عطائے ربانی
شرح
مختصر معانی
اردو

مصنف
حضرت علامہ شیخ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمتہ

شارح
حضرت مولانا مفتی یار محمد خان قادری
خطیب مرکزی جامع مسجد گھمکول شریف (یو۔کے)

مکتبہ الفرقان جام پور ضلع راجن پور (پاکستان)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عطائے ربانی
شرح
مختصر معانی (اُردو)

مصنف

حضرت علامہ شیخ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ

شارح

حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ

حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

مکتبہ الفرقان جام پور ضلع راجن پور (پاکستان)

نام کتاب : المختصر المعانی (عربی)

مصنف : حضرت علامہ سعدالدین بن برہان الدین عبداللہ تفتازانی

مترجم وشارح : حضرت علامہ مولانا الحاج الحافظ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ، حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

نگران اشاعت : حضرت مولانا الحاج محمد منشاء تابش قصوری

تزین وترتیب : مولانا میاں شہزاد شاہد فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

(D.A.E) گورنمنٹ کالج آف ٹیکنالوجی لاہور

لے آوٹ : احمد رضا پرنٹرز اُردو بازار لاہور۔

باراوّل : نومبر 2013ء/محرم الحرام 1435ھ

قیمت :

ملنے کے پتے

✪ مکتبہ اشرفیہ مرید کے ضلع شیخوپورہ (پاکستان) ✪ شبیر برادرز 40 اردو بازار لاہور

✪ مکتبہ اہل سنت جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ✪ حضرت علامہ الحافظ القاری قاضی سعید الرحمن قادری

✪ ناظم اعلیٰ ادارہ فیضان رسالت، پیرمہر علی شاہ ٹاؤن غوث اعظم روڈ، راولپنڈی

✪ ضیاء القرآن پبلکیشنز اردو بازار لاہور

Moulana Yaar Muhammad Qadri
Head Teacher
Jamia Islamia, Hazrat Sultan Bahu Trust
17-Omersly Road Balsall Heath
Birmingham (U.K)
Tel:0044-7812082398

مکتبہ قادریہ، دربار مارکیٹ لاہور

نظامیہ کتاب گھر زبیدہ سنٹر اردو بازار لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد منشا تابش قصوری

جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور، پاکستان

نشانِ منزل

شارح ومصنف؟

طلبائے علوم وفنون اسلامیہ کے لیے علم بلاغت کا حصول ایسے ہی ضروری ہے جیسے جسمانی نشوونما کے لیے عمدہ خوراک کا استعمال، جیسے انسان کے جملہ اعضاء کا ایک دوسرے سے ربط وتعلق فطرۃً قائم ہے ایسے ہی جملہ فنون کا ایک ثقہ عالم میں پایا جانا از حد لازمی ہے۔

رحمت عالم، نبی مکرم، معلم اعظم جناب احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی جلوہ گری سے قبل حجاز مقدس میں علم صرف تین قسم پر منحصر تھا۔ ''لغت، خطابت اور شعر

یہی وجہ تھی کہ عرب فصاحت وبلاغت میں جملہ اقوام عالم پر برتر اور افضل تھے، انہیں اپنے اس وصف پر اتنا ناز تھا کہ وہ اپنے سوا تمام اقوام کو عجمی (گونگا) کہتے تھے، جب آپ تشریف لائے تو ان فصحاء، بلغاء میں آپ کی فصاحت وبلاغت چھا گئی، اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ نے کیا خوب فرمایا ؎

میں نثار تیرے کلام پر ملی یوں تو کس کو زباں نہیں
وہ سخن ہے جس میں سخن نہ ہو وہ بیان ہے جس کا بیاں نہیں
تیرے آگے یوں ہیں دبے لچے فصحا عرب کے بڑے بڑے
کوئی جانے منہ میں زباں نہیں، نہیں بلکہ جسم میں جاں نہیں

آپ کے اوصاف جمیلہ میں ''امی'' ایک اولین صفت ہے، سید المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں آپ کا امی ہونا آپ کے معجزات میں سے ہے۔ اس لیے کہ آپ کا دنیا میں کوئی استاذ نہیں جو کچھ بھی سیکھا جو پڑھا اپنے خالق سے پڑھا اَلرَّحمٰنُ عَلَّمَ القُرآنَ خَلَقَ الاِنسَانَ عَلَّمَهُ البَیَانَ نیز عَلَّمَهُ شَدِیْدُ القُوٰی اس دعویٰ پر برہان ساطع ہے۔ پھر کتاب وہ لائے جس میں اولین وآخرین اور غیبوں کے علوم ہیں۔ (تفسیر الحسنات)

جو فلسفیوں سے حل نہ ہوا جو نکتہ وروں سے کھل نہ سکا
وہ راز اک کملی والے نے بتلا دیا چند اشاروں میں
وہ جنس نہیں ایمان جسے لے آئیں دکان فلسفہ سے
ڈھونڈے سے تو ملے گی عاقل کو وہ قرآں کے سیپاروں میں

(ظفر علی خان)

خاکی و بر اوج عرش منزل
امی و کتاب خانہ در دل

فیضی نے کیا خوب کہا

اُمی و دقیقہ دانِ عالم
بے سایہ و سائبان عالم

جان فصاحت وبلاغت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام معجز بیان کا کوئی انکار نہیں کرسکتا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں بادصبا کی سی سلاست وروانی ہے یوں محسوس ہوتا ہے کہ کلمات نور کے پھولوں میں ڈھل کر زبان اقدس سے ادا ہورہے ہیں۔ جو بات زبان اقدس سے نکلتی وہ ہر عیب ونقص سے پاک ہوتی اس میں تکلف کا شائبہ تک نہ ہوتا اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو "جوامع الکلم" سے نوازا، یعنی الفاظ قلیل لیکن لطائف ومعانی کا ایک سمندر موجزن ہوتا، حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ایسے حکیمانہ جملے صادر ہوتے جو حکمت ودانائی میں اپنی مثال آپ ہوتے۔

عرب کے خطوں میں جو عربی بولی جاتی تھی اس میں بڑا تفاوت ہوتا تھا۔ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارک وطن حجاز مقدس ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم اہل حجاز کی لغت میں گفتگو فرماتے تو فصاحت وبلاغت کے چمن آباد ہوتے جاتے اور عرب کے دیگر علاقوں کی علاقائی زبانوں میں بھی سلاست وقادر الکلامی سے گفتگو فرماتے، سننے والے حیران رہ جاتے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب خطاب فرماتے تو اسی زبان کے محاورات استعمال فرماتے انہیں کی شان فصاحت کا مقابلہ کرتے یہاں تک کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جب کسی دوسرے علاقہ کی زبان میں حضور پُرنور صلی اللہ علیہ وسلم سے گفتگو کرتے تو کوئی الفاظ کی تشریح فصاحت کے لیے اپنے آقا کی طرف رجوع کرتے۔

کئی ادباء نے سرور عالم نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوامع الکلم اور حکیمانہ اقوال کے مجموعے تالیف کیے جو عربی زبان کا طرۂ امتیاز ہیں اور اہل عرب کے لیے فخر ومباہات کا باعث ہیں جوامع الکلم اور اقوال حکمت معجز بیانی، لطافت لسانی فصاحت

الفاظ بلاغت معانی اپنے پرایوں پر مسلم تھی، اپنے ایمان کی تازگی کے لیے چند جامع کلمات معجز بیان تیمنا تبرکا ملاحظہ ہوں۔

★ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا فَلَيْسَ مِنَّا

جس نے ہمارے چھوٹے پر رحم نہ کیا اور بڑے کا احترام نہ کیا وہ ہم میں سے نہیں۔

★ اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِّسَانِهٖ وَيَدِهٖ

وہی صحیح مسلمان ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان سلامتی میں رہیں۔

★ خَصْلَتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِيْ مُؤْمِنٍ اَلْبُخْلُ وَسُوْءُ الْخُلُقِ

دو عادتیں مومن میں جمع نہیں ہوں گی، کنجوسی اور بدخلقی

★ مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللهَ

جس شخص انسان کا شکریہ ادا نہیں کیا اس نے اللہ کا بھی شکر ادا نہیں کیا۔

★ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ لَا يَرْحَمُهُ اللهُ

جو شخص نے لوگوں پر رحم نہیں کرتا اللہ تعالیٰ اس پر رحم نہیں فرماتا۔

الغرض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مختصر مختصر جملے مفہوم و مطالب میں بڑی بڑی تقریروں، تحریروں پر بھاری ہیں۔ آپ کے کلام عظمت نشان پر سیر حاصل لکھنا تو کجا کچھ بھی نہیں لکھا جاسکتا جس کا کلام، حقیقتاً کلام خدا ہو وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى اور جس کلام کی خالق کریم قسمیں فرمائے "وَقِيْلِهٖ"، اس کی فصاحت و بلاغت کا کیا کہنا یوں ہی قرآن مجید نے عربوں کو گونگا کر دیا اور وہ قرآنی فصاحت و بلاغت کا برملا اعتراف کرنے لگے۔

الغرض اسلام جیسے جیسے ترقی کرتا گیا علوم و فنون کے دروازے کھلتے چلے گئے اور اتنے علوم کا ظہور ہوا جن کا وجود تک نہ تھا۔

صرف، نحو، فلسفہ، منطق، حکمت، فصاحت و بلاغت، معانی، بیان، ادب، شعر، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، تاریخ، جغرافیہ، اسماء الرجال، القصہ جدید و قدیم علوم کے جو دریا بہہ رہے ہیں یہ تمام تر قرآن کریم اور صاحب قرآن کی برکات کا کرشمہ ہیں۔ پیش نظر کتاب "شرح المختصر المعانی" جسے وقت کے جلیل القدر فاضل حضرت مولانا علامہ الحاج الحافظ القاری مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ، مستند مرکزی درسگاہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور پاکستان، صدر المدرسین جامعہ اسلامیہ سلطان باھو ٹرسٹ برمنگھم (یوکے) خطیب اعظم مرکزی جامع مسجد گھمکول شریف (یوکے)

نے بڑی محنت، محبت اور عرق ریزی سے قلمبند فرمائی ہے تاکہ طلباء کرام اپنے اپنے ذوق کے مطابق پورا پورا فائدہ اٹھائیں اور اپنی علمی صلاحیتوں کو فصاحت و بلاغت سے آراستہ کریں۔

حضرت مفتی صاحب ازیں قبل درج ذیل کتب کی شرحیں لکھ چکے ہیں جو براعظم ایشیاء پاک و ہند کے دینی مدارس کے نصاب میں شامل ہیں اور پاکستان کے علاوہ شام، بیروت اور بھارت سے بھی شائع ہورہی ہیں۔

☆ النحوالدوامی شرح شرح ملا جامی (اردو)
☆ مشکوۃ الحواشی شرح شرح السراجی (عربی)
☆ انوار الفراستہ شرح دیوان حماسہ (اردو)
☆ دیوان المتنبی (عربی، اردو)
☆ انوار القادری شرح ابیات فارسی (علم المیراث اردو)
☆ المؤول شرح المطول دوجلد عربی مطبوعہ شام
☆ المدلل شرح المطول (اردو)
☆ جواہر الفوائد شرح شرح القائد (اردو)
☆ معین السناجی شرح شرح السراجی (اردو)
☆ شرح المختصر المعانی (اردو)

ان شروحات کے علاوہ آپ کی دیگر تصانیف اور مقالہ جات بھی ہیں۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ مولانا الموصوف کی ان علمی خدمات کو قبولیت کا شرف عطا فرمائے اور آپ کے قلم کی برکات سے زمانہ ہمیشہ استفادہ کرتا رہے۔

صاحب مختصر المعانی پر مختصر نظر

امام المصنفین، شیخ المحققین، حاوی معقول ومنقول، جامع فروع واصول، سعد الملۃ والدین حضرت علامہ سعد الدین بن برہان الدین عبد اللہ تفتازانی، خراسانی علیہ الرحمۃ والرضوان ماہ ظفر المظفر ۷۲۲ ھ کو شہر تفتازان میں پیدا ہوئے، وقت کے اساطین علم وفضل اساتذہ اور شیوخ سے جملہ علوم وفنون میں کمال پایا۔ زمانہ شباب ہی میں آپ کا شمار وقت کے اکابر علما، فضلا میں ہونے لگا، آپ کے ایک ہمعصر عالم علامہ کفوی فرماتے ہیں میری آنکھوں نے آپ جیسا کوئی اور عالم نہیں دیکھا۔

قلم کی آبیاری اور علوم وفنون کی تصانیف کا ذوق وشوق آپ کے دل میں زمانہ طالبعلمی سے ہی ودیعت ہو چکا تھا، چنانچہ تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس، تعلیم وتعلم کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علوم فقہ، اصول، تفسیر، حدیث، عقائد، معانی، بیان وغیرہ میں آپ نے کتابیں تصنیف فرمائیں۔ آپ کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے ۷۳۸ ھ میں تصانیف کا سلسلہ شروع کیا اور آخری دم تک قلم کا تعلق ٹوٹنے نہ پایا۔ آپ جہاں جہاں بھی گئے قلم کی خدمت کو برق رفتاری سے جاری رکھا، آپ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب المختصر المعانی شہر غجدوان میں ۷۵۷ ھ کو ماہ جمادی الاخریٰ میں قلم بند فرمایا۔ علاوہ ازیں مزید کتابیں لکھیں مگر جو آفاقیت، محبوبیت اور مقبولیت مختصر معانی کو نصیب ہوئی دوسری تصانیف وہ مقام حاصل نہ کر سکیں، تاہم ہر کتاب اپنے اپنے فن میں درجۂ قبول کو پہنچی۔ آپ کا فیضان تو ہمیشہ جاری رہے گا تاہم آپ نے اپنی زندگی بڑی مصروف گزاری، تفتازان، ہرات، غجدوان، بلاد ترکستان، جام، خوارزم، سمرقند اور دیگر ممالک، شہروں اور قصبوں کو اپنے قدوم میمنت لزوم سے نوازا۔

وصال:

حضرت علامہ تفتازانی مذہب ومسلک حنفی پر کاربند رہے اگرچہ شوافع سے بھی آپ کو دلچسپی تھی۔ آپ کے وصال پُرملال کا واقعہ بڑا عجیب ہے مورخین کا بیان ہے کہ شاہ تمرلنگ یعنی تیمور بادشاہ کو آپ سے بڑی گہری عقیدت تھی، بے حد احترام کرتا جب آپ نے مطول شرح تلخیص قلمبند فرمائی، بادشاہ نے دیکھی تو اس نے بہت پسند کی اور ایک عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازے کی زینت رہی۔ یعنی صاحبان علم آتے اور اس تصنیف لطیف سے استفادہ کرتے۔

میر سید شریف جرجانی جس نے آپ سے علمی استفادہ کیا تھا صاحب علوم وفنون ہونے کے باعث اسے بھی امیر تیمور کے دربار میں آپ کی وساطت سے بازیابی کا شرف حاصل ہوا، مگر نہ جانے میر سید شریف جرجانی کے دل میں کیا بات آئی کہ ایک مرتبہ امیر تیمور کی مجلس میں علمی گفتگو جاری تھی اور علامہ تفتازانی شرح کشاف کی عبارت پڑھ رہے تھے کہ میر سید شریف جرجانی نے

اعتراض کر دیا۔ بات بڑھنے لگی یہاں تک کہ مناظرہ شروع ہو گیا، نعمان نامی ایک معتزلی فاضل جو علامہ تفتازانی سے پرخاش رکھتا تھا وہ حکم ٹھہرا، دونوں حضرات نے اپنے اپنے دلائل پیش کیے، میر سید شریف جرجانی علامہ تفتازانی کی بہ نسبت فصیح اللسان تھا جبکہ علامہ کی زبان میں قدرے لکنت تھی جس کے باعث معتزلی نے سید میر شریف جرجانی کے حق میں فیصلہ دیا اور تیمور کے سامنے جرجانی کا مرتبہ بڑھ گیا۔ آپ سے اس کی عقیدت کم ہو گئی اس تکلیف دہ واقعہ سے علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ کو شدید صدمہ لاحق ہوا اور بیمار رہنے لگے۔

مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی

آخر ۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ کو فصاحت و بلاغت کا یہ بادشاہ سمرقند میں بروز پیر سپرد خاک کر دیا گیا، پھر تقریباً ساڑھے تین ماہ بعد ۹ جمادی ۷۹۲ھ بروز بدھ سمرقند سے سرخس آپ کے جسد مبارک کو منتقل کیا گیا۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ جل وعلیٰ اپنے حبیب کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کے وسیلۂ جلیلہ سے ان کی خدمات کو قبول فرمائے ان کے مدارج و مراتب میں ترقی جاری رکھے۔ امین ثم امین

طالب دعا: محمد منشا تابش قصوری

جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور۔ (پاکستان)

8 ذوالحجۃ المبارکہ ۱۴۳۴ھ

۱۴ اکتوبر ۲۰۱۳ء پیر

فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدك يامن شرح صدورنا لتلخيص البيان فی ايضاح المعانی و نور قلوبنا بلوامع التبيان من مطالع المثانی

ترجمہ وتشریح: ہم آپکی حمد کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے کھول دیا ہے ہمارے سینوں کو بیان کے ملخص کرنے کیلیے ایضاح معانی کے ساتھ۔ اور جس نے روشن کر دیا ہے ہمارے دلوں کو چمکدار مدلل بیان کے ساتھ جو حاصل ہونے والا ہے الفاظ قرانی سے۔ نحمدک یہاں پر پانچ ابحاث ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ شارح کے قول "شرح صدورنا" اور "نور قلوبنا" پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے اللہ تعالیٰ کی یہ دو صفات شرح صدور اور تنویر قلوب خصوصیت کے ساتھ کیوں ذکر کیں ہیں حالانکہ اللہ تعالی کی تو اور بہت صفات ہیں جن میں بعض اوصاف مختصہ ہیں اور بعض غیر مختصہ ان میں سے کوئی اور دو صفات کیوں نہیں ذکر کیں تو اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب: یہ ہے کہ شارح نے ان دو اوصاف کو براعت استہلال کے طور پر ذکر کیا ہے اور یہ انہی دو صفات سے حاصل ہو سکتی تھی۔ نہ کہ اور اوصاف سے رہی یہ بات کہ صنعت براعت استہلال ہوتی کیا ہے تو صنعت براعت استہلال یہ ہے کہ خطبہ میں ایسے الفاظ ذکر کرنا جو مقصود کی طرف مشیر ہوں کہ مابعد میں فلاں قسم کا مقصود آ رہا ہے۔ مانحن فیہ میں صنعت براعت استہلال اس طرح ہے کہ شارح نے لفظ شرح ذکر کر کے اس بات کیطرف اشارہ کر دیا کہ یہ کتاب شرح ہے نہ کہ متن۔

لفظ بیان ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ یہ کتاب علم کے بارے میں بیان ہے۔ اور لفظ معانی ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ اس میں علم معانی بھی ہے۔ لیکن جواب کمزور ہے کیونکہ یہ جواب شرح صدور والے وصف کا تو ہو سکتا ہے لیکن تنویر قلوب والے وصف کا نہیں بن سکتا۔ لہذا یہ جواب ناقص ہے اسلیے دوسرے جواب کی ضرورت ہے لیکن اسکے ذکر سے پہلے ایک تمہید کا ذکر ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ جہاں پر حمد ہوتی ہے وہاں پر پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

ا حامد ۲ محمود ۳ محمود علیہ ۴ محمود بہ ۵ حمد' حمد کرنے والے کو حامد اور جسکی حمد کی جائے اسے محمود کہتے ہیں جو علت حمد بنے اسے محمود علیہ کہا جاتا ہے اور محمود بہ وہ ہے جسکی نسبت محمود کی طرف ہو جبکہ پورے جملے کو حمد کہا جاتا ہے۔ اسے ایک مثال سے اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے مثلاً میں کہوں انت سخی تو میں حامد ہوا اور انت محمود اور سخاوت محمود علیہ ہے کیونکہ سخاوت علت حمد ہے اور سخی کی جو نسبت ہے محمود یعنی انت کی طرف یہ محمود بہ اور پورا جملہ حمد ہے۔ تو اس کا

جواب یہ ہے کہ شارح نے نحمدک یا من کہا ہے تو اس میں کاف ضمیر عام ہے جو کہ ہر ایک کو شامل ہے اور اسی طرح یا بھی عام ہے جو کہ ہر ایک کو شامل ہے اور من بھی عام ہے لھذا ان کو مقید اور مختص تو کرنا ہی تھا تو شارح نے ان دو وصفات کو اختیار کیا تا کہ براعت استہلال بھی باقی رہے اور اسم جلالت کی صفات بھی بیان ہو جائیں۔ پھر ایک اور اعتراض ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ شارح نے نحمدک کیوں کہا ہے نشکرک کیوں نہیں کہا حالانکہ شرح صدور اور تنویر قلوب نحمدک کا محمود علیہ ہے اور محمود علیہ نعمت ہوتی ہے اور نعمت کے مقابلے شکر ہوتا ہے نہ کہ حمد تو شارح کو چاہیے تھا کہ نشکرک کہتا۔ اس کے تین جواب ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ شارح نے اس لئے نحمدک کہا ہے نشکرک نہیں کہا کیونکہ حمد شکر کا اعلیٰ فرد ہے کیوں کہ شکر زبان، دل یا پھر اعضاء سے اداء ہوتا ہے جبکہ شکر زبان کے ساتھ اداء ہوتا ہے وہ اعلیٰ ہوتا ہے اور حمد بھی زبان کے ساتھ اداء ہوتی ہے تو حمد شکر کا اعلیٰ فرد ہوئی اسی لئے تو کہا جاتا ہے الحمد راس الشکر کہ حمد شکر کا اصل ہے اور حدیث پاک میں ہے ما شکر اللّٰہ عبد الم یحمدہ کہ جس بندے نے اللہ تعالیٰ کی حمد نہیں کی اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر نہیں کیا تو معلوم ہوا حمد شکر کا اعلیٰ فرد ہے۔ ادنیٰ اپنے اعلیٰ فرد کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو لہٰذا جب شارح نے نحمدک کہا تو نشکرک بھی آ گیا۔ اس لیے شارح نے نحمدک کہا نشکرک نہیں کہا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے قرآن پاک کی اتباع کی ہے کیونکہ قرآن پاک میں الحمد للّٰہ ہے نہ کہ الشکر للّٰہ۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے حدیث پاک کی اقتدا کی ہے حدیث پاک میں ہے کل امر ذی بال لم یبدا بحمد اللّٰہ فھو اجزم۔ اس لے شارح نے نحمدک کہا ہے نشکرک نہیں کہا۔ اب ان تینوں جوابوں پر ایک ضمنی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی مخالفت تو بہر حال لازم آتی ہے۔ کیوں کہ قرآن پاک میں آتا ہے ولئن شکرتم لازیدنکم کہ اگر تم شکر کرو گے تو میں تمہاری نعمتوں میں اضافہ کروں گا۔ تو معلوم ہوا زیادتی نعمتوں کا مدار شکر پر ہے نہ کہ حمد پر۔ شرح صدور اور تنویر قلوب بھی تو نعمتیں ہیں تو پھر شارح کو چاہیے تھا کہ نشکرک کہتا نہ کہ نحمدک۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں جو شکر آیا ہے وہاں پر شکر کا لفظ مراد نہیں بلکہ شکر کا معنیٰ مراد ہے۔ لہٰذا قرآن پاک کی مخالفت لازم نہ آئی۔ پھر اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے نحمدک کی جگہ نمدحک کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یعنی حمد میں ضروری ہے کہ محمود علیہ محمود کے اختیار میں ہو۔ یعنی محمود فاعل مختار ہو۔ اور مدح میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ممدوح علیہ ممدوح کے اختیار میں ہو۔ یعنی ممدوح کا فاعل مختار ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی لئے تو مدحت اللولو علی صفائھا تو کہہ سکتے ہیں لیکن حمدت اللولو علی صفائھا نہیں کہہ سکتے کیونکہ صفائی لولو کے اختیار میں نہیں ہے۔

تو یہاں پر اگر شارح نمدحک کہتا تو پھر معتزلہ کے مذہب کی تائید ہو جاتی۔ کیونکہ معتزلہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالی اپنے افعال اور اوصاف میں مضطر و مجبور ہے نہ کہ مختار۔ جبکہ شارح اہلسنت و جماعت میں سے ہے۔ تو گویا کہ شارح نے حمد کرنے کے ساتھ اپنا مذہب بھی بتا دیا کہ اللہ تعالی اپنے افعال اور اوصاف میں مختار ہے۔ یہ وہ وجہ ہے جسکے سبب شارح نے نحمدک کہا ہے نمدحک نہیں کہا۔

بحث ثانی: وہ یہ ہے کہ ایک مرکب اعتراض ہوتا ہے۔ کہ شارح نے اللہ تعالی کی حمد جملہ فعلیہ کے ساتھ کیوں کی ہے جملہ اسمیہ سے کیوں نہیں کی حالانکہ قرآن پاک میں حمد جملہ اسمیہ کے ساتھ ہے۔ پھر حمد جملہ فعلیہ سے کرنی ہی تھی تو جملہ فعلیہ مضارعیہ کے ساتھ کیوں کی ہے جملہ فعلیہ ماضیہ کے ساتھ کیوں نہیں کی یعنی حمدت اللہ کہتا نحمدک کیوں کہا؟ ان کے جواب سے پہلے ایک تمہید کا ذکر ضروری ہے۔ وہ یہ کہ جملہ دو قسم کا ہوتا ہے ا جملہ اسمیہ ۲ جملہ فعلیہ پھر جملہ فعلیہ دو قسم پر ہے۔

جملہ فعلیہ مضارعیہ اور جملہ فعلیہ ماضیہ۔ جملہ اسمیہ وہ ہے کہ جو دوام ثباتی پر دلالت کرتا ہے یعنی ثبوت فعل ہمیشہ ہو اور درمیان میں انقطاع نہ ہو۔ لیکن یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ وہ جملہ اسمیہ دوام ثباتی پر دلالت کرتا ہے جو اصل کے اعتبار سے جملہ فعلیہ ہو یعنی جملہ فعلیہ کو تبدیل کر کے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہو جیسے الحمد للہ دراصل حمدت حمد اللہ تھا۔ ہر جملہ اسمیہ دوام ثباتی پر دلالت نہیں کرتا جیسے زید قائم جملہ اسمیہ تو ہے لیکن دوام ثباتی پر دلالت نہیں کرتا۔ اور جملہ فعلیہ مضارعیہ وہ ہوتا ہے جو دوام مع التجدد اور کسی شیٔ کے وقوع بالتعاقب پر دلالت کرے یعنی جو فعل ہمیشہ ہو اور درمیان میں انقطاع بھی آتا ہو۔ جیسے ہم روٹی کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں تو روٹی اور پانی تو روزانہ کھاتے پیتے ہیں لیکن درمیان میں انقطاع بھی آتا ہے۔ اور جملہ فعلیہ ماضیہ یہ ہوتا ہے جو حدوث مضمون پر دلالت کرے یعنی یہ فعل زمانہ ماضی میں فاعل سے ایک مرتبہ صادر ہو چکا ہے۔ جیسے ضرب زید کہ فعل ضرب زمانہ ماضی میں ایک مرتبہ زید سے صادر ہو چکا ہے۔ اس تمہید کے بعد جواب یہ ہے کہ شارح نے حمد جملہ فعلیہ کے ساتھ اس لئے کی ہے جملہ اسمیہ کے ساتھ اللہ کی حمد انسان سے ممکن ہی نہیں کیونکہ لازمی طور پر انقطاع ہو جاتا ہے۔ پھر شارح نے حمد جملہ فعلیہ مضارعیہ کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ جملہ فعلیہ ماضیہ صرف حدوث مضمون پر دلالت کرتا ہے اور اس میں کوئی کمال نہیں اور جملہ فعلیہ مضارعیہ تو دوام مع التجدد پر دلالت کرتا ہے کہ فعل ہمیشہ ہو اور اس میں انقطاع بھی آتا ہو تو اس میں کمال ہے کہ اللہ تعالی کی حمد ہمیشہ ہو تا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ جسطرح خداوند تعالی کی نعمتیں ہمہ وقت پے در پے ہوتی رہتی ہیں اور کوئی لمحہ جدید و مذید احسانات سے خالی نہیں ہوتا۔ اس طرح ہماری حمد بھی متجدد رہنی چاہیے۔ نیز شرح

صدور اور تنویر قلوب نعمتیں دوام مع التجدد پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ استمرار ثبوتی پر۔ اور نحمدک حمد ہے تو جب محمود علیہ دائم مع التجدد ہے تو حمد بھی ایسی ہی ہونی چاہیے جو دوام مع التجدد پر دلالت کرے اس لئے شارح نے حمد جملہ فعلیہ مضارعیہ سے کی ہے کہ اسی میں کمال بھی ہے اور حمد محمود علیہ کے مطابق بھی ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں حمد تو جملہ اسمیہ سے کی گئی ہے کہ وہاں پر الحمد للہ ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں پر حامد خود اللہ تعالی ہے اور اللہ تعالی کی شان تو یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی حمد ایسی کرے جو ہمیشہ ہو درمیان میں انقطاع نہ آتا ہو۔ پھر اعتراض ہوتا ہے کہ دوسرے مصنفین اپنی کتب میں حمد جملہ اسمیہ سے کیوں کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارحین بتاتے ہیں کہ نکتہ بعد الوقوع صادر ہوتا ہے۔ اور یہ قاعدہ بھی ہے کہ النکتۃ للفار لا للقار۔ تو یہاں پر چونکہ شارح نے نحمدک کہا ہے اس لئے نکات بھی اس کے مطابق ذکر کئے گئے ہیں۔

بحث ثالث: نحمدک تو صیغہ جمع متکلم مع الغیر ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ صیغہ جمع متکلم مع الغیر دو مواقع میں سے کسی ایک میں استعمال کیا جاتا ہے یا تو اس موقع پر جب فعل میں ایک سے زیادہ لوگ شریک ہوں لیکن یہاں پر تو حامد خود علامہ تفتازانی ہے اور کوئی ساتھ شریک نہیں ہے تو پھر شارح نے صیغہ جمع متکلم مع الغیر کیوں استعمال کیا ہے یا پھر صیغہ جمع متکلم مع الغیر اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جب متکلم اپنے آپکو بڑا سمجھے اور یہ بڑائی کا مقام نہیں بلکہ عاجزی اور انکساری کا مقام ہے کیوں کہ مصنف کتاب تصنیف کر رہا ہے اور تصنیف کے وقت آدمی عاجزی اور انکساری کرتا ہے کہ اللہ تعالی اس کام کو مقصود تک پہنچا دے تو پھر شارح نے صیغہ جمع متکلم مع الغیر کیوں استعمال کیا ہے۔ اس کے تین جواب ہیں۔ پہلا جواب: شارح نے متکلم مع الغیر اسلئے استعمال کیا ہے کہ یہ حمد باری تعالی کا مقام ہے تو حمد کی عظمت اور جلالت بیان کرنے کے لئے صیغہ متکلم مع الغیر استعمال کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ اللہ کی حمد ایک ایسی چیز ہے کہ اکیلے آدمی سے نہیں ہو سکتی بلکہ ساتھ اور لوگوں کی امداد ہو تب ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ علامہ نے اپنے وقت کے علماء اور صلحاء کو شریک کیا ہے تا کہ حمد کے ذریعے جو ثواب مرتب ہوتا ہے اس میں علماء اور صلحاء بھی شامل ہوں اس لئے صیغہ متکلم مع الغیر استعمال کیا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حامد اکیلا علامہ ہے اور بڑائی کیلئے صیغہ متکلم مع الغیر استعمال کیا ہے پھر اگر یہ کہا جائے کہو گے کہ یہ بڑائی کا مقام نہیں تو جواب میں کہا جائے گا بڑائی دو قسم پر ہے تکبر کیلئے اور یہ نا جائز ہے اور دوسری بڑائی ہوتی ہے تحدیث نعمت کیلئے اور یہ جائز ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے۔ واما بنعمۃ ربک فحدث۔۔۔۔

تو یہاں پر بڑائی تحدیث نعمت کیلئے ہے جو کہ جائز ہے اس لئے شارح نے صیغہ متکلم مع الغیر استعمال کیا ہے۔

بحث رابع: ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے اللہ تعالیٰ کو کاف خطاب سے کیوں تعبیر کیا ہے اللہ تعالیٰ کا اسم ظاہر کیوں نہیں ذکر کیا یعنی نحمد اللہ کہتا جیسا کہ الحمد للہ میں ہے نحمدک سے کیوں تعبیر کیا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے اللہ تعالیٰ کو کاف خطاب سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ اس میں کمال توجہ ہے کہ حامد یعنی علامہ اللہ تعالیٰ کی ایسی حمد کر رہا ہے کہ حمد بالمشافہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ حامد کے سامنے ہے کیوں کہ سید دو عالم ﷺ کی حدیث مبارکہ ہے کہ ایک دن حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ "ما الاحسان؟" کہ یا رسول اللہ ﷺ احسان کیا ہے تو آپ ﷺ نے جوابا فرمایا،، الاحسان ھو ان تعبد اللہ کا نک تراہ،، یعنی احسان یہ ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کی اس طرح عبادت کرے گویا کہ تو اسے دیکھ رہا ہے۔اس لئے شارح نے اللہ تعالیٰ کو کاف خطاب سے تعبیر کیا ہے۔

پانچویں بحث یہ ہے کہ شارح نے نحمدک کہا ہے تو اس میں نحمد فعل فاعل اور ک ضمیر مفعول ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے مفعول کو فعل فاعل سے مؤخر کیوں کیا ہے مفعول کو فعل فاعل سے مقدم کرتا تا کہ حصر کا فائدہ دیتا یعنی ایاک نحمد کہتا جیسا کہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا قول "ایاک نعبد وایاک نستعین" ہے تو شارح نے مفعول کو نحمد سے مؤخر کیوں کیا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نے یہاں اصل کا لحاظ کیا ہے کیوں کہ اصل میں عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں ہوتا ہے اسلئے مفعول کو نحمد سے موخر کیا ہے باقی رہا کہ یہ حصر کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر حصر بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ حصر یہاں پر خود واضح ہے کہ حقیقتا حمد اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ خاص ہے کوئی اور اسکا مستحق ہی نہیں ہے کیونکہ ساری دنیا اور اسکے کمالات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اسلئے دنیا میں جسکی بھی تعریف ہوگی درحقیقت وہ تعریف اللہ تعالیٰ کی ہے۔ یہاں تک الحمد للہ سے تعلق رکھنے والی پانچ ابحاث پوری ہوگئیں۔

اسکے بعد شارح نے کہا ہے "یا" اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یا حرف ندا ہے اور یہ اکثر بعید کیلئے استعمال ہوتا ہے جبکہ قریب کیلئے کم استعمال ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اقرب من حبل الورید ہے تو شارح کو چاہئے تھا کہ حرف ندا ایسا ذکر کرتا جو برائے قریب ہوتا ہے ایسا حرف ندا کیوں ذکر کیا ہے جو برائے بعید ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر شارح بعد رتبی کو بعد مکانی کے قائم مقام کر کے حرف ندا بعید کا ذکر کیا ہے۔اور اللہ تعالیٰ رتبے کے اعتبار سے تو بندوں سے بہت بعید ہے کیونکہ بندہ غایت تدنس میں ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تقدس میں ہے۔انکے درمیان تو کوئی مناسبت ہی نہیں۔ لہٰذا شارح بعد رتبی کو بعد مکانی کے قائم مقام کر کے حرف ندا بعید کے ذریعۃ سے پکار رہا ہے۔پھر اس پر ایک ضمنی اعتراض ہوتا ہے کہ ماقبل میں کاف خطاب کے متعلق بتایا گیا ہے کہ شارح نے کاف خطاب اس لئے ذکر کیا ہے کہ

قرب میں کمال توجہ ہے تو پھر یہ "یا" تو کاف مخاطب کے خلاف ہے اور اس سے حاصل ہونے والا نکتہ ماقبل کی تردید ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال توجہ صرف قرب میں نہیں ہوتی بلکہ بعد میں بھی ہوتی ہے۔ کہ جتنی دور ہو تو پھر اس کی طرف توجہ زیادہ ہوتی ہے۔ اسی لئے تو حضور ﷺ نے حضرت ابو ھریرہ کو فرمایا "زر غبا تزدد حبا" کہ میری زیارت کم کیا کرو تا کہ محبت زیادہ ہو۔ تو معلوم ہوا کمال توجہ قرب میں نہیں بلکہ بعد میں بھی ہوتی ہے۔ یہ ایک تحقیق ہے جو ذکر کر دی گئی ہے مانحن فیہ میں۔ اعتراض کا جواب یہ ہوگا کہ بات جاری ہے خالق اور مخلوق کے بارے میں۔ خالق اور مخلوق کے درمیان بعد رتبی اقبال اور توجہ کے قطعا منافی نہیں ہے۔ اسکے بعد شارح نے "من" کہا ہے۔ تو من موصولہ ہے جو کہ مبہمات میں سے ہے اور اس سے مراد ذات باری تعالی ہے۔ یہاں پر اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے اسماء مبارکہ توقیفی ہیں جو کہ سماع شرع پر موقوف ہیں اور ان اسماء میں سے من تو نہیں ہے لہذا من کا اطلاق اللہ تعالی کی ذات مبارکہ پر صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ من کا اطلاق اللہ تعالی کی ذات پر صحیح ہے کیونکہ قرآن اور احادیث مبارکہ میں اسماء موصولہ کا اطلاق اللہ تعالی پر آیا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے "سبحان الذی اسری" الذی اسم موصول ہے جس سے مراد اللہ تعالی کی ذات پاک ہے۔ لھذا من کا اطلاق اللہ تعالی پر صحیح ہے۔ اسی طرح حدیث پاک میں ہے "یا من احسانہ فوق کل" تو یہاں پر بھی من سے مراد اللہ تعالی ہے لھذا من کا اطلاق اللہ تعالی کی ذات پر صحیح ہے۔ پھر اعتراض ہوتا ہے کہ "من" منادی ہے اور منادی کے بعد فعل امر آتا ہے جیسے رب یسر کہ اس میں رب منادی ہے اور اس کے بعد یسر فعل امر آیا ہے۔ لھذا شارح کو چاہیے تھا کہ فعل امر لاتا اور یوں کہتا یا من اشرح تو شارح نے فعل امر پر ترجیح دیتے ہوئے فعل ماضی کا صیغہ کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ من موصولہ ہے اور شرح صدورنا اس کا صلہ ہے اور صلہ میں موصول کی طرف عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے تو اگر یہاں پر من کے بعد فعل امر کا صیغہ ہوتا تو پھر صلہ میں موصول کی طرف عائد نہ ہوتا۔ اس لئے شارح من کے بعد فعل ماضی کا صیغہ لایا ہے تا کہ صلہ سے موصول کی طرف عائد ہو۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ رب یسر میں منادی کے بعد فعل امر کا صیغہ آیا ہے۔ تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ رب یسر میں رب پورا منادی ہے اور یسر جواب منادی ہے۔ اور یہاں پر من پورا منادی نہیں بلکہ من اور شرح صدورنا ملکر پورا منادی بنتا ہے اور جواب منادی نحمدک ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے شرح صدور کو تنویر قلوب پر مقدم کیوں کیا ہے یعنی یوں کہتا نحمدک یا من نور قلوبنا وشرح صدورنا اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے شرح صدور کو تنویر قلوب پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ شرح صدور تنویر قلوب کیلئے سبب ہے اور تنویر قلوب مسبب اور سبب ہمیشہ مسبب سے مقدم ہوتا ہے۔ اور شرح صدور تنویر قلوب کیلئے سبب اس طرح ہے کہ شرح کا لغوی

معنی ہے کھولنا اور یہاں پر علوم اور معارف کے قبول کرنے کیلئے چیز کو تیار کرنا مراد ہے تو پہلے علوم اور معارف کے قبول کرنے کیلئے قلب کو تیار کیا جاتا ہے اور بعد میں اس کے اندر نور آتا ہے اس لئے شارح نے شرح صدور کو تنویر قلوب پر مقدم کیا ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے صدور اور بیان کو شرح کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے۔ اور اسی طرح قلوب اور تبیان کو نور کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے۔ اسکا عکس یعنی صدور اور بیان کو نور کے ساتھ قلوب اور تبیان کو شرح کے ساتھ ذکر کیوں نہیں کیا؟ اسکا جواب یہ ہے کہ شرح ادنی اور نور اعلی ہے اسی طرح صدر ادنی اور قلب اعلی ہے اسی طرح بیان ادنی اور تبیان اعلی ہے کیونکہ بیان کی تعریف المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر ہے جبکہ تبیان کا معنی المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر مع الدلیل ہے یعنی بیان کے ساتھ ساتھ دلیل کا ہونا ضروری ہے اس وجہ سے شارح نے ادنی کو ادنی کے ساتھ اور اعلی کو اعلی کے ساتھ ذکر کیا ہے نیز اسی وجہ سے صدر اور بیان کو شرح کے ساتھ اور قلوب اور تبیان کو نور کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ نحمدک یا من شرح۔ شرح کا لغوی معنی پہلے گزر چکا ہے یعنی کھولنا اور تیار کرنا۔ اسکے بعد شارح نے صدورنا کہا ہے صدور صدر کی جمع ہے اور صدر کا معنی سینہ ہے اور سینہ دل کا محل اور دل نفوس ناطقہ یعنی ارواح کا محل ہے لہذا یہاں پر دو طریقوں سے مجاز ہے۔ ایک تو یہ کہ سینہ سے مراد دل ہے اور دوسرا یہ کہ دل سے مراد نفوس ناطقہ ہے۔ تو عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپکی حمد کرتے ہیں اے وہ ذات کہ جسنے ہمارے نفوس ناطقہ کو کھولا ہے۔

شارح نے لتلخیص البیان کہا ہے۔ یہ جار مجرور ملکر شرح کے متعلق ہیں اور تلخیص کا معنی چاٹنا اور مختصر کرنا ہے۔ یعنی ایسا کلام جو حشو وزوائد سے خالی ہو۔ البیان کا معنی المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر ہے یعنی ایسا فصیح کلام بولنا جو مافی الضمیر کو ادا کرے۔ مطلب یہ ہے کہ اے وہ ذات کہ جس نے کھولا ہے ہمارے نفوس ناطقہ کو واسطے کیفیت مختصر کرنے بیان کے ۔یعنی اگر ہم بیان کو مختصر کرنے کی کیفیت چاہیں تو کئی طریقوں سے مختصر کریں گے کیونکہ اللہ تعالی نے ہمارے نفوس ناطقہ کو کھول دیا ہے۔ اسکے بعد شارح نے فرمایا فی ایضاح المعانی۔ یہ جار مجرور ملکر تلخیص کی صفت ہے یا پھر بیان کی۔ تو فی یہاں مع کے معنی میں ہے یا پھر اپنے اصلی معنی یعنی "میں" کے معنی میں ہے۔ اگر فی مع کے معنی میں ہو تو پھر شارح نے ایک وہم کو دور کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالی نے ہمارے نفوس ناطقہ کو بیان کے مختصر کرنے کی کیفیت کیلئے کھولا ہے تو شاید اس کے معانی مخفی ہونگے۔ تو شارح نے اس وہم کو دور کر دیا ہے کہ اللہ تعالی نے ہمارے نفوس ناطقہ کو بیان کی سمت واضح معانی کو مختصر کرنے کی کیفیت کیلئے کھولا ہے۔ اور اگر فی اپنے اصلی معنی میں ہو تو پھر فی اپنے مجرور کے ساتھ یا تو تلخیص کی صفت ہوگی یا البیان کی۔ اگر تلخیص کی صفت ہو تو پھر معنی ہونگے کہ اللہ تعالی نے ہمارے نفوس ناطقہ کو واسطے کیفیت مختصر کرنے بیان کے کھولا ہے ایسا مختصر کرنا جو ہونے والا ہے معانی کے واضح کرنے میں۔ اور اگر البیان کی صفت

ہوتو پھر معنی ہوگا کہ ایسا بیان جو ہونے والا ہے معانی کے واضح کرنے میں۔لیکن مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔اسکے بعد شارح نے ونور کہا ہے۔نور کا شرح پر عطف ہے۔اور نور تنویر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے روشن کرنا۔اور قلوب کا معنی وہی معنی ہے جو صدور کا ہے یعنی نفوس ناطقہ۔اسکے بعد شارح نے بلوامع التبیان فرمایا ہے۔لوامع لامعۃ کی جمع ہے۔اور لامعۃ روشن کرنے والی ذات یعنی ذات مضیۃ کو کہتے ہیں جیسے ستارے۔اور تبیان کا معنی کچھ زیادتی کے ساتھ بیان والا ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ زیادتی الفاظ۔زیادتی معنی پر دلالت کرتی ہے۔لہذا تبیان کا معنی المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر مع الدلیل والبرھان ہے۔یعنی ایسا فصیح کلام بولنا جو ما فی الضمیر کو دلیل اور برہان کے ساتھ ادا کرے۔یہاں پر لوامع کی تبیان کی طرف اضافت مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے اور ان میں وجہ شبہ ضوء ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اے وہ ذات جسنے ہمارے نفوس ناطقہ کو تبیان کے ساتھ روشن کیا ہے جو کہ ذات مضیۃ کیطرح ہے۔ اسکے بعد شارح نے من مطالع المثانی کہا ہے۔مطالع مطلع کی جمع ہے اور مطلع ستارے کی طلوع ہونے کی جگہ کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر مطالع سے مراد قرآن مجید کے الفاظ ہیں۔مثانی مثنی کی جمع ہے جس کا معنی بار بار اور تکرار کے ہیں اور اس سے مراد قرآن مجید ہے۔اور قرآن کو مثانی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا نزول بار بار ہوا ہے یا پھر اس لئے اسے مثانی کہتے ہیں کہ اس میں سورتیں اور قصے بار بار آتے ہیں۔مطالع کی اضافت مثانی کی طرف یہ جز کی اضافت کل کی طرف ہے کیونکہ الفاظ قرآن جز ہیں اور قرآن کل ہے۔من مطالع المثانی التبیان کی صفت ہے یا پھر اس سے حال ہے۔اگر صفت ہو تو معنی ہونگے اے وہ ذات کہ جسنے روشن کیا ہے ہمارے نفوس ناطقہ کو ساتھ تبیان کے ایسا تبیان جو کہ ذات مضیۃ کیطرح ہے ایسا تبیان جو کہ حاصل ہونے والا ہے الفاظ قران سے۔اور اگر حال ہو تو پھر معنی ہوگا اس حال میں کہ ہونے والا ہے مطالع مثانی سے۔مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جو ہمارے نفوس ناطقہ کو تبیان کے ساتھ روشن کیا ہے جو کہ ذات مضیۃ کیطرح ہے وہ تبیان قرآن پاک کے الفاظ ہیں۔

ونصلی علی نبیك محمد المؤید دلائل اعجازہ باسرار البلاغۃ

ترجمہ وتشریح: نصلی کا نحمدک پر عطف ہے۔معنی ہے ہم صلوۃ بھیجتے ہیں آپکے نبی پر وہ تیرا نبی کون ہے یعنی محمد مصطفی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ایسا محمد مصطفی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم جو کہ تائید کی گئی ہے، ان کے اعجاز کے دلائل کی، ساتھ اسرار بلاغت کے۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے صرف نصلی کہا ہے ونسلم ساتھ کیوں نہیں کہا حالانکہ قرآن پاک میں صلوۃ اور سلام دونوں کا حکم دیا گیا ہے۔یاایھا الذین آمنو صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب

یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ اور سلام بھیجو یہ تو نہیں فرمایا گیا کہ لکھو تو شارح نے صلوۃ کو لکھ دیا ہے اور ہو سکتا ہے کہ سلام زبان کے ساتھ پڑھ دیا ہو کیونکہ حدیث پاک میں ہے ظنوا المؤمنین خیرا کہ مومنوں کے متعلق اچھا گمان کیا کرو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ صلوۃ اور سلام میں دو مذہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ صلوۃ کو سلام کے بغیر ذکر کرنا مکروہ ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کے صلوۃ کو سلام کے بغیر ذکر کرنا مکروہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ تو شارح نے سلام ذکر نہ کر کے اپنے مذہب مختار کی طرف اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک صلوۃ کو سلام کے بغیر ذکر کرنا مکروہ نہیں ہے۔ نیز الصلوٰۃ جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو رحمت کے معنی میں ہوتی ہے اور جب ملائکہ کی طرف منسوب ہو تو استغفار کے معنی میں ہوتی ہے اور جب عبد کی طرف منسوب ہو تو طلب رحمت یعنی دعا کے معنی میں ہوتی ہے اور جب وحوش اور طیور کی طرف منسوب ہو تو تسبیح کے معنی میں ہوتی ہے۔ اسلام جیسی عظیم نعمت اگر ہمیں حاصل ہوئی ہے تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے حاصل ہوئی ہے اس لئے ہر ایک مسلم مصنف اپنی کتاب کو شروع کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت کی دعا کرتا ہے

اسکے بعد شارح نے علی نبیک محمد المؤید کہا ہے۔ تو محمد نبیک سے بدل یا پھر عطف بیان ہے۔ اور مؤید تائید سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے تقویت، یعنی جنکے اعجاز کے دلائل (قرآن) کی اسرار بلاغت کے ساتھ تقویت کی گئی ہے۔ قرآن پاک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ وجہ معجزہ کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں قرآن پاک اس لئے معجزہ ہے کہ اسمیں غیب کی خبریں ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ قرآن پاک اس لئے معجزہ ہے کہ اسمیں اعلی درجے کی بلاغت ہے تو شارح نے باسرار البلاغۃ ذکر کر کے اپنے مختار مذہب کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ قرآن پاک معجزہ اس لئے ہے کہ اس میں اعلی مرتبے کی بلاغت ہے۔

وعلى اله واصحابه المحرزين قصبات السبق في مضمار الفصاحة والبراعة

ترجمہ وتشریح: وعلی آلہ کا علی نبیک پر عطف ہے یعنی ہم صلوۃ بھیجتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل پر اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے اصحاب پر جو فصاحت اور براعت کے میدانوں میں سبقت حاصل کرنے والے ہیں۔ شارح نے وعلی آلہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ میں سنی ہوں۔ کیونکہ غیر سنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آل کے درمیان علی ذکر نہیں کرتے۔ وہ اس کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ من فرق بيني وبين آلي بعلى فليس مني۔ کہ جس نے میرے اور میری آل کے درمیان علی کے ساتھ فرق کیا وہ مجھ سے نہیں؟۔ اس حدیث کا اہل سنت کی طرف سے یہ جواب

دیا جاتا ہے کہ اول تو یہ حدیث صحیح نہیں ہے بلکہ موضوع ہے اور اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر بھی اسکا وہ معنیٰ نہیں جو غیرسنی لیتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آل کے درمیان حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ذریعہ فصل کرے گا اور ان کو نہ مانے گا وہ شفاعت سے محروم رہے گا۔ اسکے بعد شارح نے قصبات السبق کہا ہے تو قصبات قصبۃ کی جمع ہے اور قصبۃ اس چھوٹے سے تیر کو کہا جاتا ہے جو میدان دوڑ کی آخری جانب اسلئے گاڑا جاتا ہے جو سبقت لے جائے وہ لے لے اور سبق سبقت کی جمع ہے۔ قصبات کی السبق کی طرف اضافت دال کی اضافت مدلول کی طرف ہے مراد اس سے پیش قدمی ہے۔ کیونکہ قدیم زمانے میں یہ رواج تھا کہ جب گھوڑ دوڑ کا مقابلہ ہوتا تو میدان کے آخر میں دو یا تین لکڑیاں یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز گاڑھ دیتے تو جو سب سے پہلے ان کو عبور کر کے نکال لیتا اس کو سباق کہتے تھے۔ یعنی کہ فصاحت اور بلاغت کے میدان میں اور بھی بہت سارے لوگوں نے گھوڑے دوڑائے ہیں لیکن آپ ﷺ کی آل اور اصحاب سب سے سبقت لے گئے۔ فصاحت کا معنیٰ عنقریب آجائے گا۔

و بعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازاني هداه الله سواء الطريق واذاقه حلاوة التحقيق قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح واغنيته بالصباح عن المصباح و اودعته غرائب نكت سمحت به الانظار و شحته بلطائف نقر سبكتها يد الانكار ثم رأيت الكثير من الفضلاء والجم الغفير من الاذكياء يسألونني صرف الهمة نحو اختصاره والاقتصار على بيان معانيه و كشف استاره لما شاهدوا من ان المحصلين قد تقاصرت هممهم عن استطلاع طوالع انواره و تقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيات اسراره وان المنتحلين قد قلبوا احداق الاخذ والانتهاب و مدوا اعناق المسخ على ذلك الكتاب و كنت اضرب عن هذا الخطب صفحا واطوى دون مرامهم كشحا علما مني بان مستحسن الطبائع باسها و مقبول الاسماع عن اخرها امر لا يسعه مقدرة البشر وانما هو شان خالق القوى والقدر وان هذا الفن قد نضب اليوم ماؤه فصار جدالا بلا اثر و ذهب رواؤه فعاد خلافا بلا ثمر حتى طارت بقية اثار السلف

ادراج الریاح وسالت باعناق مطایا تلک الاحادیث البطاح واما الاخذ والانتھاب فامر یرتاح بہ اللبیب فللارض من کاس الکرام نصیب و کیف ینھر عن الانھار السائلون ولمثل ھذا فلیعمل العاملون ثم ما زادتھم مدافعتی الا شغفا و غراما وظماء فی ھو اجر الطلب و او اما فانتصبت لشرح الکتاب علی وفق مقترحھم ثانیا و لعنان العنایۃ نحو اختصار الاول ثانیا مع جمود القریحۃ بصر البلیات وخمود الفطنۃ بصرصر النکبات و ترامی البلدان بی والاقطار و نبو الاوطان عنی والاوطار حتی طفقتا جوب کل اغبر قاتم الارجاء واحرر کل سطر منہ فی شطر من الغبراء شعر فیوما بحزوی ویوما بالعقیق بالعذیب یوما ویوما بالخلیصاء ثم لما وفقت بعون اللہ تعالیٰ و تائیدہ للاتمام وقوضت عنہ خیام بالاختتام بعد ما کشفت عن وجوہ خوائدہ اللثام و وضعت کنوز الفرائد علی طرف الثمام فجاء بحمد اللہ کما یروق النواظر ویجلو صدا الاذھان ویرھف البصائر ویضیٔ الباب ارباب البیان ومن اللہ التوفیق والھدایۃ وعلیہ التوکل فی البدایۃ والنھایۃ وھو حسبی ونعم الوکیل

ترجمہ وتشریح: لفظ بعد ظرف زمان لفظاً منقطع الاضافت ہونے کی بنا پر مبنی برضم ہے علامہ شہاب فرماتے ہیں کہ ہشام نحوی نے بلا تنوین دال کے فتحہ کی بھی اجازت دی ہے۔ مگر ابن نحاس کے نزدیک یہ غیر معروف ہے۔ سیبویہ سے رفع و نصب کی روایت ہے۔ لفظ اما بعد اور لفظ بعد دونوں کلمے فصیح ہیں۔ جن کا تعلق صنعت اقتضاب سے ہے فصحائے عرب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبات میں لفظ اما بعد کثیر الاستعمال ہے، چالیس صحابہ کی روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لفظ اما بعد استعمال کرنا ثابت ہے اسی وجہ سے فقہاء نے اس کی سنیت کا قول کیا ہے۔ شارح نے بھی اسی خیال سے استعمال کیا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حدیث پاک سے تو اما بعد کا استعمال ثابت ہے نہ کہ استعمال لفظ بعد پس سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نہ ہوا، جواب یہ ہے کہ بعد اما بعد کے معنی میں ہے اس لئے تحصیل مندوب میں اسی کے قائم مقام ہے۔

فائدہ: سب سے پیشتر اس لفظ کو کس نے استعمال کیا اس میں اختلاف ہے علامہ ابن اثیر فرماتے ہیں کہ محققین علماء بیان کا اس بات پر اجماع ہے کہ فصل خطاب سے مراد اما بعد ہے۔ حافظ ابن جریر طبری نے امام شعبی اور ابن ابی حاتم

سے اور حافظ دیلمی نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے تخریج کی ہے کہ حضرت داود علیہ السلام کو جو فصل خطاب عنایت کیا گیا تھا اس سے مراد امابعد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کلمہ کی ابتداء حضرت داود علیہ السلام سے ہوئی۔ مگر ان حضرات کے اس قول سے لفظ امابعد کی تخصیص ثابت نہیں کی جاسکتی۔ بلکہ ہر وہ لفظ مراد ہوگا جو امابعد کے معنی کی ادائیگی میں اس کے قائم مقام ہو۔ ورنہ امابعد عربی ہے اور حضرت داود علیہ السلام عربی نہیں تھے۔

مسعود بن عمر شارح کا نام ہے، سوانح حیات مقدمہ میں ملاحظہ ہو۔ المدعو: المسمی بسعد، شارح کا لقب سعد الدین ہے۔ اختصاراً یا اس وجہ سے کہ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ دین کی سعادت ان کی وجہ سے ہے۔ جزولقب حذف کردیا۔ التفتازانی: تفتازان خراسان کے علاقہ میں ایک قصبہ ہے جس کی طرف آپ منسوب ہے ہداہ: ہدایت بطریق ملطف کسی کو راہ دکھانا، دومعنوں پر بولا جاتا ہے ایک مطلوب کا راستہ دکھا۔ یا دوسرا مطلوب تک پہنچانا۔ پہلا مسلک جمہور ہے دوسرا خیال معتزلہ۔ سوا بمعنی استواء۔ اسم مصدر ہے، اذاقہ چکھادے اس کو حلاوۃ شیرینی۔ اغنیۃ میں نے اسے بے پروا کردیا۔ اغنیۃ اور معانیہ اور استارہ کی ضمائر منصوبہ تلخیص المفتاح کی طرف راجع ہیں اور باقی سب ضمیریں مطول کی طرف۔ اصبح: صبح کے وقت میں داخل ہونا۔ یہاں لازمی معنی مراد ہیں یعنی صبح مصباح چراغ مراد تلخیص المفتاح کی دیگر شروح۔ اودعتہ امانت رکھی میں نے۔ شارح نے استعارہ مکنیہ کے طور پر اپنی شرح کو اس امین کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس کے پاس عمدہ اور نفیس چیزیں امانت رکھی جاتی ہیں۔ غرائب جمع غریبہ بمعنی عجیبہ نکت۔ جمع نکتہ۔ شئی نادر۔ صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے یعنی نکات عجیبہ۔ سحت: سماحت سے ہے۔ بمعنی جودوکرم۔ انظار: جمع نظر۔ بمعنی فکر۔ سحت کی اسناد انظار کی جانب مجاز عقلی ہے۔ وشحتہ: تو شیح مرزین کرنا۔ لطائف: جمع لطیفہ۔ فقر: جمع فقرہ اصل کے اعتبار سے ریڑھ کی ہڈی کو کہتے ہیں پھر اس زیور کو کہنے لگے جو پیٹھ کے مہروں کی شکل پر بنا ہوا ہو۔ بطریق استعارہ مصرحہ کلام سے نکات مراد ہیں۔ سبکتہا: سبک سے ہے۔ ڈھالنا۔ جملہ اولیٰ یعنی داودعتہ الخ معانی لطیفہ حسینہ پر دال ہے اور جملہ ثانیہ یعنی وشحتها الخ عبارات رائقہ وجمل فائقہ پر

تشریح المعانی: قوله فيقول الخ

○ (سوال) جب یہاں لفظ اما کا ذکر نہیں تو پھر فا کیسے آئی؟

(جواب) ہاں لفظ اما تقدیراً مذکور ہے مگر یہ مخدوش ہے کیونکہ شئ مقدر بمنزلہ مذکور کے ہوتی ہے تو گویا یہاں اما مذکور ہے۔ حالانکہ عرب العرباء سے ایسے مواقع میں امابعد کا استعمال سنا ہی نہیں گیا (تامل) نیز شیخ رضی نے بیان کیا ہے کہ مقدور وہاں مانا جاسکتا ہے جہاں فاء کے بعد امر یا نہیں واقع ہو اور ماقبل اس کے اسم منصوب ہو جیسے ربک فکبر لہٰذا حق یہ ہے کہ یہاں بعد ظرف جاری مجری شرط ہے جس کی وجہ سے فاء لائی گئی ہے کما فی قوله تعالیٰ

۔واذلم یھتدوابه فسیقولون ھذا افک قدیم یا فاءزائدہ ہے۔ محض اس پر تنبیہ کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ یہ مابعد کی طرف مضاف نہیں ہے اور یہ کہنا کہ امایہاں بطریق توہم موجود ہے بلا دلیل ہے۔

فائدہ شارح نے انسان کے تمام اوصاف میں صفت عبدیت کو اختیار کیا ہے اس واسطے کہ بقول حضرت صوفیا کرام "لا مقام اشرف من العبودیة" اس سے بڑھ کر کوئی مقام نہیں۔اسی وجہ سے خداوند تعالیٰ نے اپنے پیارے حبیب محمد مصطفی ﷺ کو مقامات عالیہ میں اسی وصف سے یاد فرمایا ہے مقام وحی میں فرمایا گیا ہے "فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحی" (پھر حکم بھیجا اپنے بندہ پر جو بھیجا) نزول قرآن کے موقعہ پر کہا گیا "تبارک الذی نزل الفرقان علی عبدہ" (بڑی برکت ہے اس کی جس نے اتاری فیصلہ کی کتاب اپنے بندہ پر) مقام اسراء میں ارشاد فرمایا "سبحٰن الذی اسری بعبدہ لیلا" (پاک ذات ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو راتوں رات) شیخ سہروردی نے اپنے رسائل میں زکر کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج میں نبوت کے ساتھ ملکیت و عبدیت کے درمیان میں اختیار دیا گیا تو آپ نے عبدیت ہی کو اختیار فرمایا۔

"قوله المدعو بسعد الخ" اکثر نسخوں میں باء موحدہ کے ساتھ ہے اور یہی قرین قیاس ہے بعض حضرات نے "بسعد" کو اولیٰ قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ دعاء بمعنی التسمیہ اپنے دونوں مفعولوں کی طرف متعدی بنفسہ ہوتا ہے اس لئے سعد یا منصوب ہے یا برائے تقویت کسی حرف جر کے داخل ہونے کی بنا پر مجرور اور تقویت کے لئے ہیں جیسا کہ علامہ کافیجی سے منقول ہے یہ اور بات ہے کہ لام کے اعتبار سے باء قلیل الاستعمال ہے دوسرے یہ کہ جس طرح تسمیہ متعدی بنفسہ اور متعدی بالباء ہوتا ہے اسی طرح دعا بمعنی التسمیہ بھی دونوں طریقوں کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے "ایا ماتدعو افلا الا سماء الحسنی" اور "للہ الا سماء الحسنی فادعوہ بھا ای فسموہ بھا" صاحب کشاف نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔تیسرے یہ کہ اگر دعا بمعنی التسمیہ متعدی بالباء نہیں ہوتا تو کم از کم معنی اشتہار کو متضمن ہونے کی بنا پر متعدی بالباء ہوسکتا ہے۔

"قوله سواء الطریق الخ" ہدٰاہ فعل کا مفعول ثانی ہے اور اضافت صفت کی موصوف کی طرف ہے ای الطریق السواء اضافت منبه ہے ای السواء من الطریق سے مراد صراط مستقیم ہے کیونکہ سواء کے معنی وسط شئ کے ہیں۔اور وسط طریق طریق مستوی یعنی صراط مستقیم ہی ہے لفظ ہدایت بنا پر مشہور جب مفعول ثانی کی طرف متعدی بنفسہ ہوتا ہے تو ایصال الی المطلوب کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "اھدنا الصراط المستقیم" اس لئے شارح نے السواء

الطریق اورالٰی سواء الطریق پر سواء الطریق کو ترجیح دی ہے اور وصول الی المطلوب کی خواہش کی ہے۔

قولہ فیما مضی الخ "لفظ شرحت (فعل ماضی) کی دلالت زمانہ ماضیہ پر بعیدہ وقریب دنوں کے لحاظ سے اعم تھی اس لئے شارح نے لفظ فیما مضیٰ بڑھادیا تاکہ مطول کی تالیف کے زمانہ کا بعد معلوم ہو جائے کیونکہ مطول ماہ صفر ۷۴۸ھ کی تصنیف ہے اور مختصر ۷۵۶ھ کی پس ان کی تصنیف کے درمیان آٹھ سال کا وقفہ ہے۔

توضیح المبانی: رأیت: رویت سے ہے۔ دیکھنا۔ الفضلا جمع فضیل بمعنی فاضل بہت بزرگی والا، کثیرا سے حال ہے یا صف انجم جموم سے ہے۔ کثرت۔ الغفیر: غفر سے ڈھانپنا جماعت کثیر چونکہ زمین کو یا اپنے ماورا کو ڈھانپ لیتی ہے اس لئے اس کو جم غفیر کہتے ہیں الاذکیا جمع ذکی کامل العقل ذو دفہم الھمۃ ارادہ عرفاً نفس کی وہ حالت جس کے بعد مقصود کے حاصل ہو جانے کی قوی امید ہو۔

اختصار: چھانٹ لینا لفظ اختصار سے یہ وہم ہوتا تھا کہ شاید ان کی مراد یہ ہے کہ مطول کے جملہ مضامین تھوڑے لفظوں میں بیان فرمادیں اور یہ ناممکن ہے بایں وجہ اقتصار کو ذکر کر دیا تاکہ یہ وہم دور ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ان کی مراد یہ تھی کہ زائد چیزوں کو نکال کر صرف مضامین ضروریہ پر اکتفا کیا جائے لما شاہدا میں لفظ لما مخفف ومشدد دونوں ہو سکتا ہے اگر مخفف ہو تو یسالوننی کی علت ہوگی اور ما موصولہ ہو یا موصوفہ بہر دو صورت عائد محذوف ہوگا اور من بیانیہ اور اگر ماصدر یہ ہو تو عائد کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر مشدد ہو تو یسالوننی کا ظرف ہوگا تقاصرت اور "تقاعدت" گو دونوں باب تفاعل سے ہیں مگر یہاں مطلق عجز مراد ہے یا مبالغہ کے لئے مانا جائے ای قصرت قصورا تاما پھر قصور وقعود کی اسناد ہمم وعزائم کی جانب مجاز عقلی ہے اذ المتصف بھما حقیقۃ الاشخاص ہمم جمع ہمۃ ارادہ۔ استطلاع اور ادراک وفہم، طوالع: جمع طالعۃ روشن تقاعدت سست ہو گئے عزائم جمع عزیمت پختہ ارادہ خبیات: جمع خبیۃ پوشیدہ۔ المنتحلین: انتحال سے ہے کسی شخص کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنا احداق جمع حدقۃ آنکھ کی سیاہی (پتلی) الانہتاب: کسی کے مال کو زبردستی قبضہ میں لے آنا مدوا کھینچا اعناق جمع عنق گردن المسخ ایک صورت کو اس سے گھٹیا صورت میں بدل دینا اس میں اشارہ ہے کہ انہوں نے مطول کے مضامین کاٹے ہیں مگر ان کی عبارتیں میری عبارتوں سے قطعاً مقابلہ نہیں کر سکتیں کنت اضرب یہ امسک نفسی کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحب جلالین نے خداوند تعالیٰ کے قول "افنضرب عنکم الذکر" کی تفسیر افنضرب (نمسک) عنکم الذکر (القرآن) صفحا (امساکا) کے ساتھ کی ہے یا اعرض اعراضا کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل متعدی ہوگا اور مفعول محذوف اور ثانی صورت میں فعل لازم۔ الخطب امر عظیم الشان صفحا اعراض کرنا

مفعول مطلق ہے یعنی اضرب صفحا اے اعرض اعراضا یا مفعول لہ ہے ای اضرب للاعراض یا حال ہے یا اضرب معرضا مگر یہ ان لوگوں کے مذہب پر ہے جنہوں نے مصدر کا حال واقع ہونا مطلقاً جائز قرار دیا ہے جیسا کہ مبرد سے منقول ہے اطوی سے متکلم ہے بمعنی لپیٹنا دون سوائے فی القاموس دون بالضم نقیض فوق وبمعنی اما ووراء وبمعنی غیراہ کشحا پہلو (پسلی اور کوکھ کے درمیان کا حصہ) علماً کنت اضرب کا مفعول لہ ہے باسرھا ای بجمیعھا محاورہ ہے اسرا کے معنی دراصل قید اور بیڑی کے ہیں یقال ذھب الاسیر باسرہ ای بقیدہ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے اخذ الشئی برمتہ بولا جاتا ہے ای اخذ الشئی بجمیعہ مقدرۃ مصدر میمی ہے دال کا فتحہ اور ضمہ دونوں جائز ہیں بمعنی قدرت قضاء وقدر کے معنی میں بھی آتا ہے اس میں فقط دال کا فتحہ ہے اور مقدر بمعنی تونگری صرف مضمون الدال ہے۔ القوی: جمع قوۃ القدر جمع قدرۃ نضب خشک ہو گیا علم کے چلے جانے سے کنایہ ہے نفائس فن جو پانی سے تشبیہ دے کر اس کے لئے بطور ترشیح نضوب ثابت کیا ہے جدال۔ جھگڑا ارداء رونق خلاف نزاع اور ایک درخت کا نام ہے جس میں پھل نہیں لگتا اس کو صفصاف کہتے ہیں اور ہندی میں بید بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ بید اس کی ایک قسم ہے شارح نے فن معانی میں غیر مفید کلام اور بلا نتیجہ اختلاف کو بید کے درخت سے تشبیہ دی ہے ایک موقعہ پر موصوف نے شرح عقائد میں بھی تشبیہ دیتے ہوئے کہا ہے فان قیل ھل لھذا الخلاف ثمرہ ولا یخفی لطف ھذا التشبیہ حتی انتہائیہ اور تعلیلیہ دونوں ہو سکتا ہے طارت ذہبت چلے گئے بقیہ آثار السلف سے مراد یا تو اسلاف کے فوائد لطیفہ ہیں یا ان کے تلامذہ یا فن بلاغت کا رواج مقصود ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس سے مراد شمس الائمہ بہاؤ الدین حلوانی ہے ادراج: جمع درج بمعنی راستہ ادراج الریاح سے کسی چیز کے رائگاں ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے یقال ذھب دمہ ادراج الریاح اس کا خون رائیگاں گیا اور قصاص نہیں لیا گیا مطایا جمع مطیۃ سواری بطاح جمع ابطح خلاف قیاس وہ وسیع نالہ جس میں چھوٹے چھوٹے سنگریزے ہوتے ہیں سیر کی اسناد بطاح کی طرف مجاز عقلی ہے کیونکہ سیر مطایا کی طرف منسوب ہونی چاہیے تھی گویا احادیث کو ان سواریوں کے ساتھ علی سبیل الکنایہ تشبیہ دی جو وسیع نالوں میں چل رہی ہوں اور وہ ان کو بہا لے جا رہے ہوں وہ سواریاں ضائع ہو گئیں پھر مبالغۃ بطاح کی طرف سیر کو منسوب کیا یعنی نالوں میں سواریاں اس کثرت سے چلیں کہ گویا وہ نالے کو خود چل پڑے۔ (ماخوذ از نیل الامانی)

بسم اللہ الرحمن الرّحیم الحمد ھو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمۃ او بغیرھا

ترجمہ وتشریح: ماتن نے کہا تھا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ علی ما انعم وعلم من البیان ما لم نعلم: الحمد للہ قضیہ ہے اور قضیہ کا علم تصدیق ہوتا ہے۔ اور تصدیق کیلئے تصورات ثلاثہ (موضوع محمول اور نسبت حکمیہ) کا ہونا ضروری ہے۔ امام کے نزدیک تصورات ثلاثہ تصدیق کے شطر ہیں جبکہ حکماء کے نزدیک تصورات ثلاثہ تصدیق کیلئے شرط ہیں بہر حال تصورات ثلاثہ کا ہونا تصدیق کیلئے ضروری ہے۔ اگر قضیہ میں موضوع اور محمول نظری ہوں تو پھر موضوع اور محمول کی وضاحت بیان کی جاتی ہیں۔ اور اگر موضوع اور محمول بدیہی ہوں تو پھر ان کی وضاحت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو الحمد للہ قضیہ ہے اور اس کا علم تصدیق ہے۔ الحمد موضوع ہے اور اللہ محمول ہے لیکن چونکہ یہ موضوع اور محمول نظری ہیں اس لئے شارح پہلے موضوع یعنی حمد کی تعریف کریگا پھر محمول یعنی اسم جلالت کی تعریف کریگا۔ پھر تصدیق حاصل ہو جائے گی۔ حمد زبان کے ساتھ تعظیم کے ارادے سے ذکر خیر کرنے کو کہا جاتا ہے۔ یعنی کہ محمود کی تعظیم مقصود ہو برابر ہے کہ اس کے مقابلے میں نعمت ہو یا نہ ہو۔ اس تعریف پر چند اعتراض ہوتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ شارح نے حمد کی تعریف کی ھو الثناء باللسان تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر کرنا بے فائدہ اور لغو ہے کیونکہ ثناء کا معنی ہی ذکر خیر باللسان ہے لہذا ثناء کے بعد لسان کا ذکر کرنا بے فائدہ اور لغو ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب: یہ درست ہے کہ لسان کا معنی ثناء کے اندر آ جاتا ہے لیکن ضمناً آتا ہے نہ کہ صراحت تو شارح نے ثناء کے بعد لسان ذکر کر کے تصریح بما علم ضمناً کردی اور تصریح بما علم ضمناً لغو اور بے فائدہ نہیں ہوتی بلکہ مفید، بامقصد اور بلاغت ہوا کرتی ہے۔ لھذا ثناء کے بعد لسان کا ذکر کرنا لغو اور بے فائدہ نہ ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لسان کا معنی ثناء میں آ جاتا ہے لیکن جب لسان کو ثناء کے بعد ذکر کیا تو ثناء کو لسان والے معنی سے مجرد کیا جاتا ہے تو پھر اس صورت میں ثناء کا معنی ہوگا فقط ذکر خیر۔ اسکے بعد پھر ذکر لفظ لسان درست ہوگا اور یہ تجرید بلاغت ہوتی ہے۔ جیسے قرآن پاک میں آتا ہے "سبحن الذی اسری بعبدہ لیلا" تو یہاں پر بھی اعتراض ہوتا ہے کہ اسری إسراء سے مشتق ہے اور إسراء کا معنی رات کے وقت سیر کرانا ہے تو جب لیلا کا معنی اسراء کے ضمن میں آ جاتا ہے تو پھر اسری کے بعد لیلا کا ذکر کرنا بے فائدہ ہے تو یہاں پر یہی جواب دیا جاتا ہے کہ اسری کو لیلا کے معنی سے مجرد کیا گیا ہے اور اسے علم بلاغت میں تجرید کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ مانحن فیہ میں ثناء کو لسان کے معنی سے مجرد کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حمد کی تعریف ھو الثناء باللسان کے ساتھ کی گئی ہے اور لسان بضعۃ مخصوصۃ یعنی گوشت کا

وہ ٹکڑا جو منہ میں ہوتا ہے کو کہتے ہیں لھذا یہ حمد کی تعریف اللہ نے اپنی یا اپنے نیک بندں کی جو حمد کی ہے اس پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ زبان سے پاک ہے لہذا حمد کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوئی۔ اس کے دو جواب ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ معرف میں تاویل کریں گے کہ جو حمد کی تعریف ھوالثناء باللسان کی ہے یہ حمد حادث کی تعریف ہے نہ کہ حمد قدیم کی۔ یعنی بندں کی ''حمد'' کی تعریف ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کی۔ لھذا اگر حمد کی یہ تعریف اللہ تعالیٰ کی حمد پر صادق نہ آئی تو کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے برعکس تو ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ زبان سے پاک ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حمد کی جو تعریف ھوالثناء باللسان سے کی گئی ہے۔ اس میں لسان کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہے یعنی کلام اور یہ مجاز مرسل ہوگا اسلئے کہ ان کے درمیان علاقہ سبب اور مسبب کا ہے کہ لسان کلام کیلئے سبب ہے اور کلام مسبب ہے اصل عبارت اس طرح ہے ھوالثناء بالکلام الخ کہ حمد وہ کلام ہے جو ظاہر و باطن ہر دو محمود کی تعظیم کیلئے ہو۔ اس صورت میں حمد اپنے افراد کو جامع ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے بے شک وہ زبان سے پاک ہے۔ پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہاں پر لسان کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہے اور وہ مجاز مرسل ہے اور علاقہ سبب اور مسبب والا ہے کہ زبان کلام کیلئے سبب اور کلام مسبب ہے یہاں ذکر تو سبب کا ہے اور مراد مسبب ہے تو اس میں علاقہ سبب مسبب والا حمد کے جمیع افراد میں نہیں پایا جاتا۔ کیوں کہ جب بندے حمد کرتے ہیں تو وہاں پر لسان کلام کیلئے سبب بن سکتی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جو اپنی یا نیک بندں کی حمد کی ہے تو یہاں پر لسان کلام کیلئے سبب نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ لسان سے پاک ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز مرسل میں یہ ضروری نہیں ہوتا کہ سبب اور مسبب والا علاقہ جمیع افراد میں پایا جائے بلکہ صرف بعض افراد میں علاقہ کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ لسان سے مجازی معنی مراد ہے حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال جائز نہیں ہوتا تو شارح نے مجاز کو تعریف میں کیوں استعمال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کے یہ جو کہا جاتا ہے کہ تعریفات میں مجاز کا استعمال ناجائز ہے وہ ہر مجاز نہیں بلکہ اسے مراد غیر مشہور مجاز ہے اور جو مجاز مشہور ہو اس کو تعریفات میں استعمال کرنا جائز ہوتا ہے۔ لہذا اس مجاز کا ذکر کرنا درست ہوا۔ اسکے بعد شارح نے علی قصد التعظیم کہا ہے۔ یعنی محمود کی تعظیم کرنے کا قصد ہو تو علی قصد التعظیم ہر حمد تحریہ سے احتراز ہے۔ کیونکہ وہاں پر محمود کی تعظیم مقصود نہیں ہوتی بلکہ مذاق کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جیسے کوئی کہے زید بڑا عالم ہے اور دل سے تعظیم مقصود نہ ہو۔ تو یہ مذاق ہوگی نہ کہ۔ حمد ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے حمد کی تعریف ھو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سے کی ہے جبکہ دوسرے بعض محققین نے ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری سواء تعلق بالنعمة او غیرہا۔ سے کی ہے تو شارح

نے بعض محققین کی تعریف کو کیوں نہیں اختیار کیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ علی قصد التعظیم سے علی الجمیل الاختیاری کا معنی سمجھا جارہا ہے کیوں کہ محمود میں وصف جمیل ہے تب ہی تو وہ اس کی تعظیم کررہا ہے چونکہ وصف جمیل قصد تعظیم سے سمجھا جارہا ہے لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ نوٹ۔ جمیل اختیاری کا یہ مطلب نہیں کہ وہ وصف جمیل محمود کے اختیار میں ہو بلکہ محمود فاعل مختار ہو عام ازیں ہے کہ جس وصف پر حمد کررہے ہیں وہ اس حمد میں مختار ہو یا نہ ہو۔ اسی لئے اللہ تعالی کی اوصاف سبعہ علم، قدرت، اور حیات وغیرہ میں اختلاف ہے کہ یہ اوصاف اختیاری ہیں یا اضطراری۔ قائلین اضطرار یہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ تعالی کی حمد اس کے اوصاف سبعہ پر کرے مثلا کہے کہ اللہ تعالی علیم یا قدیر ہے تو پھر یہ حمد تو نہ ہوگی کیونکہ یہ جمیل اختیاری تو نہیں ہے اسکا وہ یہی جواب دیتے ہیں کہ جمیل اختیاری کا مطلب یہ ہے کہ محمود فاعل مختار ہو عام ازیں کہ وہ وصف جمیل میں مختار ہو یا نہ ہو۔ جیسے زید حسین کہ یہاں زید کے حسن پر حمد تو ہے لیکن حسن زید کے اختیار میں نہیں ہے۔ اسکے بعد شارح نے سواء تعلق بالنعمة او بغیرھا کہا ہے تو اس میں سواء خبر مقدم ہے اور تعلق بالنعمة او بغیرھا مبتدا مؤخر ہے اور تعلق متعلق کو مصدر کی تاویل میں کرتے ہیں تو لھذا اصل عبارت یوں بن جائے گی۔

تعلق الحمد بالنعمة او بغیرھا مستو۔ یعنی تعلق پکڑنا حمد کا برابر ہے کہ نعمت کے ساتھ ہو یا غیر نعمت کے ساتھ۔ جسطرح قرآن میں آیا ہے سواء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم۔ یہاں پر ترکیب اسی طرح کی جاتی ہے کہ سواء خبر مقدم جبکہ مابعد مصدر کی تاویل میں ہو کر مبتدا موخر ہے۔ اصل میں یوں تھا انذارک ایاھم وعدم انذارک ایاھم مستو یعنی آپ کا ان کو ڈرانا اور نہ ڈرانا ان کیلئے برابر ہے۔

والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان فمورد الحمد لايكون الا اللسان و متعلقه يكون النعمة وغيرها ومتعلق الشكر لايكون الا النعمة و مورده يكون اللسان وغيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس

ترجمہ وتشریح: یہاں سے شارح شکر کی تعریف کرتا ہے کیونکہ شکر حمد کا ادنی فرد ہے تو اعلی کی تعریف تب کامل سمجھ آتی ہے جب اس کے ادنی کی تعریف سمجھ آجائے اگر کوئی اعتراض کرے کہ مدح بھی حمد کے مناسب اور حمد کا فرد ہے تو اس کی تعریف شارح نے کیوں نہیں کی تو جوابا کہا جائے گا کہ ہوسکتا ہے شارح نے جاراللہ زمخشری کے مذہب پر عمل کیا ہو کیونکہ اس

کے نزدیک حمد اور مدح ایک چیز نہیں۔اور شکر ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم سے خبر دیتا ہے برابر ہے کہ وہ فعل زبان کے ساتھ ہو یا دل کے ساتھ ہو یا اعضاء و جوارح سے ہو۔تفصیل بالا مثلہ شکر زبان سے ہو جیسے کہ آپ نے کسی کو کچھ نقدی دی تو اس نے زبان سے کہا انت سخی تو یہ شکر زبان سے ہے۔اگر اس نے زبان سے تو کچھ نہیں کہا لیکن دل سے اچھا جانا تو یہ شکر دل سے ہے اسی طرح اگر اس نے زبان سے تو کچھ نہیں کہا لیکن ہاتھ یا سر وغیرہ سے اشارہ کر دیا تو یہ شکر ارکان سے ہے۔

سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان کی نحوی ترکیب یوں ہے کہ سواء خبر مقدم ہے اور کان باللسان الخ مصدر کی تاویل میں ہو کر مبتدا موخر اصل میں عبارت یوں ہوگی کون الفعل باللسان او بالجنان او بالارکان مستو کہ فعل کا زبان، دل یا پھر ارکان سے ہونا برابر ہے۔فمورد الحمد الخ اس فا میں دو احتمال ہیں۔فا تفریعہ ہے یا پھر فصیحہ فا تفریعہ وہ ہوتی ہے جسکے مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہو جسطرح کہ یہاں ہے۔ اور فا فصیحہ وہ ہوتی ہے جو شرط محذوف کی جزا بنے تو اس صورت میں اصل عبارت اس طرح ہوگی اذا کان کذا فمورد الحمد یعنی جب ہم نے حمد اور شکر کی یہ تعریف کی تو حمد کا مورد صرف زبان ہوگا۔حمد اور شکر کا ایک ایک مورد اور ایک ایک متعلق (بالفتح) ہے۔مورد کا معنی جائے صدور ہے۔یعنی حمد اور شکر کے صادر ہونے کی جگہ۔حمد کے متعلق (بالفتح) کا مطلب ہے کہ جس کے مقابلے میں حمد اور شکر ہے تو حمد کا مورد زبان ہے کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے جبکہ حمد کا متعلق نعمت بھی ہے اور غیر نعمت بھی۔ شکر کا متعلق نعمت ہے اور شکر کا مورد عام ہے کہ زبان بھی ہو سکتا ہے دل اور ارکان سے بھی۔تو نتیجہ یہ نکلا کہ حمد مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے جبکہ شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے ۔لہذا حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب دو چیزیں ہوں اور ایک ان میں سے دوسری کی نسبت سے ایک لحاظ سے عام ہو اور دوسرے لحاظ سے خاص اور دوسری چیز پہلی کی نسبت سے ایک لحاظ سے عام ہو اور دوسرے لحاظ سے خاص ہو لیکن اس طرح کہ پہلی چیز جس لحاظ خاص ہے تو دوسری چیز اس لحاظ سے عام ہو اور پہلی چیز جس لحاظ سے عام ہو دوسری اسی لحاظ سے خاص ہو تو انکے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تو یہاں پر اسی طرح ہے کہ حمد مورد کے لحاظ خاص ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے۔اور شکر مورد کے لحاظ سے عام ہے اور متعلق کے اعتبار سے خاص ہے اور حمد متعلق کے اعتبار سے عام ہے۔

جبکہ شکر متعلق کے اعتبار خاص ہے۔تو ان کے درمیان بھی نسبت وعموم خصوص من وجہ کی ہوگی۔ جہاں پر عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں پر ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔مادہ اجتماعی تو یہ ہے کہ حمد اور شکر کبھی اکھٹے پائے جاتے ہیں اور ایک مادہ افتراقی یہ ہے کہ حمد ہو اور شکر نہ ہو اور دوسرا مادہ افتراقی یہ ہے کہ کبھی شکر ہوگا

اور حمد نہ ہوگی۔ مادہ اجتماعی کی مثال کہ حمد اور شکر اکٹھے پائے جائیں کہ آپ کو کسی نے کچھ نقدی دی تو آپ نے جواباً کہا انت سخی کہ تو سخی ہے تو اس میں حمد بھی ہے اور شکر بھی۔ حمد اسلئے ہے کیوں کہ زبان کے ساتھ ہے اور شکر اسلئے ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں نعمت بھی ہے۔ حمد ہو اور شکر نہ ہو جیسے آپ نے کسی کو کہا انت عالم اس میں حمد تو ہے کیونکہ زبان کے ساتھ ہے اور شکر نہیں کیونکہ اس کے مقابلے نعمت نہیں ہے۔ شکر ہو اور حمد نہ ہو جیسے آپ کو کسی نے کچھ نقدی دی تو آپ نے زبان سے تو کچھ نہیں کہا لیکن ہاتھ سے اسے سلام کیا یا سر سے کوئی اشارہ کیا تو یہ شکر ہے لیکن حمد نہیں ہے کیونکہ یہ نعمت کے مقابلے میں ہے جبکہ حمد نہیں کیونکہ حمد تو زبان سے ہوتی ہے۔

الله هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد و العدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات وتقديم الحمد باعتبار انه اهم نظرا الى كون المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف فی تقديم الفعل فی قوله تعالىٰ اقرأ باسم ربك على ما سيجئ وان كان ذكر الله اهم نظرا الى ذاته على ما انعم اى على انعامه

ترجمه وتشريح: تو یہاں تک شارح نے موضوع کا ذکر فرمایا اس کے بعد محمول کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا اللہ تعالی اس ذات کا نام ہے جو واجب الوجود ہے اور ایسی ذات جو کہ تمام تعاریف کا مستحق ہے۔ اسم جلالت (اللہ) میں علامہ بیضاوی اور علامہ تفتازانی کا اختلاف ہے۔ علامہ بیضاوی کہتا ہے کہ وضع کے اعتبار سے صفت کا صیغہ ہے اور یہ وضع کلی ہے اور وضع کے اعتبار اس میں کثرت جائز ہے لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے واجب الوجود ذات سے مختص ہو گیا ہے جیسے ابن عباس ہر عباس کے لڑکے کو کہا جا سکتا ہیں لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کے ساتھ خاص ہو گیا ہے۔ جہاں بھی احادیث کی کتابوں میں ابن عباس آتا ہے اس سے مراد حضرت عبداللہ بن عباس ہوتے ہیں۔ اور علامہ تفتازانی کہتا ہے کہ وضع کے اعتبار جزئی حقیقی، علم ہے اس میں تکثر جائز نہیں بلکہ محال ہے۔ شارح چونکہ علامہ تفتازانی ہے اسلئے هو اسم کہہ کر اپنے مذہب مختار کی طرف اشارہ فرما دیا کہ اللہ ایسی واجب الوجود ذات کا نام ہے جو کہ تمام تعاریف کا مستحق ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے اسم کہہ کر اپنے مذہب مختار کے طرف اشارہ کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اسم فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اور اسم صیغہ صفت کے مقابلہ میں بھی آتا ہے وغیرہ وغیرہ اسکا جواب یہ ہے کہ اسم کی تین حالتیں ہیں کہ اسم کبھی فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلہ میں اور اسم بعض اوقات کنیت اور لقب کے مقابلہ میں بھی ہوتا ہے۔ تو

پہلی حالت میں عام ہے جبکہ دوسری یعنی جب اسم صفت کے مقابلہ میں ہوتو خاص ہے جبکہ تیسری حالت یعنی جب اسم لقب اور کنیت کے مقابلہ میں ہوتو اخص الخاص ہوتا ہے یہاں پر یہی تیسری حالت مراد ہے جو کہ علم ہوتا ہے لہذا اپنے مختار کی طرف اشارہ کرنا صحیح ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح والعدول الی الجملة الاسمیة سے جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے حمد جملہ اسمیہ کے ساتھ کیوں کی ہے جملہ فعلیہ ماضیہ یا جملہ فعلیہ مضارعیہ کے ساتھ کیوں نہیں کی تو ماتن نے حمد جملہ اسمیہ کے ساتھ اس لئے کی ہے کہ جملہ فعلیہ ماضیہ تو حدوث پر دلالت کرتا ہے اس میں کمال نہیں ہے اور جملہ فعلیہ مضارعیہ دوام مع التجدد اور کسی شیء کے پے در پے بالتعاقب پر دلالت کرتا ہے یعنی کہ ہمیشگی ہو لیکن درمیان میں انقطاع بھی آ جائے۔ اور اللہ تعالی کی حمد ایسی ہونی چاہئے جو ہمیشہ ہو اور اس میں انقطاع بھی نہ ہو اور یہ وہ وجہ ہے جس کے سبب ماتن نے جملہ اسمیہ سے حمد کی ہے کیونکہ جملہ اسمیہ دوام ثباتی پر دلالت کرتا ہے کہ درمیان میں انقطاع نہ آئے۔ تو یہ حمد بندوں کی حمد کو بھی شامل ہوگی اور اللہ تعالی نے جو اپنی حمد کی ہے اور اپنے نیک بندوں کی جو حمد کی ہے اس کو بھی شامل ہوگی اور دوسری بات یہ ہے کہ شارح نے والعدول کہکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ وہ جملہ اسمیہ دوام ثباتی پر دلالت کرتا ہے جو جملہ فعلیہ کو تبدیل کر کے کر جملہ اسمیہ بنایا جائے جو پہلے سے جملہ اسمیہ ہو وہ دوام ثباتی پر دلالت نہیں کرتا جیسے زید قائم کہ یہ دوام ثباتی پر دلالت نہیں کرتا اور الحمد للہ دوام ثباتی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ اصل میں حمدت اللہ حمدا تھا پھر جملہ فعلیہ کو تبدیل کر کے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہے جیسا کہ سلام علیک کہ یہ دوام ثباتی پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ اصل میں سلمت سلاما علیک تھا پھر جملہ فعلیہ کو تبدیل کر کے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہے پھر ایک اعتراض ہوتا ہے تو شارح نے ان کا وتقدیم الحمد الخ سے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اسم جلالت (اللہ) ذات پر دلالت کرتا ہے اور حمد وصف پر دلالت کرتی ہے اور ذات وصف سے پہلے ہوا کرتی ہے تو ماتن کو للہ الحمد کہنا چاہئے تھا الحمد للہ کیوں کہا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ درست ہے کہ اسم جلالت (اللہ) ذات پر دلالت کرتا ہے اور حمد وصف پر لیکن جو آدمی فصیح اور بلیغ ہوتا ہے وہ مقام اور حال کی رعایت کرتا ہے امور ذاتیہ کی طرف خیال نہیں کرتا تو یہاں پر چونکہ مقام حمد ہے اس لئے الحمد کو اسم جلالت (اللہ) پر مقدم کیا ہے۔ اس کی ایک مثال شارح قرآن پاک سے دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اقراء باسم ربک فرمایا ہے اقراء قرائت پر دلالت کرتا ہے جو کہ وصف ہے اور باسم ربک ذات پر دلالت کرتا ہے اس مقام پر صاحب کشاف نے بیان کیا ہے کہ فصیح اور بلیغ آدمی مقام اور حال کی رعایت کرتا ہے امور

ذاتیہ کی طرف خیال نہیں کرتا چونکہ یہ مقام مقام قرات تھا اور یہ قرآن پاک کی پہلی وحی ہے اس لئے اللہ تعالی نے اقرء کو باسم ربک پر مقدم فرمایا ہے۔

علی ما انعم ای علی انعامه الخ علی ما انعم ترکیب میں یا تو اسکے متعلق ہے جس کے متعلق للہ ہے یا پھر علی ما انعم الحمد کی خبر ثانی ہے۔اور ما انعم کی ما میں دو احتمال ہیں کہ یا تو یہ موصولہ ہے یا مصدریہ تو شارح نے علی انعامه کہکر بتادیا کہ یہ مصدریہ ہے نہ کہ موصولہ۔ ما مصدریہ فعل کو مصدر کی تاویل میں کر دیتا ہے اور مصدر کی تاویل میں کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کا مصدر نکالکر اس کو اسکے فاعل یا مفعول کی طرف مضاف کر دینا تو انعم کا مصدر ہے انعام تو انعام کو انعم کے فاعل (ہ) کی طرف مضاف کر دیا گیا۔ایک اعتراض ہوتا ہے کہ ما کو مصدریہ بناتے ہو موصولہ کیوں نہیں بناتے حالانکہ اصل یہ ہے کہ افعال پر جو ما داخل ہوتا ہے وہ موصولہ ہوتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ما کو موصولہ بنایا جائے تو پھر لفظا اور معنی دونوں طرح کی خرابی لازم آتی ہے۔لفظا خرابی تو یہ آتی ہے کہ ما کا صلہ ہوگا اور صلہ سے موصول کی طرف عائد کا ہونا ضروری ہے وہ محذوف نکالنا پڑے گا جو کہ خلاف اصل ہے۔نیز عائد محذوف نکالنے کی صورت میں مذکورۃ بالا خرابی (ارتکاب خلاف اصل) کے ساتھ ساتھ دیگر خرابی بھی لازم آتی ہے۔

کیونکہ اسکے بعد شارح نے کہا ہے علم من البیان مالم نعلم تو علم کا انعم پر عطف ہے

اور یہ قاعدہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کا حکم ایک ہوتا ہے لہذا جب انعم ما کا صلہ ہے تو پھر علم بھی ما کا صلہ ہوگا اور یہاں پر عائد محذوف نکالا جائیگا پھر عبارت یوں بن جائیگی علم بہ اور یہاں پر محذوف نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ علم کا مفعول مالم نعلم مذکور ہے۔لہذا اگر ما کو موصولہ بنایا جائے تو اگر چہ انعم میں خرابی لازم نہیں آتی لیکن علم میں خرابی لازم آتی ہے۔اور معنی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ اگر ما کو موصولہ بنایا جائے تو معنی ہوگا کہ حمد ثابت ہے اوپر اس چیز کے کہ جس کے ساتھ اللہ تعالی نے انعام کیا اور اگر ما مصدریہ ہو تو معنی ہوگا کہ حمد ثابت ہے اوپر انعام کرنے والے یعنی اللہ تعالی کیلئے۔انعام اللہ تعالی کا فعل ہے اور نعمت اللہ تعالی کے انعام پر مترتب ہوتی ہے اور اگر ما موصولہ بنایا جائے تو حمد اللہ تعالی کے فعل (انعام) پر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالی کے فعل پر جو چیز مترتب ہوتی ہے اس پر ہوگی اور اگر ما مصدریہ بنایا جائے تو پھر حمد اللہ تعالی کے نفس فعل (انعام) پر ہوگی تو حمد اللہ تعالی کے نفس فعل پر کرنا اچھا ہے بہ نسبت اس کے کہ حمد کی جائے اس چیز پر جو فعل پر مترتب ہے اس لئے شارح نے ما کو مصدریہ بنایا ہے نہ کہ موصولہ۔ایک اعتراض ہوتا ہے شارح نے

ولم يتعرض للمنعم به ايهاما لقصور العبارة عن الاحاطة به ولئلا يتوهم اختصاصه بشئ دون شئ وعلم من عطف الخاص على العام رعاية لبراعة الاستهلال وتنبيها على فضيلة نعمة البيان من البيان بيان لقوله مالم نعلم قدم رعاية للسجع والبيان هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير

ترجمه وتشریح: اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے منعم بہ (نعمتیں) ذکر کیوں نہیں کیا یعنی اس طرح کہتا علی السمع والبصر وغیرھا اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے اللہ تعالے کی نعمتیں ذکر نہیں کیں۔ کیوں کہ اگر کرتا تو پھر جمیع کو ذکر کرتا یا بعض کو۔ اللہ تعالی کی جمیع نعمتوں کو ذکر کرنے سے تو ہم قاصر ہیں کیونکہ وہ احاطے سے باہر ہیں اور اس بارے میں اللہ تعالی ارشاد گرامی ہے۔ وان تعدوا نعمة الله لا تحصوھا اور اگر بعض نعمتوں کو ذکر کرتا تو پھر اختصاص کا وہم پڑتا۔ اختصاص کے دو مطلب ہیں ایک تو یہ ہے کہ اللہ تعالی کی صرف یہی بعض نعمتیں ہیں اور نعمتیں ہی نہیں ہیں حالانکہ یہ خلاف حقیقت ہے۔ اختصاص دوسرا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی ان بعض نعمتوں کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے اور دیگر نعمتوں کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہی نہیں ہے اسی اعتراض کا شارح نے ولم یتعرض والی عبارت سے جواب دیا ہے جس کی تفصیل ابھی گزری ہے۔ نیز یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوجاتا ہے کہ ماتن نے جمیع نعمتوں کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ احاطے سے باہر ہیں یہ بات درست ہے لیکن جمیع نعمتوں کا ذکر اجمالاً کر دیتا کیونکہ وہ ممکن ہے اور وہ احاطے سے بھی باہر نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے کلمہ انعام ذکر کیا ہے اور اس کلمہ میں اجمالی طور پر جمیع نعمتوں کا ذکر آ گیا ہے۔ (ترجمۃ۔ اور نہیں در پے ہوا ماتن واسطے منعم بہ کے واسطے قاصر ہونے عبارت کے احاطے سے ساتھ منعم بہ کے تاکہ وہم نہ کیا جائے اختصاص اسکا ساتھ شئی کے سوائے شئی کے۔)

قولہ اختصاصہ الخ اختصاصہ کی ہ ضمیر میں دو احتمال ہیں کہ یا تو ضمیر کا مرجع حمد ہے یا پھر منعم بہ ہے۔ اگر ہ ضمیر کا مرجع حمد ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی انہیں بعض نعمتوں کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے اور نعمتوں کے اعتبار سے حمد کا مستحق نہیں ہے۔ اور اگر ہ ضمیر کا مرجع منعم بہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی یہیں بعض نعمتیں ہیں اور کوئی نعمتیں نہیں ہیں۔

وعلم من عطف الخاص: ماتن نے کہا تھا وعلم من البیان ما لم نعلم تو علم کا عطف انعم پر ہے پھر ایک

اعتراض ہوتا ہے اور شارح نے من عطف الخاص سے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم کا عطف انعم پر صحیح نہیں کیونکہ تعلیم اور انعام ایک ہی چیز ہے جبکہ معطوف اور معطوف علیہ مغایرت چاہتے ہیں لہذا علم کا عطف انعم پر درست نہیں ہے شارح نے اسکا جواب دیا ہے لیکن جواب سے پہلے ایک تمہید ہے اور وہ یہ ہے بات کو سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ فعل کی ایک علت مصححہ ہوتی ہے اور ایک علت باعثہ ہوتی ہے علت مصححہ یہ ہے کہ یہ فعل کرنا صحیح اور درست ہے تو جو فعل کرنا درست اور صحیح ہوتا ہے اسکے متعلق یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس کو کیا بھی جائے۔ اور علت باعثہ یہ ہوتی ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر برانگیختہ کرے۔ اس مقام پر شارح پہلے علت مصححہ بتاتا ہے کہ تعلیم خاص انعام ہے اور انعام عام انعام ہے اور خاص اور عام ایک دوسرے کے مغائیر ہوتے ہیں لہذا علم کا عطف انعم پر درست ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ علم کا عطف انعم پر درست تو ہے لیکن یہ عطف کیا کیوں ہے یہ کوئی ضروری نہیں جو فعل درست ہو اس کیا بھی جائے تو شارح اسکی علت باعثہ بتاتا ہے کہ ماتن نے علم کا عطف انعم پر براعت استہلال کی رعایت کیلئے کیا ہے۔ اور دوسری علت باعثہ یہ ہے کہ بیان کی نعمت کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ بیان ایک بہترین نعمت ہے۔ اس لئے خاص کا عطف عام پر کیا ہے۔ شارح نے یہاں دو مفعول لہ رعایۃ اور تنبیہا ذکر کئے ہیں ان دو مفعول لہ میں فرق کیا ہے۔ اور ایک اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب بھی دیں گے۔ اعتراض یہ ہے کہ خاص کا عطف عام پر براعت استہلال کی رعایت کیلئے کیا ہے تو اگر خاص کا عطف عام پر نہ بھی کیا جاتا تب بھی براعت استہلال حاصل ہو جاتی یعنی اس طرح کہتا علی ما انعم من البیان مالم نعلم۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ دو قسم پر ہے مفعول لہ بمعنی غایت مترتبہ اور مفعول لہ بمعنی علت باعثہ۔ مفعول لہ بمعنی علت باعثہ یہ ہوتا ہے کہ مفعول لہ پہلے ہوتا ہے اور فعل بعد میں ہوتا ہے۔ جیسے قعدت من الحرب جبنا تو جبن پہلے ہے اور قعود والا فعل بعد میں۔ مفعول لہ بمعنی غایت مترتبہ یہ ہوتا ہے کہ فعل پہلے اور مفعول لہ بعد میں ہوتا ہے جیسے ضربتہ تادیبا تو اس مثال میں ضرب یعنی مار پہلے اور ادب بعد میں آتا ہے۔ تو رعایۃ مفعول لہ بمعنی غایت مترتبہ کے ہے نہ کہ بمعنی علت باعثہ کے جبکہ تنبیہا مفعول لہ بمعنی علت باعثہ کے ہے۔ خاص کا عطف عام پر کہ بیان کی نعمت کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے کیا گیا ہے گویا کہ نعمت تعلیم انعم میں داخل ہی نہیں ہے جیسا کہ قرآن پاک میں آیا ہے تنزل الملائکۃ والروح تو اس آیت میں روح ملائکۃ میں داخل ہے لیکن بعد میں ذکر کر کیا گویا کہ روح ملائکۃ میں شامل ہی نہیں تھا تو نعمت بیان کی فضیلت پر تنبیہ تب ہی ہو سکتی تھی جب علم کا عطف انعم پر کیا جاتا۔ اور دونوں مفعول لہ کا فرق بھی آ گیا کہ رعایۃ مفعول لہ بمعنی غایت مترتبہ کے ہے جبکہ تنبیہا مفعول لہ بمعنی علت باعثہ کے ہے۔

من البیان بیان لقولہ مالم نعلم۔ ماتن نے کہا تھا من البیان مالم نعلم تو شارح نے بیان کہہ کر بتا دیا کہ

من البیان ما کا بیان ہے جو کہ مالم نعلم میں ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح نے وقدم رعایۃ سے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مالم نعلم مبیّن ہے اور من البیان مبین یعنی بیان ہے اور مبین پہلے ہوتا ہے اور مبین بعد میں تو یہاں پر ماتن نے مبین کو مبین پر مقدم کیوں کیا ہے اسکا جواب شارح نے دیا کہ ماتن نے مبین کو مبین پر مقدم سجع کی رعایت کیلئے کیا ہے۔ کہ ماتن نے کہا الحمد للہ علی ماانعم وعلم من البیان مالم نعلم وقف دونوں جگہ میم پر ہے اور اگر مبین کو مقدم کرتا تو عبارت اس طرح بن جاتی الحمد للہ علی ماانعم وعلم مالم نعلم من البیان پھر سجع باقی نہ رہتا اس لئے مبین کو مبین پر مقدم کیا ہے۔ اسکے بعد شارح نے بیان کی تعریف کی ہے کہ ایسا فصیح بولنا جو مافی الضمیر کو ظاہر کرے۔

والصلوة علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب و افضل من اوتی الحکمۃ ھی علم الشرائع وکل کلام وافق الحق وترک فاعل الایتاء لان ھذا الفعل لا یصلح الا للہ وفصل الخطاب ای الخطاب المفصول البین الذی یتبینہ من یخاطب بہ ولا یلتبس علیہ او الخطاب الفاصل بین الحق والباطل

ترجمہ وتشریح: ماتن نے نبی کریم ﷺ پر صلوۃ بھیجی ہے کہ صلوۃ نازل ہو ہمارے سردار وہ ہمارے سردار کون ہیں محمد مصطفے ﷺ ہیں ایسے محمد مصطفے ﷺ جو اچھے ہیں ان لوگوں کے جنہوں نے نطق کیا ہے صواب کے ساتھ اور ایسے محمد مصطفے ﷺ جو ان لوگوں سے افضل ہیں جو حکمت اور فصل خطاب عطا کئے گئے ہیں۔ ماتن نے لفظ حکمت ذکر کیا تھا تو شارح حکمت کی تعریف کرتا ہے کہ حکمت وہ شرائع کا علم ہے۔ اور یہاں پر حکمت کی تعریف یہ ہے کہ وہ کلام جو حق کے موافق ہو۔ کلام کا عطف علم الشرائع پر ہے۔ تو یہ عام کا عطف خاص پر ہوا۔ کیوں کہ ہر کلام جو حق کے موافق ہو ضروری نہیں کہ وہ شریعت کا علم ہو۔ جیسے الکل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنین یہ حق کے تو موافق ہیں لیکن شریعت کا علم تو نہیں ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وترک فاعل الاتیان سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن فعل ایتاء کو مجہول کر کے کیوں لایا ہے اس کے فاعل کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ یوں کہتا و افضل من آتہ اللہ الحکمۃ۔ اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس فعل کا فاعل صرف اور صرف اللہ تعالی ہی ہوتا ہے اور یہ تنبیہ تب ہی ہو سکتی تھی کہ فعل ایتاء کو مجہول ذکر کیا جائے۔ اس لئے ماتن نے فعل مجہول ذکر کیا ہے اور فعل معلوم کو ترک کیا ہے۔ وفصل الخطاب ای الخطاب المفصول فصل الخطاب کا عطف الحکمۃ پر ہے اور یہ فصل کی خطاب کی طرف اضافت صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔ یعنی

اصل عبارت اس طرح ہے الخطاب الفصل۔ تو صفت کا موصوف پر حمل ہوتا ہے لیکن یہاں پر فصل مصدر ہے اور مصدر کا حمل موصوف پر نہیں ہوسکتا۔ لہذا فصل مبنی للفاعل ہوگا یا پھر مبنی للمفعول ہوگا۔ اگر مبنی للمفعول ہو تو پھر عبارت ہوگی الخطاب المفصول معنی یہ ہوگا وہ ظاہر کلام کہ سمجھے اس کو کہ جس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اور نہ ملتبس ہو وہ کلام اس پر۔ اور اگر مبنی للفاعل ہو تو پھر عبارت ہوگی الخطاب الفاصل اس صورت میں معنی ہوگا کہ خطاب جو حق اور باطل کے درمیان فاصل ہوتا ہے۔

وعلى اله اصله اهل ب دليل اهيل خص استعماله في الاشراف و اولى الخطر الاطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب و صحابته الاخيار جمع خير بالتشديد اما بعد هو من الظروف الزمانية المبنية المنقطعة عن الاضافة اى بعد الحمد و الصلوة والعامل فيه اما لنيابتها عن الفعل والاصل مهما يكن من شئ بعد الحمد و الصلوة ومهما ههنا مبتدأ والاسمية لازمة للمبتدأ ويكن بشرط والفاء لا زمة له غالبا فحين تضمنت اما معنى الابتداء والشرط لزمتها الفاء ولصوق الاسم اقامة اللازم مقام الملزوم وابقاء لاثره فى الجملة

ترجمہ وتشریح: چونکہ لفظ آل مشکل تھا اس لئے شارح اسکی وضاحت کرتا ہے کہ اصل میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اصل میں یہ اول تھا اور بعض کہتے ہیں کہ اصل میں یہ اہل تھا۔ تو شارح نے اپنا مختار مذہب بتا دیا کہ میرے نزدیک یہ اصل میں اہل ہے پھر اس پر دلیل بیان فرمائی کیونکہ اسکی تصغیر اہیل آتی ہے۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے اگر اسماء کی اصل معلوم کرنی ہو تو انکی تصغیر نکالی جاتی ہے کیونکہ تصغیر اسماء کو اپنے اصل کی طرف لوٹاتی ہے۔ تو آل کی تصغیر اہیل ہے لھذا معلوم ہوا کہ اصل میں اہل تھا۔ لیکن پھر آل کا استعمال اشراف میں خاص کیا گیا کہ جن کو دینی یا دنیاوی شرافت حاصل ہو۔ اسلئے آل محمد ﷺ کو آل کہتے ہیں کیونکہ ان کو نبی کریم ﷺ کی وجہ سے دینی شرافت حاصل ہے۔ اور آل فرعون اسلئے کہتے ہیں انکو دنیاوی شرافت حاصل ہے۔ اور آل حجام وغیرہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ نہ انکو دینی شرافت حاصل ہے اور نہ ہی ان کو دنیاوی شرافت حاصل ہے۔ اسکے بعد شارح ماتن کے قول الاطہار کو بیان فرماتا ہے کہ اطہار یہ طاھر کی جمع ہے۔ فاعل کی جمع چونکہ افعال کے وزن پر کم آتی ہے اس لئے شارح اسکی مثال بھی بیان فرماتا ہے۔ کہ جیسا کہ صاحب کی جمع اصحاب ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا تھا صحابتہ الاخیار تو شارح کہتا ہے کہ اخیار خیر (بتشدید الیائ) کی جمع ہے نہ کہ خیر (بسکون الیائ) کی جمع ہے۔ کیونکہ جو شکل اور صورت کے اعتبار سے خوب صورت

ہواس کو خیر (بسکون الیاء) کہتے ہیں۔اور جو خصائل و عادات کے لحاظ سے خوب صورت ہو اس کو خیر (بتشدید الیائ) کہتے ہیں۔تو تمام صحابہ کرام علیہم الرضوان شکل اور صورت کے لحاظ سے خوبصورت ہوں نہ ہوں لیکن خصائل و عادات کے لحاظ سے تمام کے تمام خوبصورت ترین تھے۔اس لئے اخیار خیر بالتشدید کی جمع ہے۔

اما بعد ھو من الظروف الخ ماتن نے کہا ہے اما بعد فلما کان الخ بعد کے متعلق جو مشہور بات ہے شارح وہی ذکر کرتا ہے کہ بعد ظروف زمانیہ میں سے ہے اور ان کو غایات بھی کہتے ہیں۔اور یہ بعد مبنی علی الضم ہے المنقطعہ عن الاضافۃ جو شارح نے کہا ہے تو گویا کہ یہ بعد کے مبنی علی الضم ہونے کی دلیل ہے کہ جس وقت ظروف زمانیہ کا مضاف الیہ محذوف ہو اور ارادے میں ہو یعنی نسیا منسیا نہ ہو تو پھر مبنی علی الضم ہوتا ہے۔اصل میں عبارت ہے بعد الحمد و الصلوۃ۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح والعامل فیه سے اسکا جواب دیتا ہے۔اعتراض یہ ہوتا ہے کہ بعد ظرف زمانی ہے اسکی لئے عامل کا ہونا ضروری ہے تو یہاں پر بعد میں کون سا عامل ہے تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ بعد میں عامل اما ہے۔پھر اعتراض ہوتا ہے کہ ظرف میں عامل تو فعل ہوتا ہے اور اما فعل نہیں ہے بلکہ حرف ہے تو پھر یہ بعد میں عمل کس طرح کر سکتا ہے۔اسکا شارح نے جواب دیا کہ ظرف میں عامل فعل ہی ہو یہ ضروری نہیں ہے بلکہ فعل کا قائم مقام بھی ظرف میں عامل ہو سکتا ہے۔اما فعل کے قائم مقام ہے لھذا اما بعد میں عمل کر سکتا ہے۔شارح اما کی اصل بتاتے ہوئے کہتا ہے کہ اما بعد اصل میں ہے مھما یکن من شئی بعد الحمد و الصلوۃ۔مھما مبتدا ہے اور مبتدا کو اسمیۃ لازم ہوتی ہے اور یکن فعل شرط ہے اور فعل شرط کو فالازم ہوتی ہے۔پھر مھما یکن من شئی کو گرا دیتے ہیں اور اما کو اس کی جگہ پر رکھ دیتے ہیں۔تو اما معنی ابتدا کو بھی متضمن ہے اور معنی شرط کو بھی متضمن ہے۔اور معنی ابتدا کو اسمیۃ لازم ہوتی ہے اسلئے اما کے بعد اسم لاتے ہیں اور معنی شرط کو فالازم ہوتی ہے اس لئے اما کے بعد فالاتے ہیں۔اس طرح لازم کو ملزوم کے قائم مقام کر دیتے ہیں۔جس نے ملزوم کا اثر فی الجملہ باقی رہتا ہے۔شارح نے تو کہا ہے والفاء لازمۃ لہ غالبا۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ فعل شرط کو فاء لازم ہوتی ہے۔لازم اور ملزوم کا قاعدہ یہ ہے کہ لازم ملزوم سے جدا نہیں ہو سکتا لہذا فاء فعل شرط سے جدا نہ ہوگی۔اور یہاں شارح نے کہا ہے کہ فا فعل شرط کو اکثر اوقات لازم ہوتی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی فا فعل شرط سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔یعنی ان دو باتوں میں تضاد ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو وجہیں ہیں۔لازم اور وجہ کے اعتبار سے ہے اور غالبا اور وجہ کے اعتبار سے ہے جہاں پر فعل شرط کے جواب میں فا آجائے تو وہاں پر فا فعل شرط کو لازم ہوتی ہے جدا نہیں ہو سکتی تو اس اعتبار سے فاء فعل شرط کو

لازم ہے۔اور جہاں پر فاء فعل شرط کے جواب میں نہ ہو جیسا کہ نحو کی کتابوں میں ہے تو وہاں پر غالبا یعنی اکثر اوقات موجود تو ہوتی ہے لیکن لازم نہیں ہوتی ۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اما معنی ابتدا کو متضمن ہے اور معنی ابتدا کو اسمیۃ لازم ہے اسلئے اما کے بعد اسم لائے ہیں تو مبتدا کو جو اسمیۃ لازم ہے اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس کے بعد اسم لایا جائے بلکہ اسکا مطلب تو یہ ہے کہ مبتدا خود اسم ہونا چاہئے تو لھذا اما خود اسم ہونا چاہئے اس کے بعد اسم لانے کا کیا مطلب۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے جو کہ باطل ہوا کرتی ہے کہ اما حرف ہے اور یہ طاقت سے باہر ہے کہ اسے اسم بنایا جائے تو جو کچھ طاقت میں تھا وہ کر دیا گیا ہے۔ ہماری طاقت میں یہی تھا کہ اما کے بعد اسم لایا جائے تو اما کے بعد اسم لایا گیا ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اما شرط کے معنی کو متضمن ہے اور فاء فعل شرط کو لازم ہے اسلئے اسکے بعد فاء لاتے ہیں تو جب فاء فعل شرط کو لازم ہے جب فعل شرط کو گرا دیا تو پھر لازم یعنی فاء کو ملزوم کی جگہ رکھتے فاء کو بعد کے بعد کیوں رکھتے ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی تکلیف مالا یطاق ہے کہ یہ قدرت سے باہر ہے کہ ایک ہی جگہ اسم بھی لائیں اور فاء بھی۔تو جو کچھ قدرت میں تھا وہ کر دیا۔قدرت میں یہی تھا کہ فاء کو بعد کے بعد لایا جائے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے لا یدرک کلھا لا یترک کلھا کہ جب کسی چیز کو پورا نہ پائے تو اس کو چھوڑا بھی نہ جائے۔تو جب فاء کو ملزوم کی جگہ نہیں رکھ سکتے تھے تو اس کو پوری طرح چھوڑ بھی تو نہیں سکتے تھے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اما کے بعد اسم اور فاء کا ہونا ضروری ہے حالانکہ کلام عرب میں ایسے مواقع موجود ہیں کہ اما کے بعد اسم ہے لیکن فاء نہیں ہے اور ایک جگہ اما کے بعد فاء ہے لیکن اسم نہیں ہے۔ اسکی مثال کہ اما کے بعد اسم ہو اور فاء نہ ہو جیسے اللہ تعالی قرآن پاک میں فرماتا ہے" اما الذین اسودت وجوھھم اکفرتم "تو یہاں پر اما کے بعد اسم تو ہے یعنی الذین لیکن فاء نہیں ہے۔اور اسکی مثال کہ اما کے بعد فاء ہو لیکن اسم نہ ہو جیسے اللہ تبارک وتعالی قرآن پاک میں ارشاد فرماتا ہے" فلما ان کان من المقربین فروح وریحان" تو یہاں پر اما کے بعد فاء ہے لیکن اسم نہیں ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ اما کے بعد اسم اور فاء کا ہونا ضروری ہے اس سے مراد عام ہے کہ وہ اسم اور فاء صراحت مذکور ہوں یا نہ ہوں بلکہ مقدر ہوں۔تو یہاں پر اما کے بعد اسم اور فاء اگر چہ ظاہرا مذکور نہیں ہیں لیکن مقدر تو ہیں کیون کہ" اما الذین اسودت وجوھھم اکفرتم "اصل میں اما الذین اسودت وجوھھم فیقال لھم اکفرتم تھا۔اور اسی طرح "فلما ان کان من المقربین فروح وریحان "اصل میں فاما الموت ان کان من القربین فروح وریحان ہے۔تو لھذا اما کے بعد اسم اور فاء ہیں۔اسکے بعد شارح نے کہا ہے اقامۃ لزمتھا کا مفعول لہ ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ مفعول لہ کے منصوب ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ مفعول لہ کا فاعل اور فعل معلل بہ کا

فاعل ایک ہو جبکہ یہاں پر مفعول لہ اور فعل معلل بہ کا فاعل ایک نہیں ہے۔ کیوں کہ لزمتھا کا فاعل تو فاء اور لصوق الاسم ہے جبکہ اقامۃ کا فاعل خود متکلم ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لزمت کو اُلزِمت مجہول کے معنی میں کیا جائے گا تو اس وقت معنی ہوگا کہ لازم کیا گیا ہے اما کو فاء اور لصوق الاسم تو پھر کوئی یہاں پر لازم کرنے والا بھی ہوگا تو وہ متکلم ہے لھذا مفعول لہ اور فعل معلل بہ کا فاعل ایک ہے۔

فلما هو ظرف بمعنى اذ يستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا و معنى كان علم البلاغة هو المعاني والبيان و علم توابعها هو البديع من اجل العلوم قدرا وادقها سرا اذ به اى بعلم البلاغة و توابعها لا بغيره من العلوم كاللغة والنحو والصرف يعرف دقائق العربية واسرار ها فيكون من ادق العلوم سر او يكشف عن وجوه الاعجاز فى نظم القران استارها اى به يعرف ان القران معجز لكونه فى اعلى مراتب البلاغة لاشتماله على الدقائق والاسرار الخارجة عن طوق البشر

ترجمہ وتشریح: ماتن نے فلما كان علم البلاغة وتوابعها الخ کہا تھا۔ شارح کہتا ہے کہ لما ظرف ہے اور یہ اذ کے معنی میں ہے اور اذ شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے نیز اذ فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے لفظا اور معنی۔ معنی فعل ماضی کا مطلب لام جحد وغیرہ ہے۔ ایک اعتراض ہوتا ہے کہ یہاں پر شارح نے لما کو ظرف اور اذ کے معنی میں کہا ہے جبکہ شارح نے اپنی دوسری کتاب مطول جو کہ مفتاح کی شرح ہے اس میں اس مقام پر کہا ہے کہ لما ظرف ہے اور اذا کے معنی میں ہے تو معلوم ہوا کہ شارح کی عبارتوں میں تعارض ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اذ فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اور اذا فعل مستقبل پر اور لما بھی فعل ماضی پر داخل ہوتا تو صحیح یہ ہے کہ لما اذ کے معنی میں ہے نہ کہ اذا کے معنی میں۔ تو مطول چونکہ اس نے پہلے لکھی تھی تو وہاں پر سہوا لکھا کہ لما ظرف اور اذا کے معنی میں ہے لیکن مختصر المعانی چونکہ بعد میں لکھی تو اس میں فرما دیا کہ لما اذا کے معنی میں نہیں بلکہ اذ کے معنی میں ہے۔

كان علم البلاغة الخ ماتن نے کہا ہے۔ پس جبکہ ہے علم بلاغت اور توابع بلاغت تمام علوم سے بڑھکر مرتبے کے لحاظ سے اور تمام علوم سے دقیق نکتہ کے اعتبار سے۔ شارح کہتا ہے کہ بلاغت وہ معانی اور بیان ہے اور توابع بلاغت وہ علم بدیع ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے كان علم البلاغة وتوابعها اس سے معلوم ہوا کہ علم بلاغت اور علم ہے اور توابع بلاغت اور علم ہے یعنی یہ دو علم ہیں لیکن اسکے بعد ماتن نے اذ بہ کہا ہے اس

میں ہ ضمیر کا مرجع علم بلاغت اور توابع بلاغت ہے تو جب علم بلاغت اور توابع بلاغت دو علم ہیں تو ماتن کو چاہئے تھا تثنیہ کی ضمیر لوٹاتا اذ بہما کہتا اس نے واحد کی ضمیر کیوں لوٹائی ہے شارح نے علم نکالکر جواب دیا کہ توابعہا کا عطف بلاغت پر ہے اور ماقبل والی عبارت ساتھ لگی ہے یعنی علم تو علم بلاغت اور توابع بلاغت ایک ہی علم ہے تو جب ایک علم ہے تو ضمیر مفرد کی لوٹا تا نہ کہ تثنیہ کی۔ ماتن نے یہاں پر دو دعوے کیے ہیں۔ایک دعوی تو یہ ہے کہ علم بلاغت اور توابع بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم سے ہے اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ علم بلاغت اور توابع بلاغت نکتہ کے اعتبار سے ادق ہے۔ ماتن نے ان دو دعووں پر دلیل دی ہے۔دوسرے دعوے پر دلیل پہلے دی ہے اور پہلے دعوے پر دلیل بعد میں دی ہے ۔دوسرا دعوی تو یہ تھا کہ جب کہ ہے علم بلاغت اور توابع بلاغت ادق علوم سے نکتہ کے اعتبار سے تو علم بلاغت اور توابع بلاغت ادق علوم سے نکتہ کے اعتبار سے کیوں ہے تو دلیل اس پر یہ دی ہے کہ اس علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ لغت عربیہ کے دقائق

معلوم کیے جاتیں ہیں اور لغت عربیۃ کے اسرار معلوم کیے جاتے ہیں اور جس علم کے ساتھ لغت عربیہ کے دقایق اور اسرار معلوم کیے جائیں ہیں وہ ادق علوم سے ہوتا ہے نکتہ کے اعتبار سے۔اور علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ بھی لغت عربیہ کے دقائق معلوم کیے جاتے ہیں اور اسرار معلوم کیے جاتے ہیں تو علم بلاغت اور توابع بلاغت ادق علوم سے ہوگا نکتہ کے اعتبار سے۔

اذ بہ یعرف الخ تو اس میں بہ جار مجرور متعلق یعرف کے ہے تو بہ معمول ہے اور یعرف عامل ہے۔ایک اعتراض ہوتا ہے کہ عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں ہوتا ہے تو یہاں پر ماتن نے معمول کو عامل پر مقدم کیوں کیا ہے اذ بہ یعرف کیوں کہا ہے اذ یعرف بہ کہتا اس نے اس طرح کیوں نہیں کہا ہے۔تو اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے معمول کو عامل پر حصر کیلئے مقدم کیا ہے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے **تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر** کہ جس چیز کا مرتبہ موخر ہو اور اس کو مقدم کیا جائے تو وہ حصر کا فائدہ دیتی ہے تو معمول کا مرتبہ مؤخر ہوتا ہے تو جب اس کو مقدم کیا عامل پر تو یہ حصر کا فائدہ دیتا ہے تو معنی ہوگا کہ اس علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ لغت عربیہ کے دقائق اور اسرار معلوم کیے جاتے ہیں کسی اور چیز کے ساتھ لغت عربیہ کے دقائق اور اسرار معلوم نہیں کیے جاتے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ معمول کو عامل پر حصر کیلئے مقدم کیا ہے کہ اس علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ لغت عربیہ کے دقائق اور اسرار معلوم کیے جاتے ہیں تو یہاں پر حصر کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ ایک خالص عربی ہو تو پھر اس کو سلیقہ طبع کے ساتھ لغت عربیہ کے دقائق اور اسرار معلوم ہو جاتے ہیں علم بلاغت اور توابع بلاغت پڑھنے کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی لھذا

حصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسکا جواب شارح نے

لا یضرہ الخ سے دیا ہے کہ حصر دو قسم پر ہوتا ہے حصر حقیقی اور حصر اضافی۔ حصر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ حکم محصور فیہ کے اندر ہو اور جمیع ماعداہ سے نفی ہو۔ اور حصر اضافی یہ ہوتا ہے کہ حکم محصور فیہ کے اندر بند ہو اور جمیع ماعداہ سے نفی نہ ہو بلکہ بعض ما عداہ سے نفی ہو۔ تو یہاں پر حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر اضافی ہے۔ اور حصر اور علوم کے اعتبار سے ہے کہ اس علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ لغت عربیہ کے دقائق اور اسرار معلوم کیے جاتے ہیں نہ کہ کسی اور علم کے ساتھ جیسے صرف نحو وغیرہ لھذا حصر کرنا صحیح ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ علم بلاغت اور توابع بلاغت ادق علوم سے ہے نکتہ کے اعتبار سے کیوں کہ اس علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ لغت عربیہ کی باریکیاں اور رموز معلوم کیے جاتے ہیں۔ تو ادق اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے اندر نفس فعل کے ساتھ کچھ زیادتی معنیٰ ہوتی ہے۔ بیت دقیق اور دقائق دقیقۃ کی جمع ہے یعنی علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ لغت عربیہ کی باریکیاں معلوم کی جاتی ہیں تو پھر علم بلاغت اور توابع بلاغت دقیق علوم سے ہوگا نکتہ کے اعتبار سے نہ کہ ادق علوم سے تو لھذا دلیل دعویٰ کے مطابق نہ ہوئی۔ اسکے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ و اسرار ھاکی ھا ضمیر کا مرجع لغت عربیہ نہیں ہے بلکہ دقائق ہیں تو اس علم بلاغت اور توابع بلاغت سے لغت عربیہ کے دقائق معلوم کیے جاتے ہیں اور دقائق کے اسرار بھی معلوم کیے جاتے ہیں تو دقائق کے اسرار یہ زیادتی معنیٰ ہے لھذا دلیل دعویٰ کے مطابق ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اسرارھا کی ھا ضمیر کا مرجع عربیہ ہے۔ اور عربیہ خود ادق ہے تو جب معلوم ادق ہے تو اس کا علم بھی ادق علوم سے ہوگا لھذا دلیل دعویٰ کے مطابق ہے۔ یہاں سے پہلے دعویٰ پر دلیل دیتا ہے۔ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ علم بلاغت اور توابع بلاغت اجل علوم سے ہے۔ تو علم بلاغت اور توابع بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم سے کیوں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ قرآن پاک کا معجز ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور جس علم کے ساتھ قرآن پاک کا معجز ہونا معلوم ہو وہ مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم سے ہوتا ہے تو علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ بھی چونکہ قرآن پاک معجز ہونا معلوم ہوتا ہے پس علم بلاغت اور توابع بلاغت مرتبہ کے اعتبار اجل علوم سے ہوگا۔ ماتن کی عبارت کا آسان فہم ترجمہ اس طرح ہوگا کہ اور اسی کے ساتھ ہٹائے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے نظم قرآنی میں اسکے پردے۔ تو شارح ای بہ الخ کے ساتھ اس عبارت کی تفسیر کرتا ہے کہ اس علم بلاغت اور توابع بلاغت کے ساتھ پہچانا جاتا ہے کہ بے شک قرآن پاک معجز ہے۔ لکونہ سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ قرآن پاک معجز کیوں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ قرآن پاک معجز اسلئے ہے کہ قرآن پاک بلاغت کے اعلیٰ مرتبے میں ہے۔ لاشتمالہ الخ سے شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ قرآن پاک بلاغت کے اعلیٰ مرتبے پر کیوں ہے۔ تو شارح کہتا

ہے کہ قرآن پاک بلاغت کے اعلیٰ مرتبے میں اسلئے ہے کہ قرآن پاک مشتمل ہے ایسے دقائق اور اسرار پر جو قدرت بشریہ سے خارج ہیں اسلئے قرآن پاک بلاغت کے اعلیٰ مرتبے پر ہے۔

وهذا وسيلة الى تصديق النبى عليه السلام وهو وسيلة الى الفوز بجميع السعادات فيكون من اجل العلوم لكون معلومه وغايته من اجل المعلومات والغايات و تشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المخجبه تحت الاستار استعارة بالكناية واثبات الاستارلها تخييلية وذكر الوجوه ايهام او تشبيه الاعجاز بالصور الحسنة استعارة بالكناية واثبات الوجوه له تخييلية وذكر الاستار ترشيح و نظم القران تاليف كلماته مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل لا تواليها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق

ترجمه وتشریح: شارح یہ بتاتا ہے کہ قرآن پاک کے معجز ہونے کی معرفت کا فائدہ کیا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ قرآن پاک معجز ہونے کی معرفت کا فائدہ یہ ہے کہ یہ وسیلہ ہے تصدیق نبی کریم ﷺ کی طرف۔ کہ جو قرآن پاک کا معجز ہونا پہچان لے تو پھر نبی کریم ﷺ کی تصدیق کر لیتا ہے۔ اور نبی کریم ﷺ کی تصدیق کرنا یہ وسیلہ ہے جمیع سعادات دنیاوی اور اخروی کامیابی کا پس علم بلاغت اور توابع بلاغت اجل علوم سے ہوگا۔ کیوں کہ اس کا معلوم (قرآن پاک کا معجز ہونا) اور اسکی غایت اجل معلومات اور غایات سے ہے تو جب معلوم اور غایت اجل معلومات اور غایت سے ہے تو پھر اس کا علم بھی اجل علوم سے ہوگا۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے وتشبیہ الاعجاز الخ شارح نے دو جواب دیے ہیں۔ اعتراض یہ ہے وجوہ وجہ کی جمع ہے اور وجہ کا ایک معنی قریب ہے اور ایک معنی بعید۔ وجہ کا قریبی معنی ہے چہرہ، اور وجہ کا معنی بعید ہے طرز اور طریقہ۔ اور یہاں وجہ کا نہ تو معنی قریب مراد لے سکتے ہو اور نہ معنی بعید۔ کیوں کہ اگر وجہ کا قریب معنی مراد ہو تو پھر معنی ہوگا کہ کھولے جاتے ہیں اعجاز کے چہروں سے اعجاز کے تو چہرے نہیں ہوتے۔ اور اگر بعید معنی مراد ہو تو پھر وجوہ کی اضافت اعجاز کی طرف صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ پھر معنی ہوگا اور کھولے جاتے ہیں اعجاز کے طرز و طریقے یہ تو درست ہے کہ اعجاز کے طرز و طریقے تو ہوتے ہیں لیکن آگے ماتن نے کہا ہے واستارھا تو ھا ضمیر کا مرجع وجوہ ہے تو پھر معنی ہوگا کہ کھولے جاتے ہیں پردے طرز و طریقے کے تو طرز و طریقے کے تو کوئی پردے نہیں ہوتے لهذا معلوم ہوا کہ نہ وجوہ کا معنی قریب مراد لے سکتے ہیں اور نہ معنی بعید تو شارح

نے وتشبیہ الاعجاز الخ سے پہلا جواب دیا ہے۔اور جواب سے پہلے ایک تمہید ہے۔وہ یہ ہے کہ لفظ کا استعمال یا تو اپنے معنی موضوع لہ میں ہوتا ہے یا غیر معنی موضوع لہ میں ہوتا ہے۔اگر لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔اور اگر لفظ کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔تو معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان کوئی علاقہ تو ضرور ہوتا ہے تو پھر دیکھیں گے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے یا غیر تشبیہ کا۔اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ غیر تشبیہ کا ہے تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔اور اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کو مجاز مستعار کہتے ہیں اور اس کو استعارہ بھی کہتے ہیں۔اور استعارہ کے اندر یہ ضروری ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کو اکٹھے ذکر نہیں کرتے یا مشبہ مذکور ہوگا یا مشبہ بہ مذکور ہوگا۔اور ہر صورت میں مراد مشبہ ہی ہوتا ہے۔اور اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو اور مشبہ مذکور ہو اور انتقال مشبہ بہ کی طرف ہو تو اس کو استعارہ مکنیہ کہتے ہیں۔

اور استعارہ کے اندر مشبہ بہ کے لوازمات اور مناسبات کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے تو اگر مشبہ بہ کے لوازمات مذکور ہوں تو اس کو استعارہ مکنیہ تخیلیہ کہتے ہیں اور اگر مشبہ بہ کے مناسبات مذکور ہوں تو اس کو استعارہ مکنیہ ترشیحیہ کہتے ہیں اور اگر مشبہ بہ کے مناسبات اور لوازمات دونوں مذکور ہوں تو اس کو استعارہ مکنیہ تخیلیہ ترشیحیہ کہتے ہیں۔اور اگر مشبہ بہ مذکور ہو اور مراد مشبہ ہو تو اس کو استعارہ مصرحہ کہتے ہیں۔اور یہاں پر مشبہ کے لوازمات اور مناسبات کا ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہے اگر ذکر کیے جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔تو اگر مشبہ کے لوازمات سے مذکور ہوں تو اس کو استعارہ مصرحہ تخیلیہ کہتے ہیں۔اور اگر مشبہ کے مناسبات سے مذکور ہوں تو اس کو استعارہ مصرحہ ترشیحیہ کہتے ہیں۔اور اگر مشبہ کے لوازمات اور مناسبات دونوں مذکور ہوں تو اس کو استعارہ مصرحہ ترشیحیہ کہتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے یہاں پر مجاز اختیار کیا ہے کہ وجوہ اعجاز کو تشبیہ دی ہے ان چیزوں کے ساتھ جو پردوں کے نیچے چھپی ہوئی ہیں۔تو اعجاز مشبہ ہے اور پردوں کے نیچے جو چیزیں چھپی ہوئی ہیں وہ مشبہ بہ ہے۔اور وجہ شبہ مرغوبیت ہے۔تو ذکر مشبہ کا ہے اور انتقال مشبہ بہ کی طرف ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔اور پردے یہ ان چیزوں کے لوازمات سے ہیں جو چیزیں پردوں کے نیچے ہوتی ہیں کیوں کہ پردے ان کو لازم ہیں تو یہ استعارہ مکنیہ تخیلیہ ہوا تو ماتن نے یہاں پر استعارہ مکنیہ تخیلیہ اختیار کیا ہے۔یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وذکر الوجوہ ایھام سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے وجوہ کو ذکر کیوں کیا ہے اس طرح عبارت ذکر کرتا ویکشف عن الاعجاز فی نظم القرآن استارھا تو اس طرح اس نے کیوں نہیں ذکر کیا۔اسکا شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے جو وجوہ کو ذکر کیا ہے تو یہاں پر اس نے صنعت ایھام کو اختیار کیا ہے۔صنعت ایھام یہ ہے کہ ایک لفظ ہو اسکے دو معنی ہوں

ایک معنیٰ قریب ہو اور ایک معنیٰ بعید ہو تو متکلم اس لفظ سے معنیٰ بعید مراد لے اور مخاطب اس سے معنیٰ قریب مراد لے۔ اور اس صنعت ایہام کو صنعت توریہ بھی کہتے ہیں۔ تو وجوہ کے بھی دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ قریب ہے اور ایک معنیٰ بعید۔ تو متکلم نے وجوہ سے معنیٰ بعید مراد لیا ہے یعنی طرز و طریقہ اور مخاطب وجوہ سے معنیٰ قریب مراد لیا ہے یعنی چہرہ جسکا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہجرت کر رہے تھے تو جب کفار کے پاس پہنچے تو کفار نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا من معک کہ تیرے ساتھ کون ہے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا رجل یھدینی سبیلا کہ میرے ساتھ ایک آدمی ہے جو مجھے راستے کی ھدایت کرتا ہے تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو یھدینی سبیلا سے بعید والا معنیٰ مراد لیا ہے کہ وہ مجھے اسلام کے راستے کی ھدایت کرتا ہے اور کفار نے قریب والا معنیٰ مراد لیا۔ کہ شاید حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ راستہ بھول گیا ہے اور وہ ان کو راستہ بتا رہا ہے۔ او تشبیہ الاعجاز الخ سے شارح اس پہلے اعتراض کا دوسرا جواب دیتا ہے کہ ماتن نے اعجاز کو تشبیہ دی ہے صور حسنہ کے ساتھ اور وجہ شبہ میلان نفس ہے کہ جس طرح صور حسنہ کی طرف نفس میلان کرتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی نفس میلان کرتا ہے۔ تو اعجاز مشبہ ہے اور صور حسنہ یہ مشبہ بہ ہے تو ذکر مشبہ کا ہے اور انتقال مشبہ بہ کی طرف ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ اور وجوہ یہ صور حسنہ کے لوازمات سے ہے کیوں کہ صور حسنہ کو چہرے لازم ہوتے ہیں تو وجوہ کو ذکر کرنا یہ استعارہ مکنیہ تخلیلیہ ہوا۔ اور پردے یہ صور حسنہ کے مناسبات سے ہیں کیوں کہ صور حسنہ کو پردے کوئی لازم نہیں ہیں تو پردوں کو ذکر کرنا یہ استعارہ مکنیہ تخییلیہ ترشیحیہ ہوا۔ یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے ونظم القرآن تالیف الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے فی نظم القرآن کیوں کہا ہے فی لفظ القرآن کیوں نہیں کہا۔ نظم کو ذکر کیا ہے لفظ کو ذکر کیوں نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے نظم کو اس لئے ذکر کیا ہے اور لفظ کو ذکر نہیں کیا کہ نظم کا معنیٰ ہے کہ کلمات کو مرکب کرنا اس حال میں کہ وہ کلمات مرتبۃ المعانی ہوں مترتبۃ المعانی کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پر منکر ہو وہاں پر تاکید لائی جائے اور جہاں پر منکر نہ ہو وہاں پر تاکید نہ لائی جائے اور جہاں پر مسند الیہ کے مقدم ہونے کی ضرورت ہو وہاں پر مقدم کیا جائے اور جہاں مؤخر ہونے کی ضرورت ہو وہاں پر مؤخر کیا جائے اور ملزوم پہلے ہو اور لازم بعد میں ہو اور سبب پہلے ہو اور مسبب بعد میں ہو متناسقہ دلالت ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پر دلالت مطابقی کی ضرورت ہو وہاں پر دلالت مطابقی لائی جائے جہاں پر دلالت تضمنی کی ضرورت ہو وہاں پر دلالت تضمنی لائی جائے اور جہاں پر دلالت التزامی کی ضرورت ہو وہاں پر دلالت التزامی لائی جائے۔ اور لفظ کا معنیٰ ہے کہ بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانا کہ جسطرح

اتفاق پڑے۔ تو قرآن پاک تو اس طرح نہیں ہے کہ بعض کلمات کو بعض کلمات سے ملانا کہ جس طرح اتفاق پڑے بلکہ قرآن پاک تو اس طرح ہے کہ جہاں پر منکر نہیں وہاں پر تاکید نہیں ہے اور جہاں پر منکر ہے وہاں پر تاکید ہے وغیرہ اسلئے نظم القرآن کہا ہے اور لفظ القرآن نہیں کہا اور مناسب بھی یہی تھا۔

وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذى صنفه الفاضل العلامة ابو يعقوب يوسف السكاكى تغمده الله بغفرانه اعظم ما صنف فيه اى فى علم البلاغه و توابعها من الكتب المشهورة بيان لما صنف نفعا تمييز من اعظم لكونه اى القسم الثالث احسنها اى احسن الكتب المشهورة ترتيبا هو وضع كل شئ فى مرتبته ولكونه اتمها تحرير اهو تهذيب الكلام و اكثرها اى اكثر الكتب للاصول هو متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعا لان معمول المصدر لا يقتدم عليه والحق جواز ذلك فى الظروف لانها مما تكفيه رائحة من الفعل

ترجمہ وتشریح: تو اس کان کا عطف ماقبل والے کان پر ہے پہلے ماتن نے کہا تھا فلما کان علم البلاغة و توابعها من اجل العلوم قدرا وادقها سرا الخ تو یہاں سے ماتن نے کہا ہے اور تھی قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جسکو تصنیف کیا تھا فاضل علامۃ ابو یعقوب یوسف سکا کی نے اللہ تعالی اس کو اپنی مغفرت میں چھپائے۔ مفتاح العلوم ایک کتاب ہے جسکو ابو یعقوب یوسف سکا کی نے لکھا ہے تو اس کتاب کی ابو یعقوب یوسف سکا کی نے تین قسمیں بنائی تھیں۔ تو پہلے دو قسموں کے اندر اور فنون ذکر کئے تھے۔ اور قسم ثالث کے اندر اس نے علم بلاغت اور توابع بلاغت ذکر کئے تھے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ تھی قسم ثالث اعظم اس چیز کی جو تصنیف کی گئی ہیں اس میں یعنی علم بلاغت اور توابع بلاغت میں کتب مشہور سے۔ تو شارح نے بتا دیا کہ من الکتب المشہورۃ یہ بیان ہے ما کا جو ماصنف کے اندر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تھی قسم ثالث اعظم کتب مشہورہ کی جو تصنیف کی گئی ہیں علم بلاغت اور توابع بلاغت میں۔ پھر یہ وہم ہوتا ہے کہ قسم ثالث اعظم کتب مشہورہ کی جو تھی تو قسم ثالث حجم کے لحاظ سے کتب مشہور سے اعظم تھی کہ قسم ثالث بیت ضخیم تھی۔ تو ماتن نے نفعا نکال کر اس وہم کو دور کر دیا۔ کہ قسم ثالث اعظم کتب مشہورہ کی جو تھی نفع کے اعتبار سے۔ کہ قسم ثالث نفع کے اعتبار سے اعظم تھی کتب مشہورہ سے۔ یہاں سے اس پر ماتن نے تین دلیلیں دی ہیں۔ کہ قسم ثالث کتب مشہورہ کی اعظم تھی نفع کے اعتبار سے۔ پہلی دلیل یہ ہے

کہ قسم ثالث اعظم تھی کتب مشہورہ سے نفع کے اعتبار سے اس لئے کہ قسم ثالث احسن تھی کتب مشہورہ کی ترتیب کے لحاظ سے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث اتم تھی کتب مشہورہ سے تحریر کے لحاظ سے اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث اکثر تھی کتب مشہورہ کے قواعد کے جمع ہونے کے اعتبار سے کہ اس قسم ثالث کے اندر قواعد اکثر تھے بنسبت کتب مشہورہ کے۔ تو پہلی دلیل اس نے یہ دی ہے کہ قسم ثالث احسن تھی کتب مشہورہ سے ترتیب کے لحاظ سے۔ تو شارح نے ترتیب کا معنی کیا ہے کہ ترتیب کا معنی ہے رکھنا ہر شئی اپنے اپنے مرتبے میں۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔ کہ فی مرتبتہ میں ہ ضمیر کا مرجع شئی بناتے ہو یا کل اگر ہ ضمیر کا مرجع نہ شئی بنا سکتے ہو اور نہ کل کیوں کہ اگر ہ ضمیر کا مرجع شئی بناؤ تو پھر معنی ہوگا کہ رکھنا ہر شئی کا ایک شئی کے مرتبے میں۔ تو ہر شئی کو ایک شئی کے مرتبے میں کس طرح رکھا جا سکتا ہے۔ اور اگر ہ ضمیر کا مرجع کل بناؤ تو پھر معنی ہوگا رکھنا ہر شئی کا ہر شئی کے مرتبے میں۔ ایک چیز اپنے مرتبے میں بھی ہو اور غیر کے مرتبے میں بھی ہو یہ کس طرح ممکن ہے لھذا ہ ضمیر کا مرجع نہ کل بنایا جا سکتا ہے اور نہ شئی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ہ ضمیر کا مرجع کل بنایا جا سکتا ہے پھر سوال ہوگا کہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ہر شئی کو ہر شئی کے مرتبے میں رکھنا۔ کہ ایک شئی اپنے مرتبے میں بھی ہو اور غیر کے مرتبے میں بھی ہو۔ تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ کل معنی جمع ہے تو ہ ضمیر مضاف الیہ ہے یہ بھی معنا جمع ہوگی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مضاف الیہ جمع ہو تو پھر مضاف کے اندر بھی جمعیت آ جاتی ہے۔ تو مرتبہ بمعنی مراتب کے ہوگا عبارت اس طرح ہوگی وضع کل شئی فی مراتبہ۔ اور جب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ آ جائے تو پھر تقسیم احاد کی ہوتی ہے تو معنی ہوگا رکھنا ہر شئی کا اپنے اپنے مرتبے میں۔ جس طرح کہ استاذ اپنے شاگردوں کو کہے کہ سارے طالب علم کتابیں لائیں۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک طالب علم سارے کتابوں کو اٹھا کر لائیں۔ اور دوسرا بھی ساری کتابوں کو اٹھا کر لائیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر طالب علم اپنی اپنی کتابیں اٹھا کر لائیں۔ دوسری دلیل اس نے یہ دی تھی کہ قسم ثالث اتم تھی کتب مشہورہ کے تحریر کے لحاظ سے۔ تو شارح تحریر کا معنی کرتا ہے کہ تحریر کا معنی ہے تھذیب الکلام۔ کہ کلام کو چھانٹنا۔ کہ حشو و زوائد کو نکالنا اور فائدہ مند کو ذکر کرنا۔ تیسری دلیل اس نے یہ دی تھی کہ قسم ثالث اکثر تھی کتب مشہورہ سے قواعد کے جمع ہونے سے اعتبار سے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور اس کا ایک جواب محققین نے دیا ہے اور ایک جواب شارح خود دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ للاصول جار مجرور کا ہے اور جار مجرور کوئی نہ کوئی متعلق ضرور ہوتا ہے تو یہاں پر للاصول کو جمعا کے متعلق نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ اگر للاصول کو جمعا کے متعلق کریں تو للاصول معمول ہوگا اور جمعا عامل ہوگا۔ اور جمعا ہے مصدر۔ اور مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتا۔ تو اسکا

محققین نے تو جواب یہ دیا تھا۔ کہ للاصول کو جمعا کے متعلق نہیں کرتے جو اس کے بعد ہے بلکہ للاصول کو جمعا محذوف کے متعلق کیا جائے گا اور اسکے بعد جو ہے یہ جمعا اس جمعا محذوف کی تفسیر ہوگا۔ انہوں نے دلیل یہ دی ہے کہ للاصول کو بعد والے جمعا کے متعلق اسلئے نہیں کرتے ہیں کہ اگر بعد والے جمعا کے متعلق کریں تو لازم آئے گا کہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم ہو جائے گا اور مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا۔ والحق الخ سے شارح خود جواب دیتا ہے۔ شارح کہتا ہے یہ جو کہتے ہیں کہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا یہ تو ظرف کے علاوہ ہیں کہ مصدر کا معمول ظرف نہ ہو۔ تو پھر مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا۔ اور اگر مصدر کا معمول ظرف ہو تو پھر مصدر کا معمول مصدر پر مقدم ہوسکتا ہے کیوں کہ ظرف کیلئے فعل کی بو بھی کافی ہوتی ہے۔ فائدہ۔ اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ فعل کی بو کیا ہوتی ہے۔ تو فعل کی بو یہ ہوتی ہے کہ فعل کا معنی ہے حدث۔ زمانہ اور نسبت سے۔ تو حدث فعل کی تیسری جزء ہے اور شئی کی تیسری جزء یہ شئی کی بو ہی ہوتی ہے۔

ولكن كان القسم الثالث غير مصون اى غير محفوظ عن الحشو وهو الزائد المستغنى عنه والتطويل وهو الزائد على اصل المراد بلا فائدة وستعرف الفرق بينهما فى بحث الاطناب والتعقيد وهو كون الكلام مغلقا لا يظهر معناه بسهولة قابلا خبر بعد خبر اى كان قابلا للاختصار لما فيه من التطويل مفتقرا اى محتاجا الى الايضاح لما فيه من التعقيد والى التجريد لما فيه من الحشو

ترجمہ وتشریح: ماتن کی غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے۔ وہم کوئی یہ کرسکتا تھا۔ کہ جب قسم ثالث کے اندر اتنی خوبیاں تھی کہ ترتیب کے لحاظ سے احسن تھی کتب مشہورہ سے اور تحریر کے اعتبار سے اتم تھی کتب مشہورہ سے اور قواعد کے جمع ہونے کے اعتبار سے اکثر تھی کتب مشہورہ سے تو پھر قسم ثالث کی تلخیص کرنے کی کیا ضرورت پڑی تھی۔ تو ماتن نے اس وہم کو دور کیا۔ کہ قسم ثالث کے اندر اتنی خوبیاں تھیں لیکن ساتھ ساتھ قسم ثالث کے اندر کچھ خامیاں بھی تھی۔ یہاں سے قسم ثالث کی خامیاں ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن نے کہا لیکن تھی قسم ثالث غیر محفوظ حشو سے۔ حشو کا معنی شارح نے کردیا کہ وہ کلام جو زائد ہو اور بے پروائی کی گئی ہو اس سے۔ یعنی اس کا کوئی فائدہ نہ ہو۔ اور لیکن تھی قسم ثالث غیر محفوظ تطویل سے تو شارح نے تطویل کا معنی کردیا۔ کہ تطویل کا معنی ہے وہ کلام جو زائد ہو اصل مراد پر بلا فائدہ۔ تو حشو کا معنی بھی ہے جو زائد ہو اصل مراد پر بلا فائدہ اور تطویل کا معنی بھی ہے جو زائد ہو اصل مراد پر بلا فائدہ۔ تو انکے

درمیان فرق کیا ہے۔ تو شارح و ستعرف الفرق الخ کہتا ہے کہ عنقریب تو پہچان لیگا فرق انکے درمیان بحث اطناب میں۔

فائدہ حشو وہ لفظ ہے جو اصل مراد سے زائد ہو با فائدہ ہو یا بے فائدہ اس کا زائد ہونا متعین ہو یا نہ ہو۔ تطویل وہ لفظ ہے جو اصل مراد سے بلا فائدہ زائدہ ہو۔ معلوم ہوا کہ حشو تطویل میں عام خاص کی نسبت ہے کیونکہ تطویل میں بلا فائدہ ہونے کی قید مع اور حشو میں یہ قید نہیں لہذا جو کلام بے فائدہ زائدہ ہوگا اس پر حشو اور تطویل دونوں صادق آئیں گے۔ اور جو کلام با فائدہ زائد ہو اس پر صرف حشو صادق آئے گا نہ کہ تطویل۔ حشو تطویل کا یہ فرق بحیثیت لغت ہے اصطلاح کے اعتبار سے دونوں میں تباین ہے جو بحث اطناب میں آرہی ہے کیونکہ حشو اس زائد لفظ کو کہتے ہیں جس کی زیادتی متعین ہو جیسے واعلم علم الیوم والامس قبلہ ولکنني عن علم ما في غد عمي

میں لفظ قبلہ کا زائد ہونا متعین ہے اور تطویل اس کو کہتے ہیں جس میں لفظ زائد ہو لیکن متعین نہ ہو جیسے و قددت الادیم لراهسیه والفی قولها کذبا و مینا میں کذبا و مینا دونوں کے ایک ہی معنی ہیں اس لئے ان دونوں میں کوئی ایک زائد ہے لیکن متعین نہیں۔ معنی کے لحاظ سے حشو و تطویل میں یہ فرق ہے کبھی مفسد معنی ہوتا ہے جیسے قعنبی کے اس شعر میں لفظ ندی والافضل فیها للشجاعة والندی و صبر الفتی لولا لقاء سعوب اور کبھی مفسد نہیں ہوتا جیسے سعر مذکور واعلم علم الیوم الخ میں لفظ قبل۔

اور لیکن تھی قسم ثالث غیر محفوظ تعقید سے۔ تو شارح نے تعقید کا معنی کر دیا ہے کہ تعقید کا معنی ہے کہ کلام کا مغلق ہونا اس طور پر کہ اس کا معنی آسانی کے ساتھ نہ سمجھا آسکے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا قابلا۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہ قابلا خبر بعد خبر ہے پہلی خبر کان کی ہے غیر مصون اور دوسری خبر ہے قابلا۔ کہ جب تھی قسم ثالث قابل واسطے اختصار کے جو اسمیں ہے یعنی تطویل۔ یعنی قسم ثالث چونکہ غیر محفوظ تھی تطویل سے تو اس لحاظ سے قسم ثالث اختصار کے قابل تھی۔ محتاج تھی طرف ایضاح کے واسطے اس چیز کے جو اسمیں ہے یعنی تعقید۔ یعنی قسم ثالث غیر محفوظ تھی تعقید سے اس لئے یہ قسم ثالث ایضاح کے قابل تھی۔ اور محتاج تھی طرف تجرید کے واسطے اس چیز کے جو اسمیں ہے یعنی حشو۔ کہ قسم ثالث غیر محفوظ تھی حشو سے اسلئے یہ تجرید کے قابل تھی۔

الّفت جواب لما مختصرا یتضمن ما فیه ای فی القسم الثالث من القواعد جمع قاعدة وهے حکم کلی ینطبق علے جمیع جزئیاته لیتعرف احکامها منه کقولنا کل حکم مع منکر یجب توکیده

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے الفت مختصرا متضمن مافیہ۔ کہ میں نے تصنیف کیا مختصر کو یعنی تلخیص المفتاح ایسا مختصر جو متضمن ہے اس چیز کو (یعنی قواعد) جو اس میں ہیں یعنی قسم ثالث میں۔ تو شارح کہتا ہے الفت یہ لما کا جواب ہے۔ ماتن نے ماقبل میں کہا تھا فلما کان علم البلاغت الخ مطلب یہ ہے کہ میں نے مختصر یعنی تلخیص المفتاح کے اندر وہی چیزیں ذکر کی ہیں جو قسم ثالث کے اندر تھیں یعنی قواعد۔ تو قواعد جمع قاعدہ کی ہے تو یہاں سے شارح قاعدہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو منطبق ہوتا ہے اپنے جمیع جزئیات پر۔ اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہونے کا فائدہ کیا ہے تاکہ معلوم ہو سکے اس حکم کلی کے جمیع جزئیات کے احکام جیسے نحاۃ کے ہاں کا قاعدہ کلیۃ ہے کہ کل فاعل مرفوع۔ اسکے جزئیات ہیں۔ ضرب زید عمرا کے اندر جو زید ہے اسکا حکم معلوم کرنا ہے کہ زید پر کیا پڑھا جائے۔ تو یہ حکم اس طرح معلوم کیا جائے کہ زید جو اس قائدہ کلی کی جزی ہے اس کو موضوع بنایا جائے تو جزئی ضرب زید کے اندر زید ہے تو زید کو موضوع بنایا جائے وھو فاعل ہے اور اس قاعدہ کلی کے موضوع کو محمول بنایا جائے یعنی زید فی ضرب زید فاعل تو پھر اس قضیہ کو صغری بنایا جائے اور قاعدہ کلی کو کبری بنایا جائے تو کہا جائے گا زید فی ضرب زید فاعل و کل فاعل مرفوع تو حداوسط گر جائے گی تو نتیجہ آئیگا کہ زید مرفوع۔ کہ زید کو مرفوع پڑھنا ہے۔ اسی طرح علم معانی میں قاعدہ کلیۃ ہے۔ کل حکم مع منکر یجب توکیدہ۔ کہ ہر حکم جو منکر کے ساتھ ہو اسکی تاکید لانی واجب ہے۔ جیسے کسی کے سامنے کہا جائے زید قائم اور اس نے انکار کیا۔ تو زید قائم اس قاعدی کلی کی جزئی ہے تو پھر اسکی تاکید لانی واجب ہے۔ اور اس حکم کو مذکورہ بالا تشریح کے مطابق قائدہ کلیہ سے معلوم کرنا ہے تو پھر اس طرح کہا جائے زید قائم حکم مع منکر۔ وکل حکم مع منکر یجب توکیدہ۔ تو نتیجہ آئے گا زید قائم یجب توکیدہ کہ زید قائم کی تاکید لانی واجب ہے۔

ویشتمل علی ما یحتاج الیه من الامثلة وهی الجزئیات المذکورة لایضاح القواعد و الشواهد وهی الجزئیات المذکورة لاثبات القواعد فهی اخص من الامثلة ولم ال من الالو وهو التقصیر جهدا ای اجتهاد او قد استعمل الالو ههنا متعدیا الی مفعولین و حذف المفعول الاول والمعنی لم امنعك جهدا فی تحقیقه ای المختصر یعنی فی تحقیق ما ذکر فیه من الابحاث و تهذیبه ای تنقیحه و رتبته ای المختصر ترتیبا اقرب تناولا ای اخذا من ترتیبه ای ترتیب السکاکی او القسم الثالث اضافة المصدر الی الفاعل او المفعول به

ترجمہ وتشریح: اور مشتمل ہوان چیزوں پر جنکی طرف وہ محتاج ہو یعنی امثلہ اور شواھد۔ یعنی یہ مختصر امثلہ اور شواھد پر مشتمل ہے۔ تو شارح نے امثلہ کی تعریف کی ہے کہ امثلہ وہ جزئیات ہیں جو ذکر کیے جاتیں ہیں واسطے ایضاح قواعد کے۔ عام ازیں کہ کسی معتبر آدمی کا کلام ہو یا نہ ہو۔ اور شواھد کا معنی ہے کہ وہ جزئیات جو ذکر کیے جائیں واسطے اثبات قواعد کے۔ اسکے اندر ضروری ہے کہ معتبر آدمی کا کلام ہو۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ شواھد اخص ہے امثلہ سے۔ کہ جہاں پر شواھد ہونگے وہاں پر امثلہ ضرور ہونگی اور جہاں پر امثلہ ہونگی تو یہ ضروری نہیں ہے کہ شواھد بھی ہوں۔

ولم آل الخ ماتن نے کہا تھا ولم آل جھدا فی تحقیقہ و تھذیبہ۔ تو شارح کہتا ہے کہ ال الو سے ہے۔ اور الو کا معنی ہے تقصیر۔ تو معنی ہوگا میں نے نہیں کوتاہی کی کوشش کرنے میں اس مختصر کی تحقیق اور تھذیب کے اندر مطلب یہ ہے کہ میں نے اس مختصر کے تحقیق اور تھذیب میں پوری پوری کوشش کی ہے۔

وقد استعمل الخ سے شارح کہتا ہے الو دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ جیسے لا الوک جھدا۔ یعنی لا امنعک جھدا نہیں روکی میں نے تجھ سے کوشش۔ تو یہاں پر لم ال دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے۔ پہلا مفعول اسکا محذوف ہے۔ اصل میں ہے لم الک جھدا یعنی لم امنعک جھدا کہ نہیں روکی میں نے تجھ سے کوشش اسکے بعد شارح نے فی تحقیقہ میں ہ ضمیر کا مرجع بتا دیا ہے کہ ضمیر کا مرجع مختصر ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔ اور شارح یعنی فی تحقیق الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے فی تحقیقہ تو تحقیق کا معنی ہے کہ دلیل سے ثابت کرنا۔ اور مختصر مفرد ہے تو پھر اس کو دلائل کے ساتھ کس طرح ثابت کیا جاے گا۔ تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ فی تحقیقہ کا مطلب ہے کہ تحقیق انکی جو ذکر کی گئی ہے مختصر میں یعنی ابحاث۔ اور جو مختصر کے اندر جو بحثیں ہیں۔ وہ مسائل ہیں۔ لھذا فی تحقیقہ کہنا ٹھیک ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا تھا۔ وتھذیبہ۔ تو شارح نے تھذیب کا معنی کر دیا ہے چھان بین کرنا۔ و رتبتہ ای المختصر الخ تو رتبتہ کا عطف الفت پر ہے۔ اور میں نے مرتب کیا ہے مختصر کو ایسی ترتیب جو بلحاظ تحصیل قریب تر ہے اس کی ترتیب سے۔ مطلب یہ ہے کہ میں نے جو اس مختصر کو مرتب کیا ہے تو ترتیب کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے بنسبت تحصیل کے ترتیب سکا کی سے۔ یعنی سکا کی کی ترتیب اتنی تحصیل کی طرف قریب نہیں ہے جتنی میری ترتیب تحصیل کی طرف قریب ہے۔ فی ترتیبہ میں ہ ضمیر کا مرجع یا سکا کی ہے یا قسم ثالث ہے۔ اگر مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے تو پھر ہ ضمیر کا مرجع سکا کی ہوگا۔ کیوں کہ ترتیب کا مرتب سکا کی ہے اور اگر مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے تو پھر ہ ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہوگا کیوں کہ ترتیب بمعنی مترتب ہوگا اور مترتب تو قسم ثالث ہے۔

ولم ابالغ فی اختصار لفظه تقریبا مفعول له لما تضمنه معنی لم ابالغ ای ترکت المبالغة فی لاختصار تقریبا لتعاطیه ای تناوله وطلبا لتسهیل فهمه علی طالبیه والضمائر المختصر و فی وصف مولفه بانه مختصر منقح سهل الماخذ تعریض بانه لا تطویل فیه و لاحشوولا تعقید کما فی القسم الثالث واضفت الی ذلك المذکور من القواعد و غیرها فوائد عثرت ای اطلعت فی بعض کتب القوم علیها ای علی تلك الفوائد و زوائد لم اظفر ای لم افز فی کلام احد بالتصریح بها ای بتلك الزوائد ولا بالاشارة الیها بان یکون کلامهم علی وجه یمکن تحصیلها منه بالتبعیة وان لم یقصدوها

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا تھا۔ کہ نہیں مبالغہ کیا میں نے اس کے لفظ کے اختصار میں قریب کرنے کیلئے اورطلب کرنے آسانی فہم اس کے طالبین پر۔ مطلب یہ ہے کہ میں نے اس مختصر کے لفظ کے اختصار میں مبالغہ نہیں کیا ہے تاکہ تحصیل کی طرف قریب ہو۔ اوراس کا فہم آسان ہواس کے طالبین پر۔ یہاں پرایک اعتراض ہوتا ہے اور مفعول له الخ سے شارح اعتراض کا جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تو مفعول لہ لیکن یہ کس کا مفعول لہ ہے۔ اس میں صرف دواحتمال ہیں کیونکہ پہلے لم ابالغ کا ذکر ہے تولم ابالغ میں دو چیزیں ہیں ایک نفی یعنی لم ابالغ اور دوسری امنفی یعنی ابالغ یہ دونوں میں سے کسی کا مفعول لہ نہیں بن سکتا۔ نفی یعنی لم ابالغ کا مفعول لہ تو اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگرلم ابالغ کا مفعول لہ بنائیں اس صورت میں معنی توٹھیک ہوگا کہ میں نے مبالغہ نہیں کیا اختصار میں یعنی بہت اختصار نہیں کیا تقریب کیلئے تاکہ آسانے سے سمجھ آجائے لیکن مفعول لہ کی تعریف ہے ما فعل الفعل لاجلہ یعنی مفعول لہ فعل کی علت ہوتا ہے نہ کہ عدم فعل کی اورلم ابالغ فعل نہیں عدم فعل ہے اس لئے نفی کا مفعول لہ نہیں بن سکتا۔ باقی منفی ابالغ کا بھی مفعول لہ نہیں بن سکتا کیونکہ مفعول اپنے عامل کی قید ہوتا ہے تو پھر ابالغ تقریب کے ساتھ مقید ہوجائیگا اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مقید پر نفی آجائے تووہ قید کی طرف راجع ہوتی ہے تواب لم کا تعلق ابالغ سے نہیں ہوگا بلکہ تقریب سے ہوگا۔ معنی یہ ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے تواب دوخرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ واقعتا مبالغہ نہیں کیا اور یہ کہتا ہے کہ میں نے مبالغہ کیا ہے اوردوسری یہ خرابی لازم آئے گی یہ کہتا ہے کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کے لیے یعنی کسی اورمقصد کے لیے تووہ اور مقصد یہ ہوگا کہ یہ کتاب کسی کوسمجھ نہ آئے۔ حالانکہ محققین کتابیں اسلئے تونہیں لکھتے کہ

کسے کو سمجھ نہ آئے اسکا شارح نے جواب دیا کہ ہم موقف تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ تقریبا لم ابالغ کا مفعول لہ ہے اب اس صورت میں معنی تو درست ہوگا۔ باقی یہ اعتراض کہ مفعول لہ فعل کی علت ہوتا ہے نہ کہ عدم فعل کی اسکا شارح نے جواب دیا کہ تقریبا اس لم ابالغ کا مفعول لہ نہیں بلکہ یہ ایک اور فعل کے معنی کو متضمن ہے اسکا یہ مفعول لہ ہے تو وہ فعل ہے ترکت المبالغۃ فی الاختصار تو ترکت فعل نہ کہ عدم فعل ہے لہذا یہ اس کا مفعول لہ بن سکتا ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ لفظہ، لتعاطیہ، فھمہ اور طالبیہ ان سب ضمائر کا مرجع مختصر ہے۔

فی وصف مئولفه الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو مختصر کی اتنی وصفیں بیان کی ہیں کہ یہ مختصر منقح ہے اور سھل الماخذ ہے تو یہ اس نے قسم ثالث پر تعریض کی ہیں اس طرح کہ قسم ثالث غیر محفوظ تھی حشو سے اور تطویل سے اور تعقید سے اور اس مختصر میں نہ تطویل ہے اور نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے۔

واضفت الی ذلک الخ ماتن نے تو کہا ہے اور ملایا ہے میں نے طرف اسکے یعنی قواعد کو جو مطلع ہوا تھا میں قوم کی بعض کتابوں میں ان پر۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے المذکور نکال کر شارح نے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تو قواعد ہے۔ تو ذالک سے اسکی طرف اشارہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ قواعد جمع ہے اور ذالک تو مفرد ہے۔ اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ ذالک کا مشار الیہ قواعد ہی ہیں لیکن وہ مذکور کی تاویل میں ہے لھذا ذلک سے اسکی طرف اشارہ کرنا صحیح ہے۔ اور ملایا ہے میں نے ان کی طرف زوائد کو جو نہیں کامیاب ہوا ہوں میں کسی کی کتاب میں ساتھ ان کے نہ صراحت اور نہ اشارۃ۔ مطلب یہ ہے کہ میں نے ان فوائد اور غیر فوائد کے ایسے زوائد بھی ملائے ہیں کہ نہ تو ان زوائد کو کسی نے کتاب کے اندر صراحت ذکر کیا ہے اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ نہ کسی نے ایسی کلام بولی تھی کہ اس کلام سے وہ زوائد بالتبعیۃ حاصل ہو جاتے اگر چہ انہوں نے ان زوائد کا قصد نہ کیا ہو۔ ایسی کلام بھی کسی نے نہیں بولی تھی۔

> وسمیته تلخیص المفتاح لیطابق اسمه معناه وانا اسأل الله قدم المسند الیه قصدا الی جعل الواو للحال من فضله حال من ان ینفع به ای بهذا المختصر کما نفع باصله وهو المفتاح او القسم الثالث منه انه ای الله تعالی ولی ذلك النفع وهو حسبی ای محسبی وکافی ونعم الوکیل عطف اما علی جملة وهو حسبی والمخصوص محذوف واما علی حسبی ای وهو نعم الوکیل فالمخصوص هو الضمیر المتقدم علی

ماصرح به صاحب المفتاح وغيره فی نحو زيد نعم الرجل وعلے كلا التقدير ين قد عطف الانشاء علے الاخبار

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا تھا۔ میں نے نام رکھا اسکا تلخیص المفتاح۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو اسکا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے۔ تو یہ اسم بامسمی ہے۔ کیوں کہ واقع میں بھی یہ کتاب مفتاح کی تلخیص ہے۔

وانا اسال اللّٰه الخ۔ ماتن نے تو کہا ہے کہ میں سوال کرتا ہوں اللہ تعالی سے نفع کے ساتھ اس مختصر کے دراس حال میں کہ وہ نفع اللہ تعالی کے فضل سے ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے قدم المسند الیہ الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ انا مسند الیہ ہے اور اسال مسند فعلی ہے تو مسند الیہ کو مسند فعلی پر مقدم کیوں کیا ہے۔ کیوں کہ مسند الیہ کو مسند فعلی پر یا تو حصر کیلئے مقدم کیا جاتا ہے یا تاکید کیلئے اور یہاں پر حصر کیلئے مقدم کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ صرف یہ ماتن تو اللہ تعالی سے سوال نہیں کرتا ہے بلکہ اور لوگ بھی تو اللہ تعالی سے سوال کرتے ہیں۔ اور تاکید کیلئے بھی مقدم کرنا ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ سامنے کوئی منکر نہیں ہے۔ اسکا جواب شارح نے دیا ہے۔

وانا اسال اللّٰه الخ یہ حال ہے سمیتہ یا رحبتہ کی ت ضمیر سے۔ تو یہاں پر اگر انا کو مقدم نہ کرتا تو پھر واو کو کرتا یا ذکر نہ کرتا۔ اور اگر واو کو ذکر نہ کرتا تو پھر استیناف کا وھم پڑتا ہے۔ اور اگر واو کو ذکر کرتا تو پھر جملہ فعلیہ حال ہوگا۔ اور جب جملہ فعلیہ حال ہو تو پھر رابط ضمیر ہوتی نہ کہ ہے واو۔ تو یہاں پر کوئی ضمیر رابط نہیں ہے۔ اور جب انا کو مقدم ذکر کیا۔ تو پھر واو کو ذکر کرتا یا نہ کرتا۔ اگر واو کو ذکر کرتا تو پھر بھی استیناف کا وھم پڑتا ہے۔ تو اسلئے واو کو ذکر کیا ہے۔ کیوں کہ جب جملہ اسمیہ حال ہو تو پھر رابط واو ہوتی ہے اسلئے انا کو مسند فعلی پر مقدم کیا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے جو کہا ہے من فضلہ ان ینفع بہ۔ تو ان ینفع مفعول بہ ہے اسال کا اور نفعا کے معنی میں ہے اور بہ میں ہ ضمیر کا مرجع مختصر ہے اور من فضلہ یہ حال ہے نفعا سے کہ میں سوال کرتا ہوں نفع کے ساتھ اس مختصر سے اس حال میں کہ وہ نفع اللہ تعالی کے فضل سے ہے۔ جسطرح کے نفع حاصل ہوا ہے ساتھ اس اصل کے۔ تو شارح کہتا ہے کہ اصل سے مراد یا تو مفتاح ہے یا قسم ثالث ہے مفتاح سے۔

انه ای اللّٰه تعالی ولی ذلک الخ سے ماتن نے اس پر دلیل دی کہ میں اللہ تعالی سے نفع کا سوال اسلئے کرتا ہوں کہ اس نفع کا والی جو اللہ تعالی ہے وھو حسبی ای محسبی وکافی الخ ماتن نے کہا تھا وھو حسبی ونعم الوکیل تو شارح کہتا ہے کہ حسبی مصدر ہے اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول اور یہاں پر مصدر مبنی للفاعل ہے حسبی بمعنی محسبی کے ہے۔ کہ وہ کافی ہے مجھ کو۔ اور اللہ تعالی اچھا کارساز ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ نعم الوکیل کا عطف

یا تو وھو حسبی پورے جملے پر ہے یا حسبی مفرد پر ہے اگر نعم الوکیل کا عطف وھو حسبی پورے جملے پر ہو تو پھر مخصوص بالمدح محذوف ہوگا۔ یعنی عبارت اس طرح ہوگی وھو حسبی ونعم الوکیل اللہ۔ اور اگر نعم الوکیل کا عطف حسبی پر ہو تو پھر مخصوص بالمدح ھو ضمیر ہوگی پھر عبارت اس طرح ہوگی وھو حسبی وھو نعم الوکیل۔ پھر اس پر اعتراض ہو جاتا ہے کہ فعل مدح پہلے ہوتا ہے اور مخصوص بالمدح بعد میں ہوتا ہے اور یہاں پر مخصوص بالمدح یعنی ھو ضمیر کو فعل مدح پر مقدم کیوں کیا ہے۔ تو اسکا شارح نے جواب دیا ہے کہ صاحب مفتاح اور اسکے غیر نے اسکے ساتھ تصریح کی ہے کہ مخصوص بالمدح کو فعل مدح پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے۔ اسکی مثال وہ دیتے ہیں۔ جیسے زید نعم الرجل۔ تو زید مخصوص بالمدح ہے اور نعم فعل مدح ہے تو یہاں پر مخصوص بالمدح فعل مدح پر مقدم ہے۔

وعلی کلا التقدیرین الخ سے شارح کی جو عبارت ہے۔ اس عبارت کی دو غرضیں ہیں۔ یا تو اسکی غرض یہ ہے۔ کہ شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے یا یہ غرض ہے کہ شارح نے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ تو اگر اس سے پہلی غرض ہے کہ شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ ہے اور اس کا عطف پورے جملے پر ہو یا مفرد پر جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر۔ اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر کرنا یہ درست نہیں ہے۔ اور اگر اس عبارت سے دوسری غرض ہے کہ اعتراض کا جواب دیا ہے تو اسی اعتراض مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب یہ دیا ہے کہ اتنے بڑے علامہ نے جب جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر کرنا ہے تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر کرنا جائز ہے۔

مقدمہ

مقدمة رتب المختصر علے مقدمة وثلاثة فنون لانه المذكور فيه اما ان يكون من قبيل المقاصد فی هذا الفن او لا الثانی المقدمة والاول ان كان الغرض منه الاحتراز عن الخطاء فی تادية المعنے المراد فهو الفن الاول و الافان كان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوی فهو الفن الثانی والافهو الفن الثالث وجعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وهم كما نبين ان شاء الله تعالے

ترجمه وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے مقدمۃ۔ تو مقدمۃ کی کئی ترکیبیں ہیں۔ دو تراکیب تو مشہور ہیں۔ مقدمہ یا تو خبر ہے ھذہ مبتدا محذوف کی یعنی ھذہ مقدمۃ۔ کہ یہ مقدمہ ہے۔ یا مقدمۃ مبتدا ہے اذکرھا اسکی خبر محذوف ہے۔ یعنی مقدمۃ اذکرھا۔ کہ مقدمہ کیا ہے اس کو میں ذکر کرتا ہوں۔ تو شارحین کی یہ عام عادت ہوتی ہے کہ وہ کتاب کے اجزاء بتاتے ہیں۔ تو یہاں پر بھی شارح نے ماتن کی کتاب کے اجزاء بتائے ہیں۔ کہ ماتن کی کتاب کے چار اجزاء ہیں۔ ایک مقدمہ اور تین فنون۔ اسلئے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے مرتب کیا ہے مختصر کو مقدمہ اور تین فنون۔

لانه الخ سے شارح وجہ حصر ذکر کرتا ہے کہ ماتن نے اپنی کتاب مختصر کو مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیوں کیا ہے۔ تو وجہ حصر یہ ہے کہ جو چیز مختصر کے اندر ذکر کی گئی ہے یا تو وہ چیز قبیل مقاصد سے ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر وہ چیز قبیلہ مقاصد سے نہیں ہے یعنی مقصود بالذات نہیں ہے تو یہ مقدمہ ہے اور اگر وہ چیز قبیلہ مقاصد سے ہے یعنی مقصود بالذات ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں کہ معنی مرادی کے ادا کرنے میں جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے احتراز کرنا مقصود ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر معنی مرادی کے ادا کرنے میں جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا مقصود ہے تو یہ فن اول ہے اور اگر اس سے احتراز کرنا مقصود نہ ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں۔ کہ تعقید معنوی سے احتراز کرنا مقصود ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر تعقید معنوی سے احتراز کرنا مقصود ہے تو یہ فن ثانی ہے۔ اور اگر نہ اس سے احتراز کرنا مقصود تو جو معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطاء واقع ہوتی ہے اور نہ تعقید معنوی سے احتراز کرنا مقصود ہو بلکہ محض الفاظ کی تحسین کیلئے ذکر کی گئی ہو تو یہ فن ثالث ہے۔ یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے کہ مختصر کی چار اجزاء ہیں مقدمہ اور فنون ثلاثہ تو خطبہ بھی مختصر کی جزء ہے تو پھر اس کو وجہ حصر کے اندر کیوں نہیں ذکر کیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ رتب المختصر کا مطلب یہ ہے کہ رتب المقاصد فی المختصر۔ کہ ماتن نے مختصر کے

اندر جو مقاصد مرتب کئے ہیں۔ پھر مقاصد عام ہیں کہ مقاصد بالذات ہوں یا بالعرض۔ تو مقدمہ مقصد بالعرض ہے اور فنون ثلاثہ مقاصد بالذات ہیں۔ اور خطبے کو محض تبرک کیلئے ذکر کیا ہے لھذا خطبہ کتاب کا جزء نہیں ہے۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وجعل الخاتمه الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مختصر کی چار اجزاء وجہ حصر کے اندر ذکر کی گئی ہیں اور خاتمہ بھی تو کتاب کا جزء ہے تو اس کو وجہ حصر کے اندر کیوں نہیں ذکر کیا ہے۔ اسکا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ خاتمہ کوئی علیحدہ مختصر کی جزء نہیں ہے بلکہ خاتمہ فن ثالث کے اندر داخل ہے۔ تو جب فن ثالث وجہ حصر کے اندر آ چکا ہے تو خاتمہ بھی ساتھ وجہ حصر کے اندر آ گیا اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا یہ بعض محققین کا وہم ہے۔ جسطرح کے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالی۔ وہ یہ ہے کہ ماتن نے اس مختصر کی ایک شرح لکھی ہے جس کا نام ایضاح ہے۔ تو ایضاح کے اندر اس نے کہا ہے جب وہ اس مقام پر پہنچا۔ کہ فن ثالث کے اندر جو چیزیں ہم نے ذکر کرنی تھیں وہ ہم نے ذکر کیں۔ لیکن فن ثالث کے اندر کچھ لوگ اور چیزیں بھی ذکر کرتے تھے میں انکو یہاں پر ذکر کرتا ہوں۔ یعنی خاتمہ کے اندر۔ اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا یہ بعض محققین کا وہم ہے۔ لھذا خاتمہ فن ثالث کے اندر داخل ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے

> ولما انجر كلامه فى اخر هذه المقدمة الى انحصار المقصود فى الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدمة فانها لا مقتضى لا يرادها بلفظ المعرفة فى هذه المقام فنكرها وقال مقدمة والخلاف فى ان تنوينه للتعظيم او التقليل مما لا ينبغى ان يقع بين المحصلين

ترجمه وتشريح: سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ کتاب کی چار اجزاء ہیں۔ مقدمہ اور فنون ثلاثہ۔ اور کتاب کی چاروں اجزاء کتاب کے جزء ہونے میں برابر ہیں۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ مقدمہ کو ماتن نکرہ کی صورت میں ذکر کیا ہے اور تین فنون کو بطریق تعریف ذکر کیا ہے۔ یا تو چاروں اجزاء کو نکرہ کر کے لاتا یا پھر چاروں اجزاء کو معرفہ کر کے لاتا اسکی کیا وجہ ہے کہ مقدمہ نکرہ کر کے لایا ہے اور تین فنون کو معرفہ کر کے لایا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے اس مقدمہ کے آخر میں فنون ثلاثہ کے اندر وجہ حصر بیان کی ہے۔ کہ اس مختصر کے اندر تین فنون کیوں ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز کا ایک دفعہ ذکر ہو جائے اور اس کو دوبارہ ذکر کرنا ہو تو اس کو تعریف عھد کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ یعنی اس پر لام عھد کو داخل کرتے ہیں تا کہ یہ بتائیں کہ یہ وہی چیز ہے جو ما قبل

میں گزر چکی ہے۔تو فنون ثلاثہ کا خاتمہ کے آخر میں ایک دفعہ ذکر آیا تھا۔تو جب ماتن نے دوبارہ ذکر کرنا تھا۔تو پھر بطریق تعریف ذکر کرتا نہ کہ نکرہ۔اس لئے فنون ثلاثہ کو بطریق تعریف ذکر کئے ہیں۔اور مقدمہ کا تو پہلے کہیں ذکر نہیں آیا ہے۔اس کو پہلی ہی دفعہ ذکر کیا ہے تو جب شئی کو پہلی ہی دفعہ ذکر کیا جائے تو نکرہ کی صورت میں ذکر کیا جاتا ہے نہ کہ معرفہ۔اس لیئے ماتن نے مقدمہ کو نکرہ کی صورت میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے مقدمۃ۔

والخلاف فی ان تنوینها الخ سے شارح ایک اختلاف ذکر کر کے محاکمہ کرتا ہے۔مقدمۃ کی تنوین کے اندر اختلاف تھا۔بعض محققین کہتے ہیں کہ مقدمۃ پر تنوین تقلیل کیلئے ہے اور بعض محققین کہتے ہیں کہ مقدمہ پر تنوین تعظیم کیلئے ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ یہ کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف تو تب تھا کہ یہ دونوں تنوینیں جمع نہ ہوتیں آپس میں متضاد ہوتیں۔حالانکہ یہ دونوں تنوینیں جمع ہوسکتی ہیں۔کیوں کہ اگر مقدمہ کا یہ اعتبار کیا جائے کہ مقدمہ حجم کے اعتبار سے مختصر ہے یعنی اس کے الفاظ تھوڑے ہیں۔تو پھر مقدمہ پر تنوین تقلیل کیلئے ہوگی۔اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ مقدمہ کا فائدہ بہت بڑا ہے تو پھر مقدمہ پر تنوین تعظیم کیلئے ہوگی۔اور اس میں اختلاف کرنا محققین کے شان کے لائق نہیں ہے۔

والمقدمة ماخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منها من قدم بمعنے تقدم يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع فى مسائله ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه

ترجمه وتشريح: سے شارح مقدمہ کا لغوی اور اصطلاحی معنیٰ ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مقدمۃ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے۔اور مقدمۃ الجیش لشکر کے اس گروہ کو کہتے ہیں جو لشکر کے آگے جاتا ہے اور اس کا انتظام کرتا ہے اور یہ خبر دیتا ہے کہ پیچھے لشکر آرہا ہے۔تو پھر مقدمہ کو مقدمہ کیوں کہتے ہیں۔تو مقدمہ کو مقدمہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ بھی مقصود سے پہلے ہوتا ہے اور مقصود کی خبر دیتا ہے کہ مابعد میں اس قسم کا مقصود آرہا ہے۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح من قدم الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ مقدمہ قدم سے ہے اور قدم کا معنی ہے آگے کرنا۔تو مقدمہ کا معنی ہوگا آگے کرنے والا۔تو مقدمہ آگے کرنے والا تو نہیں ہوتا بلکہ مقدمہ خود آگے ہوتا ہے۔اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ قدم متعدی بمعنی تقدم لازمی کے ہے۔تو تقدم کا معنی ہے آگے ہونا۔تو مقدمہ بمعنی متقدمہ کے ہوگا یعنی آگے ہونے والا۔اور حقیقت بھی یہی ہے کہ مقدمہ آگے ہونے والا ہوتا ہے۔

یقال مقدمة العلم الخ سے شارح مقدمہ کی تقسیم کرتا ہے کہ مقدمہ دو قسم پر ہے۔مقدمۃ العلم اور مقدمۃ

الکتاب۔ مقدمۃ العلم وہ ہے کہ جس پر شروع فی العلم موقوف ہو۔ اور مقدمۃ العلم کے اندر ایک تصور اور دو تصدیقات ہوتے ہیں۔ حد تصور ہوتا ہے اور موضوع اور غایت تصدیقات ہوتی ہیں۔ اور مقدمۃ الکتاب کی تعریف یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کلام کے اس ٹکڑے کو کہتے ہیں جو مقصود سے پہلے ہوتا ہے۔ اور مقصود کا اس سے ربط ہوتا ہے اور مقصود میں نفع دیتا ہے۔

وهي ههنا لبيان معنى الفصاحة والبلاغة وانحصار علم البلاغة في علمي المعاني و البيان و ما يلائم ذلك ولا يخفى وجه ارتباط المقاصد بذلك والفرق بين مقدمة العلم و مقدمة الكتاب مما خفي على كثير من الناس

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ یہاں پر مقدمہ سے کون سا مقدمہ مراد ہے تو شارح کہتا ہے کہ یہاں پر مقدمہ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے۔ کیوں کہ اس میں فصاحت کے معنی کا بیان کیا ہے اور بلاغت کا معنی بیان کیا ہے اور بلاغت کا علم معانی اور بیان میں حصر ذکر کیا ہے اور وہ چیزیں جو ان کے مناسب ہیں وہ ذکر کی ہیں۔ یعنی فصاحت بلاغت کے درمیان نسبت ذکر کی ہے وغیرہ وغیرہ تو یہ بھی کلام کا ایک ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے ہے اور مقصود کا اسکے ساتھ ربط ہے اور مقصود میں نفع دیتا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے۔

الفصاحة هي في الاصل تنبئ عن الابانة والظهور يوصف بها المفرد مثل كلمة فصيحة والكلام مثل كلام فصيح و قصيدة فصيحة قيل المراد بالكلام ما ليس بكلمة ليعم المركب الاسنادى وغيره فانه قد يكون بيت من القصيدة غير مشتعل على اسناد يصح السكوت عليه مع انه يتصف بالفصاحة

ترجمہ وتشریح: کہ فصاحت کے ساتھ مفرد موصوف ہوتا ہے۔ اور کلام موصوف ہوتی ہے اور متکلم موصوف ہوتا ہے۔ تو شارح نے فصاحت کا لغوی معنی ذکر کیا ہے۔ کہ فصاحت لغت میں وہ ہے جو خبر دیتا ہے ابانۃ اور ظہور سے۔ تو شارح نے فصاحت کا لغوی معنی یہ کیوں کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس لئے کیا ہے کہ فصاحت کے لغوی معنی کئی ہیں۔ فصاحت کا ایک لغوی معنی ہے جھاگ کو ہٹانا۔ اور ایک معنی ہے ملائی کو دودھ سے دور کرنا۔ اور ایک معنی ہے زبان کا چل پڑنا۔ اور ایک معنی ہے کہ صبح کی روشنی کا ظاہر ہونا۔ تو اگر ان معانی سے کوئی معنی ذکر کرتا تو پھر کوئی کہتا کہ یہ معنی فصاحت

کا کیا ہے وہ معنی کیوں نہیں کیا ہے۔ اس لئے شارح نے فصاحت کا ایسا معنی کیا ہے جو سب معانی کو شامل ہے۔ کیوں کہ سب معانی میں ظہور والا معنی پایا جاتا ہے۔ کہ جھاگ کو دودھ سے ہٹایا جائے تو نیچے سے دودھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور ملائی کو جب دودھ سے دور کیا جائے تو پھر بھی دودھ ظاہر ہو جاتا ہے اور جب زبان چل پڑے تو پھر کلام ظاہر ہو جاتی ہے اور صبح کی روشنی کا ظہور ہو تو اسمیں بھی ظہور والا معنی پایا جاتا ہے اس لئے شارح نے فصاحت کا یہ معنی کیا ہے۔ کیونکہ یہ سب معانی کو شامل ہے۔ تو فصاحت کے ساتھ مفرد موصوف ہوتا ہے جیسے کلمۃ فصیحۃ۔ فصاحت کے ساتھ کلام بھی موصوف ہوتی ہے۔ پھر کلام کبھی نثر ہوتی ہے اور کبھی نظم۔ کلام نثر ہو تو کہتے ہیں کلام فصیح اور اگر کلام نظم ہو تو کہتے ہیں قصیدۃ فصیحۃ۔ ایک اعتراض ہوتا ہے اسکا ایک جواب بعض محققین نے دیا تھا شارح انکے جواب کو نقل کر کے پھر سوال کریگا پھر خود اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مرکب ناقص بھی تو فصاحت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے کہتے ہیں المرکب فصیح۔ تو مرکب ناقص ان تینوں میں کسی میں بھی نہیں آیا ہے۔ اسکا جواب علامہ خلخالی نے یہ دیا ہے کہ مرکب ناقص کلام کے اندر داخل ہے۔ تو جب کلام آ گئی ہے تو مرکب ناقص بھی آ گیا۔ کیوں کہ کلام کی تعریف ہے مالیس بکلمۃ۔ کہ کلام وہ ہے جو کلمہ نہ ہو۔ عام ازیں کہ مرکب اسنادی ہو یا غیر اسنادی ہو۔ اس پر علامہ خلخالی نے دلیل بھی دی ہے کہ مرکب ناقص کلام کے اندر داخل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کبھی قصیدہ کا ایک شعر ہوتا ہے جو ایسے اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا جس پر سکوت صحیح ہو۔ اسکے باوجود بھی وہ شعر فصاحت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ مرکب ناقص کلام کے اندر داخل ہے۔

نظر لانه انما يصح ذلك لو اطلقوا على مثل هذا المركب انه كلام فصيح ولم ينقل عنهم ذلك واتصافه بالفصاحة يجوزان يكون باعتبار فصاحة المفردات على ان الحق انه داخل في المفرد لانه يقال على ما يقابل المركب وعلى ما يقابل المثنى والمجموع وعلى ما يقابل الكلام و مقابلته بالكلام ههنا قرينة وعلى انه اريد به المعنى الاخير اعني ماليس بكلام ويوصف بها المتكلم

ترجمہ وتشریح: وفیہ نظر الخ سے شارح رد کرتا ہے کہ اس قیل الخ میں اعتراض ہے کہ اگر یہ صحیح ہے کہ مرکب ناقص کلام کے اندر داخل ہے تو پھر اہل عرب اس مرکب ناقص پر کلام فصیح کا اطلاق کرتے۔ حالانکہ اہل عرب اس مرکب پر کلام فصیح کا اطلاق نہیں کرتے۔ اور نہ اہل عرب سے یہ منقول ہے کہ کلام فصیح کا اطلاق اس مرکب ناقص پر ہو۔ لھذا مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف تو ہوتا

ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ مرکب ناقص جو فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ مفردات کے اعتبار سے فصاحت کے ساتھ متصف ہو۔ کیوں کہ اسکے مفردات فصاحت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔تو انکے اعتبار سے یہ بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہو تو یہ صفت بحالہ متعلقہ ہوگی۔اب خود شارح جواب دیتا ہے کہ مرکب ناقص مفرد کے اندر داخل ہے کیوں کہ مفرد کبھی مرکب کے مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی مفرد تثنیہ اور جمع کے مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی مفرد کلام کے مقابلے میں ہوتا ہے۔اور یہاں پر مفرد کلام کے مقابلے میں ہے۔تو یہاں پر مفرد کو کلام کے مقابلے میں ذکر کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ یہاں سے مراد مفرد کی وہ قسم ہے جو کلام کے مقابلے میں آتی ہے۔تو پھر اس وقت مفرد کی تعریف ہوگی مالیس بکلام۔کہ مفرد وہ ہے جو کلام نہ ہو۔تو مرکب ناقص بھی تو کلام نہیں ہوتا ہے۔لھذا مرکب ناقص مفرد کے اندر داخل ہوگا۔پھر اعتراض ہوتا ہے کہ ماقبل میں یہ کہا گیا ہے کہ مرکب ناقص کلام کے اندر اسلئے داخل نہیں کرتے کہ اہل عرب نے کلام فصیح کا اطلاق مرکب ناقص پر نہیں کیا ہے۔تو جسطرح اہل عرب نے کلام فصیح کا اطلاق مرکب ناقص پر نہیں کیا ہے اسی طرح اہل عرب نے مفرد فصیح کا اطلاق بھی تو مرکب ناقص پر نہیں کیا ہے۔تو پھر کیا وجہ ہے کہ اس کو مفرد کے اندر داخل کیا جاتا ہے اور مرکب کو کلام کے اندر داخل نہیں کیا جاتا۔اسکا جواب یہ ہے کہ کلام کا جو معنی ہے مالیس بکلمۃ یہ مجازی ہے اور مفرد کا جو معنی ہے مالیس بکلام یہ حقیقی ہے تو مرکب ناقص کو مفرد کے اندر داخل کرنا تو کلام حقیقت پر مبنی ہوگی اور مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنا تو کلام معنی مجازی پر مبنی ہوگی۔اور حقیقت مجاز سے اولی ہے۔اسلئے مرکب ناقص کو مفرد کے اندر داخل کیا جاتا ہے نہ کہ کلام کے اندر۔

ایضا یقال کاتب فصیح و شاعر فصیح و البلاغۃ وھی تنبئ عن الوصول والانتھاء یوصف بھا الاخیران فقط ای الکلام و المتکلم دون المفرد اذلم یسمع کلمۃ بلیغۃ والتعلیل بان البلاغۃ انما ھی باعتبار المطابقۃ لمقتضی الحال وھی لا تتحقق فی المفرد وھم لان ذلك انما ھو فی بلاغۃ الکلام والمتکلم

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے کہ فصاحت کے ساتھ کبھی متکلم موصوف ہوتا ہے تو شارح کہتا ہے کہ متکلم کبھی ناثر ہوتا ہے اور کبھی ناظم۔تو اگر متکلم ناثر ہو تو پھر کہا جاتا ہے کاتب فصیح اور اگر متکلم ناظم ہو تو کہتے ہیں شاعر فصیح۔

والبلاغۃ ھی تنبئ الخ۔ یہاں تک تو ماتن نے یہ ذکر کیا ہے کہ فصاحت کے ساتھ مفرد اور کلام اور متکلم موصوف ہوتا ہے یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم موصوف ہوتے ہیں۔لیکن بلاغت کے ساتھ مفرد موصوف نہیں

ہوتا ہے۔ یعنی کلام اور متکلم کی صفت تو بلاغت آتی ہے لیکن مفرد کی صفت بلاغت نہیں آتی۔ تو شارح نے بلاغت کا معنی کر دیا ہے کہ بلاغت کا معنی ہے کہ بلاغت فصول اور انتھاء سے خبر دیتا ہے۔ اور شارح نے بلاغت کا لغوی معنی ایسا کر دیا ہے کہ بلاغت کے تو اور بھی کئی لغوی معانی ہیں۔ لیکن یہ فصول اور پہنچنے والا معنی سب میں پایا جاتا ہے۔ جیسے بلغ الرجل بلاغت۔ کہ جب آدمی عبارت کی کنہ مراد پر پہنچ جائے۔ تو اسمیں بھی فصول والا معنی پایا جاتا ہے۔ ماتن نے تو کہا تھا الاخیران فقط۔ تو اخیران سے مراد ہے کلام اور متکلم۔ اور فقط سے مراد ہے دون المفرد یعنی بلاغت کے ساتھ متکلم اور کلام تو موصوف ہوتے ہیں۔ لیکن بلاغت کے ساتھ مفرد موصوف نہیں ہوتا۔ رہی اسکی وجہ کہ بلاغت مفرد کی صفت کیوں نہیں آتی ہے۔ تو اسکی وجہ ایک شارح خود بیان کریگا اور ایک وجہ اور بعض محققین نے بھی بیان کی ہے۔ تو شارح بعض محققین کی وجہ کو نقل کر کے پھر اسکا رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ بلاغت مفرد کی صفت اسلئے نہیں آتی ہے کہ (لفظ) کلمۃ بلیغۃ اہل عرب سے نہیں سنا گیا ہے۔ کلام بلیغ اور متکلم بلیغ تو اہل عرب سے سنا گیا ہے۔ لیکن (لفظ) کلمۃ بلیغۃ اہل عرب سے نہیں سنا گیا ہے۔ اسلئے مفرد کی صفت بلاغت نہیں آتی۔ اور بعض محققین نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ مفرد کی صفت بلاغت اسلئے نہیں آتی کہ بلاغت کا معنی ہے مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال۔ کہ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ اور مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال تو کلام اور متکلم کے اندر تو پایا جاتا ہے لیکن مفرد کے اندر مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال نہیں پایا جاتا۔ اسلئے مفرد کی صفت بلاغت نہیں آسکتی۔ شارح ان بعض محققین کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بلاغت کے بہت زیادہ معانی پائے جاتے ہیں اور بلاغت کا جو معنی ہے مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال تو ہوسکتا ہے کہ یہ معنی اس وقت ہو کہ جب بلاغت کلام اور متکلم کی صفت ہو۔ اور جب بلاغت مفرد کی صفت ہو تو پھر ہوسکتا ہے کہ اس وقت بلاغت کا یہ معنی نہ ہو بلکہ کوئی اور معنی ہو۔ تو لھذا یہ وجہ بیان کرنا درست نہیں ہے۔ اور میں نے جو وجہ بیان کی ہے وہ درست ہے۔ کہ بلاغت مفرد کی صفت اسلئے نہیں آتی ہے کہ کلمۃ بلیغۃ اہل عرب سے نہیں سنا گیا ہے۔ ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وانما قسم كلا من الفصاحة والبلاغة اولا لتعذر جمع المعانى المتخلفة الغير المشتركة فى امر يعمها فى تعريف واحد و هذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى الى متصل و منقطع ثم عرف كلا منهما على حدة

ترجمہ وتشریح: وانما قسم الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے بلاغت کی اور فصاحت کی تقسیم کی ہے بلاغت اور فصاحت کی تعریفیں کیوں نہیں کیں ہیں۔ حالانکہ یہ قاعدہ ہے کہ پہلے شئی کی تعریف کی جاتی ہے اور بعد میں اسکی تقسیم کی جاتی ہے تو پھر ماتن کو چاہیئے تھا کہ پہلے بلاغت اور فصاحت کی تعریفیں کرتا پھر بعد

میں تقسیم کرتا۔ اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہ جو قاعدہ ہے کہ پہلے شئی کی تعریف بیان کی جاتی ہے پھر بعد میں تقسیم کی جاتی ہے یہ تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب اسکی اقسام ایک ماھیۃ کے اندر مشترک ہوں اور جمع ہوں تو پھر اس وقت شئی کی پہلے تعریف کی جاتی ہے پھر اور بعد میں تقسیم کی جاتی ہے۔ جیسے کلمہ کے اقسام ہیں۔ اسم، فعل اور حرف۔ تو اسم، فعل اور حرف ایک ماھیۃ اور تعریف کے اندر مشترک ہیں وہ ہے لفظ وضع لمعنی مفرد۔ اسلئے پہلے کلمہ کی تعریف کرتے ہیں پھر بعد میں تقسیم کرتے ہیں۔ اور اگر اسکے اقسام ایک ماھیۃ کے اندر مشترک نہ ہوں تو پھر شئی کی تعریف نہیں کی جاتی بلکہ ابتداء شئی کی تقسیم کی جاتی ہے۔ پھر اسکے بعد اقسام کی تعریفیں کی جاتیں ہیں اور فصاحت اور بلاغت کے اقسام کسی ایک ماھیۃ کے اندر مشترک نہیں ہیں اسلئے ماتن نے فصاحت اور بلاغت کی ابتداء تقسیم کی ہے اسکے بعد پھر وہ اقسام کی تعریف کریگا۔ اسکی شارح نے ایک مثال بھی دی ہے کہ جسطرح ابن حاجب نے ابتداء مستثنی کی تقسیم کی ہے متصل اور منقطع کی طرف۔ تو پھر وہاں پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ پہلے شئی کی تعریف کی جاتی ہے اور بعد میں تقسیم کی جاتی ہے تو ماتن کو چاہیے تھا کہ پہلے مستثنی کی تعریف کرتا پھر بعد میں تقسیم کرتا۔ اسکا پھر یہی جواب دیا جاتا ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے کہ جب اسکے اقسام ایک ماھیۃ کے اندر مشترک ہیں۔ اور اگر اسکے اقسام ایک ماھیۃ اور تعریف کے اندر مشترک نہ ہوں تو پھر شئی کی تعریف نہیں کی جاتی ہے۔ بلکہ ابتداء اسکی تقسیم کی جاتی ہے۔ اسکے بعد پھر اقسام کی تعریفیں کی جاتی ہیں۔ اور مستثنی کے اقسام کسی ایک ماھیۃ کے اندر مشترک نہیں ہیں اسلئے ابتداء مستثنی کی تقسیم کی ہے پھر اسکے بعد میں مستثنی متصل اور منقطع کی علیحدہ علیحدہ تعریفیں کی ہیں۔

فصاحت فی المفرد کی تعریف

فالفصاحة فی المفرد قدم الفصاحة علے البلاغة لتوقف معرفة البلاغة علے معرفة الفصاحة لكونها ماخوذة فی تعريفها ثم قدم فصاحة المفرد علے فصاحة الكلام والمتكلم لتوقفهما عليها خلوصه ای خلوص المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوی ای المستنبط من استقراء اللغة

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن فصاحت فی المفرد، فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم کی تعریفیں کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فصاحت فی المفرد یہ ہے کہ مفرد کا خالی ہونا تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح قدم الفصاحۃ الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیوں کیا ہے اس کے برعکس کیوں نہیں کیا۔ اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ فصاحت کو بلاغت پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ بلاغت فصاحت پر موقوف ہے اور فصاحت موقوف علیہ ہے کیوں کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے اس سبب سے کہ بلاغت فصاحت پر موقوف اور فصاحت موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ ہمیشہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے اس لئے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کیوں کیا ہے اس کے برعکس کیوں نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم یہ فصاحت فی المفرد پر موقوف ہیں فصاحت فی الکلام فصاحت فی المفرد پر بلا واسطہ موقوف ہے اور فصاحت فی المتکلم فصاحت فی المفرد پر بالواسطہ موقوف ہے اور فصاحت فی الکلام فصاحت فی المفرد پر اس طرح موقوف ہے کہ فصاحت فی المفرد فصاحت فی الکلام کی تعریف میں ماخوذ ہے لھذا فصاحت فی الکلام موقوف ہوئی فصاحت فی المفرد پر اور فصاحت فی المتکلم موقوف ہے فصاحت فی المفرد پر بالواسطہ کیوں کہ فصاحت فی المتکلم کی تعریف کے اندر فصاحت فی الکلام ماخوذ ہے تو فصاحت فی المتکلم موقوف ہوئی فصاحت فی الکلام پر اور فصاحت فی الکلام موقوف تھا فصاحت فی المفرد پر تو نتیجہ یہ نکلا کہ فصاحت فی المتکلم موقوف ہوئی فصاحت فی المفرد پر فصاحت فی الکلام کے واسطے سے تو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم دونوں موقوف ہوے فصاحت فی المفرد پر اور فصاحت فی المفرد موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کیا ہے۔

ماتن نے تو فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی کہ خلوصہ عن تنافر الحروف الخ اور شارح نے خلوصہ کی ہ ضمیر کا مرجع بتا دیا کہ ہ ضمیر کا مرجع مفرد ہے یعنی خالی ہونا مفرد کا تنافر حروف غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے۔

یہاں پر ایک شبہ پیدا ہوتا تھا اور شارح نے ای المستنبط الخ والی عبارت نکال کر اس کو دور کیا۔ شبہ یہ تھا کہ قیاس لغوی سے مراد ہے قیاس اصولی۔ جسکی تعریف یہ ہے کہ ایک چیز کے حکم کو لاحق کرنا دوسری چیز کے حکم کے ساتھ۔ جیسے حرمت بھنگ کو لاحق کرتے ہیں حرمت خمر کے ساتھ علت جامعۃ کے ذریعۃ سے اور وہ سکر ہے۔ تو شارح نے اس شبہ کو دور کر دیا ہے کہ قیاس لغوی سے مراد قیاس اصولی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ قیاس (ضابطۃ قاعدہ) ہے جو لغت عرب کے اندر جانچ پڑتال کے بعد حاصل ہوتا ہے جسے قیاس صرفی کہا جاتا ہے جیسے قوانین صرف۔ لغت کے اندر

جانچ پڑتال کر کے مستنبط کئے گئے ہیں۔

و تفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح فالتنافر وصف في الكلمة توجب ثقلها على اللسان و عسر النطق بها نحو مستشزرات في قول امرأ القيس شعر غدائره اى ذوائبه جمع غديرة والضمير عائد الى الفرع مستشزرات اى مرتفعات او مرفوعات يقال استشزره اى رفعه واستشزر اى ارتفع الى العلى تضل العقاص في مثنى و مرسل تضل اى تغيب والعقاص جمع عقيصة وهي الخصلة المجموعة من الشعر والمثنى المفتول والمرسل خلاف المثنى يعني ان ذوائبه مشدودة على الراس بخيوط وان شعره ينقسم الى عقاص و مثنى و مرسل و الاول يغيب في الاخيرين والغرض بيان كثرة الشعر

ترجمه وتشریح: سے شارح کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ فصاحت وجودی ہے اور خلوصہ عدمی ہے کیوں کہ فصاحت یہ ہے کہ کون الکلمۃ جاریۃ علی القوانین المستنبطۃ من استقراء کلام العرب متناسبۃ الحروف کثیرۃ الاستعمال۔ کہ کلمہ کا جاری ہونا ایسے قوانین پر جو مستنبط کئے گئے ہوں کلام عرب کے استقراء سے جو مناسب الحروف ہوں اور کثیر الاستعمال ہوں۔ تو کون الکلمہ جاریۃ یہ وجودی ہے اور خلوصہ عدمی ہے تو وجودی کی تعریف عدمی کے ساتھ کرنی صحیح نہیں ہے۔

اس کا محققین نے جواب دیا ہے کہ کون الکلمۃ جاریۃ کو خلوص لازم ہے تو یہ تعریف باللازم ہے۔ اور تعریف باللازم جائز ہوتی ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ معرف کا معرف پر حمل ہوتا ہے۔ اور مانحن فیہ میں فصاحت وجودی شئ ہے اور خلوص عدمی شئ ہے اور عدمی کا حمل وجودی پر کس طرح ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ معرف کا معرف پر حمل ہوتا ہے تو یہ علماء منطقیین کے نزدیک ہے۔ علماء اصول اور علماء معانی کے نزدیک یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ معرف کا معرف پر حمل ہو۔ لھذا فصاحت کی تعریف خلوص کے ساتھ کرنی صحیح ہے۔ لیکن شارح کہتا ہے کہ اسکے باوجود فصاحت کی تعریف خلوص کے ساتھ کرنی تسامح سے خالی نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ علماء اصول اور علماء معانی کے نزدیک معرف کا معرف پر حمل کرنا بے شک ضروری نہیں ہے لیکن منطقیوں کے قوانین کی تو پھر بھی مخالفت لازم آتی ہے۔

فالتنافر وصف الخ ماتن نے تو فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی کہ خالی ہونا مفرد کا تنافر حروف سے غرابت سے اور مخالفت قیاس لغوی سے۔ تو یہاں سے ماتن تنافر حروف غرابت اور مخالفت قیاس لغوی میں سے ہر ایک کی مثال دیگا اور شارح درمیان میں ہر ایک کی تعریف کریگا۔ ماتن نے کہا تھا فالتنافر نحو غدائرہ مستشزرات الی العلی۔ تو شارح نے تنافر کی تعریف کی کہ تنافر یہ ہے کہ کلمہ کے اندر ایک ایسی وصف پیدا ہو جائے کہ جس کے ذریعے سے کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور اس کو بولنا مشکل ہو جاتا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح و نحو مستشزرات الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تنافر کی صرف ایک کلمہ کے ساتھ مثال دینی تھی ماتن نے پورے مصرع کے ساتھ مثال کیوں دی ہے۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے ذکر تو کل کا کیا ہے لیکن مراد اس سے جزء ہے یعنی مستشزرات جو امرء القیس کے قول میں ہے۔

غدائرہ ای ذوائبہ الخ سے شارح لفظی تحقیق کرتا ہے کہ غدائر غدیرۃ کی جمع ہے اور غدیرۃ کا معنی گیسوئے بافتہ ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے والضمیر عائد الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ غدائر کا معنی ہے گیسوئے بافتہ۔ جو کہ عورتوں کے ہوتے ہیں نہ کہ مردوں کے تو پھر مناسب یہ تھا کہ غدائرھا کہنا چاہئے تھا غدائرہ کیوں کہا ہے اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ غدائرہ میں ہ ضمیر کا مرجع فرع ہے جو کہ پہلے بیت کے اندر ہے اور فرع کا معنی بال ہے لھذا غدائرہ کہنا صحیح ہے۔

مستشزرات کو مستشزرات (یعنی بالتاء) بھی پڑھ سکتے ہیں اور مشزرات (بدون تائ) بھی پڑھ سکتے ہیں اگر مستشزرات لازمی پڑھیں تو معنی اس کا ہوگا مرتفعات یعنی اسکے گیسو بافتہ بلندی کی طرف اٹھنے والے ہیں۔ اور اگر متعدی ہو تو پھر مشزرات پڑھیں گے اور مرفوعات کے معنی میں ہوگا۔ تو اس مصرع کا معنی ہوگا اسکے گیسو بافتہ بلندی کی طرف اٹھائے ہوئے ہیں۔ شارح نے اس پر ایک محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ استشزر کبھی لازم استعمال ہوتا ہے اور کبھی متعدی مثلاً اگر کہا جائے استشزرہ تو پھر اس کا معنی ہے رفعہ اٹھا دیا اس کو اس وقت یہ متعدی ہے۔ اور اگر کہا جائے استشزر تو معنی ہوگا بلند ہو گیا اس وقت یہ لازم ہے۔

نیز شارحین کی یہ عام عادت ہوتی ہے کہ ایک مصرع کو ماتن ذکر کرتا ہے تو دوسرے مصرعے کو شارح ذکر کر دیتا ہے تو شارح نے دوسرا مصرع ذکر کیا ہے تضل العقاص فی مثنی ومرسل۔ تو تضل کا معنی ہوتا ہے تغیب اور عقاص عقیصۃ کی جمع ہے۔ بالوں کا وہ حصہ جسکو عرب کی عورتیں اکٹھا کر کے دیا گوں سے باندھ کر سر کے بیچ میں انار کی طرح گول بنا کر

لیتی تھیں۔ اور مثنی کا معنی ہے گوندے ہوئے بال اور مرسل کا معنی ہے کھلے ہوئے بال تو مطلب یہ نکلا کہ اس کے بال باندھے ہوئے تھے سر پر ساتھ دھاگوں کے اور اس کے بال تین قسم پر تھے۔ عقاص، مثنی اور مرسل اور عقاص چھپا ہوا تھا مثنی اور مرسل میں یعنی مثنی اور مرسل عقاص کے اوپر آچکے تھے اور عقاص ان دونوں میں چھپا ہوا تھا۔

یہاں پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کی محبوبہ کے بال جنکی تین قسمیں تھیں تو اتنے بال تو جانوروں کے ہوتے ہیں نہ کہ انسانوں کے تو شارح کہتا ہے اس سے غرض کثرت بال بیان کرنا ہے جو کہ خوب صورتی کی نشانی ہوتی ہے۔

و الضابطة ههنا ان كل ما يعده الذوق الصحيح ثقيلا متعسر النطق فهومتنا فرسواء كان من قرب المخارج او يعدها او غير ذلك على ما صرح به ابن الاثير فى المثل السائر و زعم بعضهم ان منشأ الثقل فى مستشزرات هو توسط الشين المعجمة التى هى من المهموسة الرخوة بين التاء التى من المهموسة الشديدة والزاء المعجمة التى هى من الجهورة ولو قال مستشرف لزال ذلك الثقل

ترجمه وتشريح: سے شارح نے ماقبل میں تو تنافر کی تعریف کی تھی کہ کلمہ کے اندر ایک ایسی وصف پیدا ہو جاتی ہے کہ اس وصف کے ذریعے کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ بولنا مشکل ہو جاتا ہے۔ یہاں سے شارح اس کیلئے قاعدہ اور ضابطہ بیان کرتا ہے کہ ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ کلمہ زبان پر ثقیل ہو چکا ہے اور اس کو بولنا مشکل ہے تو شارح ایک ضابطہ تنافر کیلئے اپنی طرف سے ذکر کریگا اسکے علاوہ اور اور محققین نے بھی ضابطے تو ذکر کیئے تھے شارح ان محققین کے ضابطوں کو نقل کر کے پھر رد کریگا۔ تو شارح کہتا ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ کلمہ جو زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور متنافر ہو جاتا ہے تو کلمہ کا متنافر ہونا یہ ذوق صحیح کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اگر ذوق صحیح یہ کہے کہ یہ کلمہ زبان پر ثقیل ہے اور اس کے ساتھ بولنا مشکل ہے تو پھر وہ کلمہ متنافر ہوگا۔ اور اگر ذوق صحیح یہ کہے کہ یہ کلمہ زبان پر ثقیل نہیں ہے اور اس کو بولنا کوئی مشکل نہیں ہے تو پھر وہ متنافر نہ ہوگا۔

بعض محققین نے تنافر کیلئے یہ ضابطہ ذکر کیا تھا کہ کلمہ اس وقت زبان پر گراں ہو جاتا ہے جس وقت جس وقت ایک کلمہ کے اندر حروف قریب المخارج اکھٹے ہو جائیں۔

اور بعض محققین نے یہ ضابطہ ذکر کیا تھا کہ کلمہ اس وقت زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے جس وقت کلمہ کے اندر حروف بعید المخارج اکھٹے ہو جائیں۔

اور بعض محققین نے یہ ضابطہ ذکر کیا تھا کہ کلمہ اس وقت زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے جس وقت کلمہ کے اندر حروف متضادۃ الصفات اکھٹے ہو جائیں۔ تو شارح نے ان کا رد کیا ہے کہ کلمہ کا متنافر ہونا یہ ذوق صحیح کے ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ذوق صحیح یہ کہے کہ یہ کلمہ زبان پر ثقیل ہے اور اس کو بولنا مشکل ہے اس وقت تنافر ہوگا۔ عام ازیں کہ کلمہ کے اندر حروف قریب المخارج یا حروف بعید المخارج یا حروف متضادۃ الصفات اکھٹے ہوں یا نہ ہوں۔

شارح نے اس پر تائید بھی پیش کی ہے کہ کلمہ کا متنافر ہونا ذوق صحیح کے ساتھ معلوم ہوتا ہے ابن الاثیر نے مثل السائر کے اندر کہا ہے کہ کلمہ کا متنافر ہونا یہ ذوق صحیح کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اگر ذوق صحیح یہ کہے کہ یہ کلمہ زبان پر ثقیل ہے اور اس کو بولنا مشکل ہے تو پھر وہ کلمہ متنافر ہوگا ورنہ نہیں۔

وزعم بعضهم الخ سے شارح ان بعض محققین کے ضوابط کو صراحت ذکر کر کے پھر انکا رد کریگا لیکن ترتیب مذکور کے خلاف چنانچہ شارح سب سے پہلے آخری ضابطے کو ذکر کر کے اسکا رد کر رہا ہے۔ اور اس سے پہلے تمھید ہے۔ وہ یہ ہے کہ حروف چار قسم پر ہیں حروف مہموسہ، حروف مجہورہ، حروف رخوہ اور حروف شدیدہ۔ حروف مہموسہ یہ ہیں کہ جنکے ادا کرتے وقت اعتماد اپنے مخرج پر ضعیف ہو۔ اور حروف مجہورہ یہ ہیں کہ جن کے ادا کرتے وقت اعتماد اپنے مخرج پر قوی ہو یاد رہے کہ حروف مہموسہ اور حروف مجہورہ آپس میں ضدیں ہیں۔ اور حروف رخوہ یہ ہیں کہ جن کے ادا کرتے وقت سانس بند نہیں ہوتا اور حروف شدیدہ یہ ہیں کہ جن کے ادا کرتے وقت سانس بند ہو جاتا ہے یاد رہے کہ حروف رخوہ اور حروف شدیدہ آپس میں ضدیں ہیں۔

علامہ خلخالی نے کلمہ کے متنافر ہونے کیلئے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ کلمہ اس وقت زبان پر ثقیل اور متنافر ہوتا ہے جس وقت کلمہ کے اندر حروف متضادۃ الصفات اکھٹے ہو جائیں جس طرح مستشزرات کہ یہ کلمہ متنافر ہے کیوں کہ اسمیں حروف متضادۃ الصفات اکھٹے ہیں کہ شین سے پہلے تاء ہے اور تا حروف شدیدہ میں سے ہے اور شین حروف رخوہ سے ہیں اور رخوہ اور شدیدہ آپس میں متضاد ہیں۔

اور شین کے بعد زاء ہے اور زاء حروف مجہورہ سے ہے اور شین حروف مھموسہ سے ہے تو حروف مھموسہ اور حروف مجہورہ آپس میں متضاد ہیں۔ تو مستشزرات کے اندر حروف متضادۃ الصفات اکھٹے ہوئے ہیں اسلئے یہ متنافر ہوگا اور اگر مستشرفات کہا جاتا تو پھر یہ ثقل زائل ہو جاتا۔

وفیہ نظر لان الزاء المھملة ایضا من المجھورة وقیل ان قرب المخارج سبب الثقل المخل بالفصاحة وان فی قولہ تعالٰی الم اعھد ثقلا قریبا من حدا لتنافر فیخل بفصاحة الکلمة لکن الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر فصیحة لا یخرج عن الفصاحة کما لایخرج الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر عربیة عن ان یکون عروبیا

ترجمہ وتشریح: شارح ان بعض محققین کے زعم کا رد کرتا ہے جنھوں نے یہ کہا ہے کہ تاء حروف مھموسہ شدیدہ سے ہے اور شین حروف مھموسہ رخوہ میں سے ہے اور زاء حروف مجھورہ سے ہے اگر مستشزرات کہا جاتا یہ بات انکی درست نہیں ہے کیونکہ پھر ثقل زائل ہو جاتا تو جس طرح زاء حروف مجھورہ سے ہے اسی طرح راء بھی حروف مجھورہ سے ہے تو پھر بھی مستشرفات متنافر ہی ہوگا نہ کہ فصیح۔

وقیل ان قرب الخ سے شارح ان بعض محققین جن میں علامہ ذوذنی بھی شامل ہیں کے ضابطہ کو ذکر کر کے پھر اس کا رد کریگا۔ جنھوں نے کلمہ کے متنافر ہونے کیلئے جو ضابطہ ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ کلمہ اس وقت متنافر ہوتا ہے اور زبان پر ثقیل ہوتا ہے جس وقت اسکے اندر حروف قریب المخارج اکھٹے ہو جائیں تو پھر ان پر ایک اعتراض ہوا تھا جس کا پھر انھوں نے جواب دیا تھا اعتراض یہ ہوا تھا کہ تمھارے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق کہ کلمہ اس وقت زبان پر ثقیل اور متنافر ہوتا ہے جس وقت کلمہ کے اندر حروف قریب المخارج اکھٹے ہو جائیں۔ تو الم اعھد میں ہمزہ، عین اور ھاء یہ حروف قریب المخارج ہیں کیوں کہ یہ تینوں حروف حلقی ہیں تو پھر یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا جب یہ کلمہ غیر فصیح ہے یقینا پھر وہ کلام بھی غیر فصیح ہوگی جسکے اندر یہ کلمہ موجود ہے جس سے لازم یہ آئے گا کہ قران پاک غیر فصیح ہو کیونکہ یہ کلمہ قرآن پاک کے اندر موجود ہے حالانکہ قرآن پاک تو فصاحت وبلاغت کے اعلی درجہ پر ہے اس کا پھر انہوں نے یہ جواب دیا تھا کہ اگر ایک کلام لمبی کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو وہ کلام اسکے باوجود فصاحت سے نہیں نکلتی انہوں اس کی مثال بھی دی ہے کہ جس طرح کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے انا انزلناہ قرانا عربیا۔ کہ ہم نے قران پاک کو عربی زبان میں نازل کیا ہے۔ حالانکہ قرآن پاک میں تو غیر عربی کلمات بھی ہیں جیسے قسطاس تو یہ رومی زبان کا کلمہ ہے اور سراج یہ فارسی زبان کا کلمہ ہے اور مشکوۃ یہ ہندی زبان کا کلمہ ہے تو قرآن پاک میں غیر عربی کلمات بھی ہیں تو قرآن پاک عربی ہونے سے نہیں نکلتا اسی طرح اگر ایک لمبی کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو وہ کلام فصاحت سے نہیں نکلے گی۔

شارح ان بعض محققین کے ضابطہ کا رد کرتے ہوئے شارح کہتا ہے جنھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ایک کلام لمبی کے اندر

ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو کلام فصاحت سے نہیں نکلتی یہ بات انکی درست نہیں ہے بلکہ کلام فصاحت سے نکل جاتی ہے کیوں کہ فصاحت کلام کی تعریف کے اندر فصاحت کلمات ماخوذ ہیں عام ازیں کہ وہ کلام لمبی ہو یا چھوٹی اگر کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح کے آ جائیں تو کلام فصاحت سے نکل جائے گی۔

وعلی هذا القائل الخ سے شارح اسکا دوسرا رد کرتا ہے کہ یہ قائل جس نے یہ کہا ہے کہ اگر ایک لمبی کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو کلام فصاحت سے نہیں نکلتی یہ وہ قائل ہے جس نے کلام کی تعریف کی تھی مالیس بکلمة کے ساتھ تو اس پر تو اعتراض اور بھی زیادہ ہوگا۔ کیوں کہ اس نے مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کیا ہے تو اگر کلام تام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو وہ کلام بھی غیر فصیح ہوگی اور اگر مرکب ناقص کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو وہ بھی غیر فصیح ہوگا اور جس نے مرکب ناقص کو مفرد میں داخل کیا ہے اس پر اتنے اعتراض نہیں ہونگے کیوں کہ اس پر صرف یہ اعتراض ہوگا کہ اگر کلام تام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو وہ کلام غیر فصیح ہوگی۔

فيه نظر لانا فصاحة الكلمات ماخوذة فى تعريف فصاحة الكلام من غير تفرقة بين طويل وقصير على ان هذا القائل فسر الكلام بما ليس بكلمة

ترجمه وتشریح: ان بعض محققین کے ضابطہ کا رد کرتے ہوئے شارح کہتا ہے جنھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ایک لمبی کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو کلام فصاحت سے نہیں نکلتی یہ بات انکی درست نہیں ہے بلکہ کلام فصاحت سے نکل جاتی ہے کیوں کہ فصاحت کلام کی تعریف کے اندر فصاحت کلمات ماخوذ ہیں عام ازیں کہ وہ کلام لمبی ہو یا چھوٹی اگر کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح کے آ جائیں تو کلام فصاحت سے نکل جائے گی۔

والقياس على الكلام العربي ظاهر الفساد ولو سلم عدم خروج السورة عن الفصاحة فجود اشتمال القران على كلام غير فصيح بل على كلمة غير فصيحة مما يقود الى نسبة الجهل او العجز الى الله تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا و الغرابة كون الكلمة و حشية غير ظاهرة المعنے ولو مانوسة الاستعمال نحو مسرج فى قول ابن العجاج شعر و مقلة وحاجبا مزججا اى مدققا مطولا وفاحما اى شعرا اسود كالفحم و مرسنا اى انفا مسرجا اى كالسيف السريجي فى الدقة والاستواء و سريج اسم قين ينسب اليه السيوف او كالسراج فى البريق واللمعان فان قلت لم لم يجعلوه اسم

مفعول من سرج الله وجهه ای بهجه و حسنه قلت لاحتمال ان یکون مستحدثا و مولدا من السراج او یکون من باب الغرابة ایض

ترجمه وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کلام فصیح کو کلام غیر عربی پر قیاس کیا تھا تو شارح کہتا ہے کہ کلام فصیح کو کلام غیر عربی پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیوں کہ اللہ تعالی نے جو فرمایا ہے انا انزلناہ قرانا عربیا۔ کہ ہم نے قرآن پاک کو عربی زبان میں نازل کیا ہے۔ اور وہ جو مثالیں دی گئی ہیں قسطاس، سراج اور مشکوۃ کہ یہ کلمات غیر عربی ہیں تو یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کلمات متداخلة اللغات سے ہوں کہ عربی زبان میں بھی ان کا یہی معنی ہو اور غیر عربی زبان میں بھی انکا یہی معنی ہو کہ جس طرح کہ صابن کو عربی زبان میں بھی صابون کہتے ہیں اور غیر عربی زبان میں بھی صابون کہتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ ہم نے قرآن پاک عربی زبان کے اندر نازل کیا ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے الفاظ عربی ہیں بلکہ اس سے مراد ہے کہ اسکا اسلوب عربی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ انا انزلناہ قرانا عربیا سے مراد قران پاک کے الفاظ ہیں تو اس عربی کیلئے کلمات کا عربی ہونا بطور شرط کے نہیں ہے اور کلام فصیح کیلئے تو فصاحت کلمات شرط ہیں۔ لھذا کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے۔

ولو سلم عدم خروج الخ پہلے تو شارح نے منع کے ساتھ رد کیا ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ایک کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو کلام فصاحت سے نہیں نکلتی بلکہ کلام فصاحت سے نکل جاتی ہے۔ یہاں سے شارح کہتا ہے کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ایک کلام کے اندر ایک یا دو کلمے غیر فصیح آ جائیں تو کلام فصاحت سے نہیں نکلتی لیکن یہ سوال ذہن میں ضرور آئے گا کہ اس کلمے کے غیر فصیح ہونے کا علم اللہ تعالی کو تھا یا نہیں۔ اگر اس کلمے کے غیر فصیح ہونے کا علم اللہ تعالی کو نہیں تھا تو اللہ تعالی کی طرف جہل کی نسبت لازم آتی ہے اور اللہ تعالی تو جہل سے پاک ہے۔ اور اگر اللہ تعالی کو اس کلمے کے غیر فصیح ہونے کا علم تھا تو پھر یہ سوال ہوگا کہ اللہ تعالی اس کلمہ غیر فصیح کی جگہ پر کلمہ فصیح لانے پر قادر تھا یا نہیں اگر اللہ تعالی اس کلمے غیر فصیح کی جگہ پر کلمے فصیح کو لانے پر قادر نہیں تھا تو اللہ تعالی کی طرف عجز کی نسبت لازم آتی ہے اور اللہ تعالی تو عجز سے پاک ہے لھذا وہ کلمہ فصیح ہوگا نہ کہ غیر فصیح۔

والغرابة کون الکلمة وحشیة الخ ماتن نے تو کہا تھا والغرابة نحو وفاحما ومرسنا مسرجا۔ تو شارح نے غرابت کا معنی کیا ہے کہ غرابت کا معنی ہے کلمے کا وحشی ہونا اور وحشی بھی چونکہ مشکل لفظ تھا اس لئے شارح نے وحشی کا معنی بھی کر

دیا کہ وحشی کا معنی ہے غیر ظاہرۃ المعنی۔ اور غرابت کی تعریف کی ہے کہ کلمہ کا معنی ظاہر نہ ہو اور نہ مانوسۃ الاستعمال ہو۔ یعنی نہ فصحاء کے کلام کے اندر استعمال ہوا ہو اور نہ عام لوگوں کے کلام کے اندر استعمال ہوا ہو۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ غرابت کا معنی کیا گیا ہے کہ کلمہ کا معنی ظاہر نہ ہو تو قرآن پاک کے متشابہات کے معنی بھی تو ظاہر نہیں ہوتے تو پھر وہ بھی غریب ہونگے حالانکہ وہ تو غریب نہیں ہیں۔ بلکہ فصیح ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو غرابت کا معنی کیا ہے کہ کلمہ کا معنی ظاہر نہ ہو تو اس سے مراد عام ہے کہ نہ معنی مرادی ظاہر ہو اور نہ معنی موضوع لہ اور قرآن پاک کے متشابہات اگرچہ معنی مرادی کے اعتبار سے ظاہر نہیں ہوتے لیکن معنی موضوع لہ کے اعتبار سے تو ظاہر ہوتے ہیں۔ لھذا وہ فصیح ہونگے نہ کہ غریب۔

یہاں ایک وہم پیدا ہوتا تھا شارح نے مسرج نکال کر اس وہم کو دور کر دیا۔ وہم یہ تھا کہ یہ پورا مصرع وفاحما ومرسنا ومسرجا غرابۃ کی مثال ہے تو شارح نے اس وہم کو دور کر دیا کہ ماتن نے ذکر تو کل کا کیا ہے لیکن مراد جزء ہے یعنی مسرج جو کہ ابن عجاج کے قول میں ہے۔ وفاحما ومرسنا مسرجا والے مصرعے کو تو ماتن نے ذکر کیا ہے اور شارح کہتا ہے کہ اس سے پہلا مصرع ہے ومقلۃ وحاجبا مزججا۔ تو مقلۃ کا عطف واضحا پر ہے جو کہ پہلے بیت کے اندر ہے اور پھر ماقبل والی عبارت ساتھ لگے گی اور وہ ابدت ہے تو معنی ہوگا کہ ظاہر کیا اس کی محبوبہ نے آنکھ کی سیاہی اور سفیدی کو اور ظاہر کیا ابرو کو جو کہ مزججا ہے تو شارح نے مزججا کا معنی کر دیا ہے کہ اس کا معنی ہے باریک اور لمبی لمبی یعنی ظاہر کیا اس نے آبرو کو جو کہ باریک ہیں اور لمبی لمبی ہیں۔ اور فاحما فحم سے ہے اور فحم کا معنی ہے کوئلہ تو فاحما کا معنی ہوگا کوئلے والا اور فاحما چونکہ صیغہ صفت ہے اور صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے تو شارح نے اس کا موصوف بتا دیا۔ کہ اس کا موصوف ہے شعر تو معنی ہوگا کہ ظاہر کیا اس نے بالوں کو جو کوئلے والے ہیں یعنی کالے بال جو کوئلے کی طرح ہیں۔ اور مرسنا اصل میں تو اونٹ کی نکیل کو کہتے ہیں اور یہاں پر اس سے مراد ناک ہے یعنی ظاہر کیا اس نے ناک کو جو کہ مسرج ہے تو مسرج کلمہ غریب ہے اور اس کے اندر دو تاویلیں ہیں۔ کہ مسرج یا تو مشتق ہے سریجی سے یا سراج سے۔ تو مسرج اگر مشتق کریں سریجی سے تو پھر معنی ہوگا کہ ظاہر کیا اس نے ناک کو جو باریکی اور برابری میں سریجی کی تلوار کی طرح ہے یعنی جسطرح سریجی کی تلوار باریک ہوتی ہے اور سیدھی ہوتی ہے اسی طرح میری محبوبہ کی ناک بھی باریک ہے اور سیدھی ہے اور سریج ایک لوہار کا نام ہے اور اس کی تلواریں بہت مشہور تھیں۔ تو اہل عرب خوب صورت ناک کو اس کی تلواروں کی طرف نسبت کرتے تھے۔

اور اگر مشتق کریں سراج سے تو سراج کا معنی ہوتا ہے دیا یعنی چراغ تو معنی ہوگا کہ ظاہر کیا اس نے اپنے ناک کو جو کہ

روشنی ہیں چراغ کی طرح ہے۔

فان قلت الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دے گا لیکن بطور تمہید کے یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ غرابۃ دو قسم پر ہے غرابۃ مایحتاج الی التخریج اور غرابۃ مایحتاج الی التفتیش۔ غرابۃ مایحتاج الی التخریج یہ ہے کہ جسکا اصل فصحاء کی نہ مشہور کتابوں میں ہو نہ غیر مشہور میں۔

اور غرابۃ مایحتاج الی التفتیش یہ ہے کہ جس کا اصل عام مشہور لغت کی کتابوں کے اندر تو نہ ہو لیکن کہیں کہیں قدیم طرز کے دیوانوں کے اندر اس کا اصل پایا جائے۔

اعتراض یہ ہے کہ مسرج کو سرج اللہ وجھہ سے اسم مفعول کیوں نہیں بناتے تا کہ اسکی اصل معلوم ہونے کے سبب یہ کلمہ غرابت سے نکل آئے۔

اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ سرج اللہ وجھہ یہ مولدین یعنی ان عجمیوں اور نیو عرب کا کلام ہے جو اہل عرب سے میل جول رکھنے کی وجہ سے عربی زبان بغیر فصاحت کے بولنے لگیں اور ابن عجاج کا شمار قدیم فصحاء میں ہوتا ہے تو پھر اس قسم کے فصحاء کے کلام کو عجمیوں اور جدید اہل عرب کے کلام سے کس طرح مشتق کر سکتے ہیں۔ عجمیوں اور جدید عرب کے کلام کو قدیم فصحاء کے کلام سے مشتق کیا جا سکتا ہے نہ کہ قدیم فصحاء کے کلام کو عجمیوں اور جدید عرب کے کلام سے مشتق کیا جائے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں مسرج سرج اللہ وجھہ سے اسم مفعول ہے لیکن سرج اللہ وجھہ لغت کی تمام مشہور کتابوں کے اندر نہیں ہے بلکہ کہیں کہیں قدیم طرز کے دیوانوں کے اندر پایا جاتا ہے تو پھر مسرج اگرچہ غرابۃ ما یحتاج الی التخریج نہیں ہوگا لیکن غرابت مایحتاج الی التفتیش پھر بھی ہوگا لھذا مسرج کلمہ غریب ہی رہیگا نہ کہ فصیح۔

والمخالفة ان تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعة اعنى على خلاف ماثبت عن الواضع نحو الاجلل بفك الادغام فى قوله ع الحمد لله العلى الاجلل والقياس الاجل فنحو ال وماء وابى يابى وعور يعور فصيح لانه ثبت عن الواضع كذلك قيل فصاحة المفرد خلوصه مما ذكر و من الكراهة فى السمع بان يكون اللفظ بحيث يمجها السمع ويتبرأ عن سماعها نحو الجرشى فى قول ابى الطيب شعر مبارك الاسم اغر اللقب كريم الجرشے اى النفس شريف النسب والاغر

من الخیل الابیض الجبهة ثم استعیر لکل واضح معروف

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو تنافر کی تعریف بھی آگئی اور اس کی مثال بھی آگئی اور غرابت کی تعریف بھی آگئی اور اس کی مثال بھی آگئی۔ یہاں سے ماتن نے تو مخالفة کی مثال دی ہے لیکن شارح نے درمیان میں مخالف کی تعریف بیان کردی تعریف کی ہے ماتن نے تو کہا ہے والمخالفة نحو الحمد العلی الاجلل۔تو شارح نے مخالف کی تعریف کی ہے کہ کلمہ کا اس طور پر ہونا کہ الفاظ موضوعہ کے مفردات کیلئے جو قوانین ہیں کلمہ کا ان قوانین کے مخالف ہونا۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور اعنی علی خلاف الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ مخالفة کی تعریف کی ہے کہ کلمہ کا اس طور پر ہونا کہ الفاظ موضوعہ کے مفردات کیلئے جو قوانین ہیں کلمہ کا ان قوانین کے مخالف نہ ہونا۔ حالانکہ ایسے کلمات موجود ہیں جو ان قوانین کے مخالف ہونے کے باوجود (جو الفاظ موضوعۃ کے مفردات کیلئے وضع کیے گئے ہیں) پھر بھی فصیح ہیں۔ جیسے ال۔تو ال اصل میں اھل تھا تو ھاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا تو ال بن گیا تو ھاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کرنا یہ کوئی قانون نہیں ہے اسی طرح ماء اصل میں موہ تھا تو واؤ کو جو الف کے ساتھ تبدیل کیا گیا ہے یہ تو قانون کے موافق ہے کیوں کہ قانون ہے کہ واؤ متحرکہ ہو اور اس کا ماقبل مفتوح ہو تو پھر اس کو الف کے ساتھ تبدیل کرتے ہیں۔لیکن ھاء کو ہمزہ کے ساتھ جو تبدیل کیا گیا ہے تو ھاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کرنا یہ تو کوئی قانون نہیں ہے اسی طرح ابیٰ یابیٰ قانون تو یہ ہے کہ فَعلَ یَفعَلُ کے وزن پر وہ باب آتا ہے جس کا عین کلمہ حروف حلقیہ میں سے ہو یا لام کلمہ حروف حلقیہ میں سے ہو اور ابیٰ یابیٰ کا نہ تو عین کلمہ حروف حلقیہ میں سے ہے اور نہ لام کلمہ حروف حلقیہ میں سے ہے اور اسی طرح عوِرَ یَعوَرُ۔قانون تو یہ ہے کہ واؤ متحرکہ ہو اور ماقبل اس کا مفتوح ہو تو پھر اس کو الف کے ساتھ تبدیل کرتے ہیں۔اور یہاں پر واؤ الف کے ساتھ تبدیل نہیں ہوئی ہے تو یہ سب کلمے فصیح تو ہیں لیکن الفاظ مفردہ موضوعہ کے مفردات کیلئے علماء نے جو قوانین تیار کئے ہیں ان قوانین کے مخالف ہیں۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ کلمہ کا مخالف ہونا ان قوانین کے جو الفاظ موضوعہ کے مفردات کیلئے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ کلمة کا مخالف ہونا ماثبت عن الواضع کے عام ازیں قانون صرفی کے موافق ہو یا نہ ہو۔قانون صرفی کے موافق ہو جیسے قام تو قام قانون صرفی کے بھی موافق ہے اور واضع سے جس طرح ثابت ہے اسی طرح ہے اور قانون صرفی کے موافق نہ ہو اس کی مثال ماء،ال،ابیٰ یابیٰ،اور عور یعور ہیں۔ یہ سب قانون صرفی کے موافق تو نہیں ہیں لیکن واضع سے اسی طرح ثابت ہیں۔لھذا یہ سب کے سب کلمات فصیح ہونگے۔

شارح نے الاجلل نکال کر بتادیا ہے کہ ماتن نے ذکر تو کل کا کیا ہے اور مراد جزء ہے۔کہ صرف الاجلل قانون کے

مخالف ہے کیوں کہ قانون یہ ہے کہ ایک کلمہ کے اندر ایک جنس کے دو حرف اکٹھے ہو جائیں تو پھر پہلے کو دوسرے میں ادغام کرنا واجب ہے اور یہاں پر الاجلل کے اندر ایک جنس کے دو حرف اکٹھے ہوئے ہیں لیکن پہلے حرف کو دوسرے حرف میں ادغام نہیں کیا گیا ہے لھذا الاجلل یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا۔

قیل فصاحة المفرد الخ ایک تعریف تو ماتن نے فصاحت المفرد کی تھی کہ مفرد کا خالی ہونا تنافر حروف، غرابت اور مخالفۃ قیاس لغوی سے اور ایک تعریف اور محققین نے کی ہے۔ ماتن ان بعض محققین کی تعریف نقل کر کے پھر اس کا رد کریگا۔ بعض محققین نے تو فصاحت المفرد کی یہ تعریف کی تھی کہ مفرد کا خالی ہونا تنافر حروف، غرابت، مخالفۃ قیاس لغوی اور کراہۃ فی السمع سے۔ ان چار چیزوں سے مفرد کا خالی ہونا ضروری ہے۔ جیسے کریم الجرشی شریف النسب۔ تو شارح نے درمیان میں کراہۃ فی السمع کی تعریف کی ہے کہ کلمۃ کا اس طرح ہونا کہ جسکا سننا ناگوار معلوم ہوا سے کراھۃ فی السمع کہا جاتا ہے کہ کان اس کے سننے سے ثقل محسوس کریں۔ یعنی کانوں کو وہ کلمہ اچھا نہ لگے۔ تو شارح نے الجرشی نکال کر بتا دیا کہ ماتن نے ذکر تو کل کا کیا ہے اور مراد جزء ہے کہ جرشی جو ابی طیب کے قول میں ہے۔ اور ابی طیب نے یہ شعر سیف الدولۃ کی تعریف میں کہا ہے اس کا نام علی تھا اور سیف الدولۃ اس کا لقب تھا وہ شعر یہ ہے: مبارک الاسم اغر اللقب کریم الجرشی شریف النسب۔ تو جرشی اور اغر مشکل لفظ تھے شارح نے ان کا معنی کیا ہے کہ جرشی کا معنی ہے نفس اور اغر کا معنی ہے کہ گھوڑوں میں سے جو سفید پیشانی والا گھوڑا ہو اس کو اغر کہتے ہیں۔ پھر استعارہ کیا گیا ہے ہر معروف کیلئے تو شعر کا معنی ہوگا کہ مبارک نام والا کیونکہ اس کا نام حضرت علی کے نام کے موافق ہے مشہور لقب والا کریم نفس والا شریف نسب والا۔ کیونکہ وہ بنو عباس کے قبیلۃ سے ہے۔

تعریف فصاحت فی الکلام

وفیه نظر لان الکراهة فی السمع انما هی من جهة الغرابة المفسرة بالوحشة مثل تکأکأتم وافرنقعوا او نحوذلك وقیل لان الکراهة فی السمع وعدمها یرجعان الی طیب النغم وعدم الطیب لا الی نفس اللفظ وفیه نظر اللقطع باستکراه الجرشی دون النفس مع قطع النظر عن النغم فالضعف

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا کہ اس قیل میں نظر ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ فیہ نظر سے ماتن کی کیا مراد ہے

ایک تو شارح نے ذکر کی ہے اور ایک بعض محققین نے ذکر کی ہے تو شارح اس کو نقل کر کے پھر رد کریگا۔
شارح کہتا ہے کہ فیہ نظر سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ کراھۃ فی السمع کا سبب غرابت ہے تو جب مفرد کی تعریف کے اندر غرابت سے خالی ہونا آ ہی گیا ہے تو کراھۃ فی السمع سے بھی خالی ہونا آ گیا ہے تو پھر اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ غرابت کی ماقبل میں ماتن نے بھی مثال دی تھی۔ یہاں سے شارح بھی مثال دیتا ہے لیکن ماتن نے غریب مایحتاج الی التخریج کی مثال دی ہے اور شارح غریب مایحتاج الی التفتیش کی مثالیں دیتا ہے۔ جیسے تکأکأ تم اور افرنقعو۔ تو تکأکأتم کا معنی ہے اجتمعتم اور افرنقعو کا معنی ہے اوفعو۔ اوران دونوں کا اصل لغت کی تمام مشہور کتابوں کے اندر نہیں ہے صرف قدیم دیوانوں کے اندر ہے اور یہ تکأکأتم اور افرنقعو عیسی بن عمر النحوی کے قول کے اندر ہے جسکا قصہ یہ ہے کہ ایک دن گدھے پر سوار تھا تو گدھے سے گر گیا کچھ چوٹ لگ گئی تو لوگ اس کے پاس جمع ہو گئے تو اس نے ان کو کہا مالکم تکأکأتم علی کتکأکتم علی ذی جنة افرنقعوا عني۔ کہ کیا ہے تمھیں کہ تم مجھ پر جمع ہوئے ہو جیسے کہ تم جن والے شخص پر جمع ہوتے ہیں افرنقعوعنی یعنی اوفعوعنی کہ مجھ سے دور ہو جاؤ۔
اور جار اللہ زمخشری نے ذکر کیا ہے کہ جاحظ نے کہا ہے کہ ابو علقمہ ایک دن بصرہ کی گلی میں جا رہا تھا اور اس کو صفراء کی بیماری تھی جس کی وجہ سے یہ بے ہوش ہو گیا تو لوگ اس پر جمع ہو گئے اور کہتے تھے کہ اس کو جن نے حملہ کر کے بے ہوش کر دیا ہے۔ تو کوئی اس کی انگلیوں کو مروڑتا تھا اور کچھ کانوں میں آذانیں دے رہے تھے تو جب وہ ہوش میں آ گیا تو اس نے لوگوں سے کہا مالکم تکأکأتم علی کما تکأکأتم علی ذی جنة افرنقعو۔ تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم میرے پاس اس طرح جمع ہوئے ہو۔ لوگ جن والے جمع ہوتے ہیں۔ افرنقعوعنی یعنی دفع ہو جاؤ مجھ سے تو ان میں سے بعض کہنے لگے کہ اس کا جن ہندی کلام کرتا ہے۔ تو تکأکأتم اور افرنقعو انکی اصل لغت کے عام مشہور کتابوں کے اندر تو نہیں ہے۔ صرف قدیم دیوانوں کے اندر ان کی اصل ہے لھذا یہ غریب مایحتاج الی التفتیش ہونگے۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ فیہ نظر سے ماتن کی مراد ہے کہ کراھۃ فی السمع اور عدم کراھۃ فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز پر ہے کہ ایک غیر فصیح کلمہ ہو اور اس کو اچھی آواز والا ادا کرے تو فصیح بن جائے گا اور اگر اس کو بری آواز والا ادا کرے تو غیر فصیح بن جائے گا۔ عدم کراھۃ فی السمع اور کراھۃ فی السمع کا دارومدار ذات لفظ پر نہیں ہے تو ماتن نے ان بعض محققین پر اعتراض کیا ہے کہ اگر فصاحت فی المفرد کی تعریف کی جائے کہ خالی ہونا مفرد کا تنافر حروف غرابت مخالفۃ قیاس لغوی اور کراھۃ فی السمع سے تو پھر اس وقت بہت سے فصیح کلمے غیر فصیح بن جائیں گے۔ کیوں کہ اگر انکو بری آواز والا ادا کرے تو غیر فصیح بن جائینگے تو شارح نے اس کا رد کیا ہے کہ یہ کہنا کہ فیہ نظر سے ماتن کی مراد ہے کہ کراھۃ فی السمع اور عدم کراھۃ فی السمع کا دارومدار

اچھی اور بری آواز پر ہے ذات لفظ پر نہیں ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ جرشی اگر اچھی آواز والا ادا کرے تو پھر بھی غیر فصیح ہے اور اگر بری آواز والا ادا کرے تو پھر بھی یہ غیر فصیح ہے اور نفس کو اگر اچھی آواز والا ادا کرے تو پھر بھی یہ فصیح ہے اور اگر بری آواز والا ادا کرے تو پھر بھی یہ فصیح ہے۔

فصاحت فی الکلام کی تعریف

والفصاحة فی الکلام خلوصه من ضعف التالیف و تنافر الکلمات و التعقید مع فصاحتها هو حال من الضمیر فی خلوصه واحترز به عن مثل زید اجلل وشعره مستشزر وانفه مرج وقیل هو حال من الکلمات ولم ذکره بجنبها لیسلم من الفصل بین الحال و ذیها بالاجنبی وفیه نظر لانه حی حینئذ یکون قید اللتنافر لا للخلوص ویلزم ان یکون الکلام المشتمل علی تنافر الکلمات الغیر الفصیحة فصیحا لانه یصدق علیه انه خالص عن تنافر الکلمات حال کونها فصیحة فافهم

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی۔ یہاں سے فصاحت فی الکلام کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فصاحت فی الکلام کا تین چیزوں سے خالی ہونا ضروری ہے اور ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے تو فصاحت فی الکلام کا جن تین چیزوں سے خالی ہونا ضروری ہے وہ یہ ہیں کہ خالی ہونا کلام کا ضعف تالیف سے تنافر کلمات سے اور تعقید سے۔ اور جس چیز کا پایا جانا ضروری ہے وہ ہے فصاحت فی الکلمات۔ پھر مع فصاحتها کی ترکیب کے اندر اختلاف ہے۔ اس کی ایک ترکیب شارح نے کی ہے اور ایک ترکیب بعض محققین نے کی ہے۔ شارح ان بعض محققین کی تعریف نقل کر کے پھر رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ مع فصاحتها ترکیب کے اندر حال ہے خلوصہ کی ہ ضمیر سے۔ تو جب مع فصاحتها خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال ہو تو پھر معنی ہوگا کہ خالی ہونا کلام کا ضعف التالیف سے تنافر کلمات سے اور تعقید سے درانحالیکہ وہ کلام ہونے والی ہے ساتھ فصاحت کلمات کے۔ یعنی اس کے اندر کلمات فصیح ہوں۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے مع فصاحتها کے ساتھ احتراز کیا ہے زید اجلل کی مثل سے کیوں کہ زید اجلل کلام ہے خالی ہے ضعف التالیف تنافر الکلمات اور تعقید سے لیکن اس کے اندر کلمات بھی فصیح ہوں اور اجلل یہ کلمہ غیر فصیح ہے کیوں کہ یہ مخالفۃ قیاس لغوی ہے اور شعرہ مستشزر رات یہ بھی ایک کلام ہے جو خالی ہے ضعف التالیف تنافر الکلمات

اور تعقید سے لیکن اس کے اندر مستشزرات یہ کلمہ غیر فصیح ہے کیوں کہ اس کے اندر تنافر ہے اور انفہ مسرج یہ بھی ایک کلام ہے جو خالی ہے ضعف التالیف تنافر کلمات اور تعقید سے لیکن مسرج یہ کلمہ غیر فصیح ہے کیوں کہ یہ کلمہ غریب ہے۔ لھذا زید اجلل، شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج یہ سب کلام غیر فصیح ہونگے۔

وقیل ھو حال الخ سے شارح ان بعض محققین کی ترکیب ذکر کر کے پھر رد کریگا۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ مع فصاحتھا ترکیب کے اندر حال ہے کلمات سے اور ساتھ ہی ان محققین نے ماتن پر اعتراض بھی کیا ہے کہ ماتن کو چاہئے تھا کہ مع فصاحتھا کو الکلمات کے ساتھ ذکر کرتا تا کہ حال اور ذوالحال کے درمیان فاصلہ اجنبی لازم نہ آتا اور وہ فاصلہ اجنبی تعقید ہے تو جب مع فصاحتھا حال ہوا الکلمات سے تو پھر معنی ہوگا کہ خالی ہونا کلام کا ضعف تالیف تنافر کلمات اور تعقید سے اس حال میں کہ وہ کلمات ہونے والے ہوں ساتھ فصاحت اپنی کے یعنی وہ کلمات خود فصیح ہوں۔

وفیہ نظر لان الخ سے شارح نے ان بعض محققین کا رد کیا ہے کہ مع فصاحتھا کو حال بنایا جائے کلمات سے تو حال اور ذوالحال کا عامل ایک ہوتا ہے تو الکلمات کا عامل تو تنافر ہے تو پھر مع فصاحتھا کا عامل بھی تنافر ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ حال اپنے عامل کیلئے قید ہوتا ہے تو تنافر مقید ہوگا اور مع فصاحتھا قید ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مقید پر نفی آجائے تو پھر نفی راجع ہوتی ہے قید کی طرف۔ تو تنافر الکلمات مقید پر نفی آئی ہے تو پھر یہ نفی راجع ہوگی مع فصاحتھا کی طرف۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ کلام فصیح کیلئے ضعف التالیف تنافر کلمات اور تعقید کا ہونا ضروری ہے اور کلمات فصیح سے خالی ہونا ضروری ہے تو پھر اس وقت لازم آئے گا کہ ایک کلام مشتمل ہو تنافر الکلمات غیر فصیحہ پر اور ہو وہ کلام فصیح تو یہ تو مقصود کے خلاف ہے کیوں کہ مقصود تو یہ ہے کہ کلام ضعف التالیف تنافر الکلمات اور تعقید سے خالی ہو اور اس کے اندر کلمے فصیح ہوں۔ لھذا مع فصاحتھا کی ترکیب وہ صحیح ہے جو میں نے کی ہے کہ یہ حال ہے خلوصہ کی ہ ضمیر سے۔

اسکے بعد شارح نے کہا ہے فافھم۔ تو فافھم سے شارح کی دو غرضیں ہیں۔ ایک غرض یہ ہے کہ ایک اعتراض ہوتا ہے اور فافھم سے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اعتراض ہے کہ مع فصاحتھا کو اگر حال بنایا جائے الکلمات سے تو یہ مذکورہ خرابی لازم آتی ہے تو اگر خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال بنایا جائے تو پھر یہ خرابی لازم کیوں نہیں آتی۔ اس کا جواب کہ مع فصاحتھا کو خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال بنایا جائے تو ہ ضمیر کا عامل تو خلوصہ ہے تو پھر مع فصاحتھا کا عامل بھی خلوص ہوگا اور حال اپنے عامل کیلئے قید ہوتا ہے تو خلوصہ مقید ہوگا اور مع فصاحتھا قید ہوگا اور دو چیزیں ہوتی ہیں۔ رفع المقید اور الرفع المقید۔ رفع المقید یہ ہے کہ مقید پر نفی آجائے تو راجع ہو قید کی طرف اور الرفع المقید میں نفی خود مقید ہوتی ہے نہ کہ قید کی طرف راجع تو جب مع فصاحتھا کو خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال بنایا جائے۔ تو خلوص الرفع المقید ہے کیوں کہ نفی خود مقید ہے

نہ کہ مقید پر نفی آئی ہے۔اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ خالی ہونا کلام کا ضعف التالیف تنافر کلمات اور تعقید سے ساتھ فصاحت کلمات کے۔

ان يكون تاليف الكلام على خلاف القانون النحوى المشهور بين الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظا و معنے وحكما نحو ضرب غلامه زيدا والتنافران تكون الكلمات ثقيلة على اللسان وان كان كل منها فصيحة نحوع وليس قرب قبر حرب وهو اسم رجل قبر وصدر البيت وقبر حرب بمكان قفر اى خال عن الماء و الكلاء ذكر فى عجائب المخلوقات ان من الجن نوعا يقال له الها تف فصاح واحد منهم على حرب بن امية فمات فقال ذلك الجنى هذا البيت وقوله شعر كريم متے امدحه امدحه والورى معے واذا مالمته لمته وحدے فالوا و فے والورى للحال وهو مبتدأ وخبره معى

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو فصاحت فی الکلام کی تعریف کی کہ خالی ہونا کلام کا ضعف التالیف سے تنافر کلمات سے اور تعقید سے ساتھ فصاحت کلمات کے۔تو یہاں سے ماتن ضعف التالیف کی مثال دیگا اور شارح نے درمیان میں ضعف التالیف کی تعریف بھی کی ہے ماتن نے تو کہا ہے فالضعف نحو ضرب غلامہ زیدا۔تو شارح نے ضعف التالیف کی تعریف کی ہے کہ کلام کا مخالف ہونا قانون نحوی کے جو جمہور کے مشہور قانون نحوی کے کلام کا اس قانون کے مخالف ہونا یہ ضعف التالیف ہے۔

مثلاً قانون نحوی ہے کہ اگر ضمیر غائب کسی چیز کی طرف راجع ہو تو پھر مرجع کا پہلے مذکور ہونا ضروری ہے۔

عام ازیں ہے کہ وہ مرجع لفظاً مذکور ہو یا معنی مذکور ہو یا حکماً مذکور ہو۔مرجع لفظاً مذکور ہو جیسے زید ضرب غلامہ تو ضمیر کا مرجع زید ہے اور زید پہلے مطابقۃً مذکور ہے۔اور معنی مذکور ہو اس کی مثال ہے جیسے اعدلو ھو اقرب للتقوی۔تو ھو ضمیر کا مرجع عدل ہے جو اعدلو سے سمجھ آ رہا ہے تو یہاں پر مرجع اگرچہ صراحتاً مذکور نہیں ہے لیکن ضمناً تو مذکور ہے۔اور حکماً مذکور ہو جیسے ولا بویہ لکل واحد منھما السدس۔تو لا بویہ کی ہ ضمیر کا مرجع میت ہے تو میت نہ پہلے مطابقۃً مذکور ہے نہ ضمناً مذکور ہے بلکہ التزاماً مذکور ہے کیوں کہ بحث وراثت کی ہو رہی ہے تو مردوں کی وراثت تقسیم کی جاتی ہے نہ کہ زندوں کی وراثت تو ضرب غلامہ زید یہ کلام غیر فصیح ہے کیوں کہ غلامہ کی ہ ضمیر کا مرجع زید

ہے اور زید نہ پہلے مطابقۃً مذکور ہے اور نہ تضمناً مذکور ہے نہ التزاماً مذکور ہے لھذا اضرب غلامہ زیدا یہ کلام غیر فصیح ہوگی۔
والتنافر ان تکون الخ ماتن نے تو فصاحت فی الکلام کی تعریف کی تھی کہ خالی ہونا کلام کا ضعف التالیف تنافر کلمات اور تعقید سے اس حال میں کہ وہ کلام ہونے والی ہے سمیت فصاحت کلمات کے۔ پھر ماتن نے ضعف التالیف کی مثال دی اور شارح نے درمیان میں تعریف کی یہاں تک آ گیا تنافر الکلمات۔ اسکے بعد ماتن نے تنافر الکلمات کی دو مثالیں دی ہیں اور شارح نے درمیان میں تعریف کی ہے۔ کہ تنافر الکلمات کی تعریف یہ ہے کہ چند کلمے مل کر زبان پر ثقیل ہو جائیں اگر چہ ان کلموں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ فصیح ہو لیکن جب جمع ہو جائیں تو پھر زبان پر ثقیل ہو جائیں۔ جیسے لیس قرب قبر حرب۔ تو قرب اور قبر اور حرب ہر ایک کلمہ فصیح ہے لیکن جب جمع ہوئے تو زبان پر ثقیل ہو گئے ہیں۔ لھذا یہ ہے تنافر کلمات۔ اور شارح نے درمیان میں بتادیا کہ حرب ایک آدمی کا نام ہے اور اس مصرع سے پہلے یہ مصرع ہے وقبر حرب بمکان قفرٍ۔ شارح نے قفر ء کا معنی کر دیا کہ قفر ء اس میدان کو کہتے ہیں جو پانی اور گھاس سے خالی ہو یعنی بے آب و گیاہ میدان کو کہا جاتا ہے۔ اور عجائب المخلوقات کے اندر ذکر کیا گیا ہے (یہ عجائب المخلوقات مصنف کی کتاب ہے) کہ حرب بن امیہ اور اس کے ساتھی جنگ عکاظ سے واپس آ رہے تھے تو راستے میں ایک سر کا درخت تھا تو حرب بن امیہ نے اس سر کے درخت کو آگ لگا دی اور اس سر کے درخت کے اندر جن کی رہائش گاہ تھی۔ جسے ھاتف کہا جاتا ہے تو اس ھاتف نے چیخ ماری حرب بن امیہ وہیں پر مر گیا تو پھر اس جن نے یہ شعر پڑھا۔ وقبر حرب بمکان قفر۔ ولیس قرب قبر حرب قبر۔ کہ حرب کی قبر ایک بے آب و گیاہ میدان میں ہے اور حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے۔

اور دوسری مثال یہ شعر ہے کریم متی امدحه امدحه والوری:: معی واذا ما لمته لمته وحدی۔ تو شارح کہتا ہے کہ (والوری میں واؤ حالیہ ہے اور والوری اور وحدی مبتدا ہے اور مع اس کی خبر ہے تو معنی ہوگا) کہ ایسا کریم کہ جب میں مدح کرتا ہوں اس کی مدح کرتا ہوں اس حالت میں کہ لوگ میرے ساتھ ہوتے ہیں یعنی لوگ میرا ساتھ دیتے ہیں۔ کہ بلکل ٹھیک ہے اور جب میں ملامت کرتا ہوں اس کی ملامت کرتا ہوں اس کی اس حالت میں کہ میں اکیلا ہوتا ہوں۔ اور لوگ میرے ساتھ نہیں ہوتے۔

وانما مثل بمثالین لان الاول متناه فی الثقل والثانی دونه لان منشأ الثقل فی الاول نفس اجتماع الکلمات وفی الثانی اجتماع حروف منها وهو فی تکریر امدحه دون مجرد الجمع بین الحاء والهاء لوقوعه فی التنزیل مثل فسبحه فلا یصح القول بان مثل هذا الثقل مخل بالفصاحة ذکر الصاحب اسمعیل بن عباد انه انشد هذه القصیدة بحضرة الاستاذ ابن العمید فلما بلغ هذا البیت قال له الاستاذ هل تعرف فیه شیأ من الهجنة قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما یقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غیر هذا ارید فقال الصاحب لا ادری غیر ذلک فقال الاستاذ هذا التکریر فی امدحه امدحه مع الجمع بین الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر کل التنافر فاثنی علیه الصاحب

ترجمہ وتشریح: اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وانما مثل بمثلین الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ممثلات کی وضاحت کیلئے ایک ہی مثال کافی تھی ماتن نے تنافر الکلمات کی دو مثالیں کیوں دی ہیں۔اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ پہلے مصرع کے اندر ثقل انتہاء درجے کو پہنچا ہوا ہے اور دوسرے مصرعے کے اندر ثقل انتہاء درجے کو نہیں پہنچا ہوا بلکہ اس پہلے مصرعہ سے کم اور تھوڑا ہے۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ثقل کی علتیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔پہلے مصرعے کے اندر ثقل کی علت ہے نفس اجتماع کلمات یعنی نفس کلمات کا جمع ہونا۔اور دوسرے مصرع کے اندر ثقل کی علت ہے حاء اور ھاء کا جمع ہونا اور امدحہ کا تکرار یہ ثقل کی علت ہے اس لئے ماتن نے دو مثالیں دی ہیں۔اور بعض لوگوں نے کہا ہے دوسرے مصرعے کے اندر ثقل کی علت ہے محض اجتماع حروف۔کہ محض حروف کا جمع ہونا یعنی حاء اور ھاء کا جمع ہونا یہ ثقل کی علت ہے تو شارح نے ان بعض محققین کا رد کیا ہے۔کہ دوسرے مصرعے کے اندر ثقل کی علت نفس اجتماع حروف نہیں ہے بلکہ اجتماع حروف بمع تکرار امدحہ کے یہ ثقل کی علت ہے کیوں کہ اگر نفس اجتماع حروف یہ ثقل کی علت ہو تو پھر قرآن پاک کے اندر جو آیا ہے فسبحہ تو اس میں بھی حاء اور ھاء جمع ہوئے ہیں تو پھر یہ بھی غیر فصیح ہوگا حالانکہ یہ تو فصیح ہے لھذا ثقل کی علت وہ ہے جو میں نے بیان کی ہے کہ اجتماع حروف بمع تکرار امدحہ کے۔

ذکر الصاحب الخ سے شارح کہتا ہے کہ جس آدمی نے اس شعر کو پہلے پڑھا اور اس کے اندر ثقل کی نشان دہی کی

اس کا قصہ بیان کرتا ہے اور قصے کے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بتائے گا کہ اس کے اندر ثقل کی علت ہے اجتماع حروف بمع تکرار امدحہ کے۔ وہ قصہ یہ ہے کہ اسماعیل بن عباد یہ ابن عمید کا شاگرد تھا تو ایک دن اسماعیل نے اس قصے کو اپنے استاذ کی خدمت میں پڑھا تھا تو جب وہ اس بیت پر پہنچا تو استاذ اسماعیل کو کہنے لگا کہ کیا آپ کو اس کے اندر کوئی عیب نظر آتا ہے اور کوئی خرابی نظر آتی ہے تو اسماعیل نے کہا جی ہاں کہ یہاں پر مدح کو لوم کے مقابلے میں لایا ہے حالانکہ مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ مدح ذم اور ہجو کے مقابلے میں آتی ہے تو استاذ نے فرمایا کہ میرا یہ مطب نہیں ہے جو تو نے مطلب بیان کیا ہے بلکہ میرا اور مطلب ہے تو اسماعیل نے عرض کی کہ میں اس کے غیر کو نہیں جانتا ہوں۔ تو استاذ نے فرمایا کہ اس کے اندر تکرار ہے امدحہ کا ساتھ جمع ہونے حاء اور ھاء کے۔ تو اس کے اندر تنافر مکمل ہے تو پھر شاگرد نے اس پر تعریف کی۔ لھذا ثقل کی علت اجتماع حروف بمع تکرار امدحہ ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے کہ یہاں پر شارح کہتا ہے کہ دوسرے مصرعے کے اندر مکمل تنافر ہے اور پہلے شارح نے کہا ہے کہ دوسرے مصرعے کے اندر ثقل کم ہے تو یہ شارح کی عبارتوں کے درمیان تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنافر کلی مشکک ہے جس کے اندر شدۃ اور ضعف ہوتا ہے تو اس کے اندر تنافر مکمل ہے اوروں کے اعتبار سے اور اس کے اندر تنافر کو کم کہا گیا ہے پہلے مصرعے کے اعتبار سے ہے لھذا شارح کی عبارتوں کے درمیان کسی قسم کا تعارض نہیں ہے۔

یہاں سے ایک دوسرا اعتراض ہوتا ہے کہ اجتماع حروف بمع تکرار امدحہ کے اندر اجتماع حروف سے مراد ہے حاء اور ھاء تو حاء تو ٹھیک ہے کہ حرف ہے لیکن ہ تو حرف نہیں بلکہ ضمیر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ ھاء ضمیر اسم ہے حرف نہیں لیکن غلبہ کی وجہ سے اس کو حرف کہہ دیتے ہیں۔

والتعقید ای کون الکلام معقدا ان لایکون الکلام ظاھر الدلالۃ علے المراد لخلل واقع اما فی النظم بسبب تقدیم او تاخیر او حذف او اضمار او غیر ذلک مما یوجب صعوبۃ فھم المراد کقول الفرزدق فی مدح حال ھشام بن عبد الملک بن مروان وھو ابراھیم بن ھشام بن اسمٰعیل المخزومی شعر وما مثلہ فی الناس الا مملکا ابوامہ حی ابوہ یقاربہ ای لیس مثلہ فی الناس حی یقاربہ ای احد یشبھہ فی الفضائل الا مملک ای رجل اعطے الملک یعنے ھشا ما ابوامہ ای ابوام ذلک

المملك ابوه ای ابراهیم الممدوح ای لا یماثله احد الا ابن اخته وهو هشام ففیه فصل بین المبتدأ والخبر اعنی ابو امه ابوه بالاجنبی الذی هو حی وبین الموصوف والصفة اعنی حی یقاربه بالاجنبی الذی هو ابوه و تقدیم المستثنی اعنی مملکا علی المستثنی منه اعنی حی و فصل کثیر بین البدل وهو حی والمبدل منه وهو مثله فقوله مثله اسم ما وفی الناس خبره ومملکا منصوب لتقدمه علی المستثنی منه

ترجمہ وتشریح: فصاحت فی الکلام کی تعریف تھی کہ خالی ہونا کلام کا ضعف التالیف تنافر الکلمات اور تعقید سے ساتھ فصاحت کلمات کے۔ تو ماتن تعقید کی تعریف کرنے کے ساتھ اسکی مثالیں بھی دیتے ہوے کہتا ہے کہ تعقید یہ ہے کہ کلام کا معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہونا۔ تو یہ کلام کی صفت ہے اور تعقید کا معنی ہے مشکل کرنا تو مشکل کرنا یہ تو متکلم کی صفت ہے تو معرف متکلم کی صفت ہے اور معرف کلام کی صفت ہے تو معرف کا معرف پر حمل ہوتا ہے اور یہاں پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ معرف اور معرف مبائن آپس میں ہیں۔ اور مبائن کا مبائن پر حمل نہیں ہوسکتا تو پھر یہاں پر معرف کا معرف پر حمل کس طرح ہوگا۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ تعقید مصدر ہے اور مصدر دو قسم پر ہوتا ہے مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول تو تعقید مبنی للفاعل ہو یعنی معقد کے معنی میں تو پھر متکلم کی صفت ہوتی ہے اور اگر مبنی للمفعول ہو یعنی معقد کے معنی میں تو پھر کلام کی صفت ہوتی ہے تو یہاں پر تعقید مبنی للمفعول ہے یعنی معقد کے معنی میں ہے اور معقد کلام کی صفت ہے اور کلام کا معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہونا یہ بھی کلام کی صفت ہے۔ لھذا معرف کا معرف پر حمل ہوسکتا ہے۔ ماتن نے تعقید کی تعریف کی تھی کہ کلام کا معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہونا۔ تو کلام کا معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہو تو اس کے اندر کوئی خلل واقع ہوگا۔ اور وہ خلل یا تو نظم کے اندر واقع ہوگا یا انتقال کے اندر۔ اگر خلل نظم کے اندر واقع ہو تو اس کو تعقید لفظی کہتے ہیں اگر خلل انتقال کے اندر واقع ہو تو اس کو تعقید معنوی کہتے ہیں۔ پھر خلل جو نظم کے اندر واقع ہوتا ہے یا تو بسبب تقدیم کے یعنی ایک چیز کو مؤخر کرنا تھا اور اس کو مقدم کر دیا۔ یا خلل نظم کے اندر واقع ہوگا بسبب تاخیر کے یعنی ایک چیز کو مقدم کرنا تھا اور اس کو مؤخر کیا یا بسبب حذف کے۔ یعنی یا ایک چیز کو ظاہر کرنا تھا اور اس کو حذف کر دیا یا بسبب اضمار کے یعنی ایک چیز کو مظہر لانا تھا اور اس کی جگہ پر ضمیر ہوتی یا سبب انکے غیر کے جسطرح مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلہ اجنبی واقع ہو تو نظم کے اندر خلل آجاتا ہے اور اسیطرح موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ اجنبی واقع

ہوتو نظم کے اندر خلل آجاتا ہے۔ ان سب کے سبب سے کلام معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوتی جس طرح کہ فرزدق کا قول ہے۔ (فرزدق ایک مشہور شاعر کا نام ہے اور اس نے ھشام بن عبدالملک بن مروان کے ماموں کی مدح میں یہ شعر ذکر کیا تھا۔ اور اس کا ماموں ابراہیم بن ھشام بن اسماعیل مخزومی ہے تو فرزدق نے تو اسکے ماموں کی مدح میں یہ شعر ذکر کیا تھا لیکن درمیان میں ھشام کی بھی مدح کی ہے کیوں کہ وہ وقت کا بادشاہ تھا تا کہ ناراض نہ ہوجائے) وہ شعر یہ ہے: وما مثله الا مملكا:: ابوامه حی ابوه یقاربه۔ اور نہیں ہے مثل ابراہیم کے لوگوں میں کوئی زندہ ایسا زندہ جو کہ مشابہ ہو اس ابراہیم کے مگر مملک یعنی مملک اس کے مشابہ ہے مملک کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے۔

ای لیس مثله الخ سے شارح اس شعر کا معنی ذکر کرتا ہے کہ نہیں ہے مثل ابراہیم کے لوگوں میں (درمیان میں شارح نے حی یقاربہ کا معنی کر دیا احد یشبھہ) کوئی ایک مشابہ اس ابراہیم کے فضائل میں مگر مملک یعنی مملک ابراہیم کے مشابہ ہے فضائل میں۔ شارح نے مملک کا معنی کر دیا کہ مملک کا معنی ہے وہ آدمی کہ جس کو ملک دیا گیا ہو اور وہ ھشام ہے ابوامہ اس مملک کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے۔

ای لا یماثله الخ شارح کہتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ نہیں ہے مثل ابراہیم کے کوئی ایک مگر اسکی بہن کا بیٹا اور وہ ھشام ہے وہ ابراہیم کی مثل ہے تو اس شعر کے اندر مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلہ ہے وہ اس طرح کہ ابوامہ مبتدا ہے اور ابوہ خبر ہے اور ان کے درمیان فاصلہ اجنبی ہے وہ حی ہے۔ اور اسیطرح موصوف اور صفت کے درمیان اجنبی کا فاصلہ ہے وہ اس طرح کہ ہے حی موصوف ہے یقاربہ اس کی صفت ہے اور ان کے درمیان فاصلہ اجنبی ابوہ ہے اور اسیطرح مستثنی مستثنی منہ پر مقدم ہے وہ اس طرح کہ مستثنی مملکا ہے اور مستثنی منہ حی ہے۔ بدل اور مبدل منہ کے درمیان فاصلہ کثیر ہے بدل حی ہے اور مبدل منہ مثلہ ہے تو ان کے درمیان بہت سارا فاصلہ اجنبی ہے تو ان سب کی وجہ سے تعقید لفظی کے اندر خلل واقع ہوا ہے۔

فقوله مثله الخ سے شارح ترکیب بتاتا ہے کہ مثلہ یہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکا منصوب ہے کیوں کہ مملکا مستثنی مفرغ ہے اور جب مستثنی مفرغ کو مستثنی منہ پر مقدم کیا جائے تو پھر منصوب ہوتا ہے اس لئے شرح کے اندر مملک مرفوع ہے کیوں کہ شرح کے اندر وہ مستثنی مفرغ ہے مستثنی منہ کے بعد ہے۔

قيل ذكر ضعف التاليف يغني عن ذكر التعقيد اللفظي وفيه نظر لجواز ان يحصل التعقيد باجتماع عدة امور موجبة لصعوبة فهم المراد وان كان منها جاريا على قانون النحو و بهذا يظهر فساد ما قيل انه لا حاجة في بيان التعقيد في البيت الى ذكر تقديم المستثنى على المستثنى

منه بل لا وجه لان ذلك جائز باتفاق النحاة اذ لا يخفے انه يوجب زيادة التعقيد و هو مما يقبل الشدة والضعف واما فى الانتقال عطف على قوله اما فى النظم اى لا يكون الكلام ظاهر الدلالة علے المراد لخلل واقع فى انتقال الذهن من المعنے الاول المفهوم بحسب اللغة الى الثانى لمقصود و ذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة المفتقرة الى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة علے المقصود كقول الاخر و هو عباس بن الاحنف ولم يقل كقوله لئلا يتوهم عود الضمير الى الفرزدق شعر سا طلب بعد الدار عنكم لتقربوا و تسكب بالرفع هو الصحيح عيناى الدموع لتجمدا جعل سكب الدموع كناية عما يلزم فراق الاحبة من الكابة والحزن واصاب لكنه اخطا فى جعل جمود العين كناية عما يوجبه دوام التلاقى من الفرح و السرور فان الانتقال من جمود العين الى بخلها بالدموع حال ارادة البكاء وهے حالة الحزن علے مفارقة الاحبة لا الى ما قصده من السرور الحاصل بالملاقاة و معنے البيت انى اليوم اطيب نفسا بالبعد والفراق و اوطنها علے مقاساة الاحزان والاشواق واتجرع غصصها واتحمل لاجلها حزنا يفيض الدموع من عينے لا تسبب بذلك الى وصل يدوم و مسرة لا تزول فان الصبر مفتاح الفرج و مع كل عسر يسر اولكل بداية نهاية والى هذا اشارا الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز وللقوم ههنا كلام فاسد اوردناه فى الشرح قيل فصاحت الكلام خلوصه مما ذكر ومن كثرة التكرار و تتابع الاضافات كقوله شعر و تسعدنے فى غمرة بعد غمرة سبوح اى فرس حسن الجرى لا تتعب راكبها كانها تجرى علے الماء لها صفة سبوح منها حال من شواهد عليها متعلق بشواهد شواهد فاعل الظرف اعنى لها يعنے ان لها سن نفسها علامات دالة علے نجابتها قيل التكرار ذكر الشئ مرة بعد

اخری ولا يخفى انه لا يحصل كثرته بذكره ثالثا وفيه نظر لان المراد بالكثرة ههنا ما يقابل الوحدة ولا يخفى حصولها بذكره ثالثا وتتابع الاضافات مثل قوله شعر حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى فانت بمرأى من سعاد و مسمع ففيه اضافة حمامة الى جرعى وجرعى الى حومة وحومة الى الجندل والجرعاء تانيث الاجرع قصرها للضرورة وهى ارض ذات رمل لا تنبت شيئا والحومة معظم الشئ والجندل ارض ذات حجارة والسجع هدير الحمام و نحوه وقوله فانت بمرأى اى بحيث تراك سعاد و تسمع صوتك يقال فلان بمرای منی و مسمع ای بحیث اراه و اسمع قوله كذا فى الصحاح فظهر فساد ما قيل ان معناه انت بموضع ترين منه سعاد و تسمعين كلامها وفساد ذلك مما يشهد به العقل و النقل وفيه نظر لان كلا من كثرة التكرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر و الا فلا يخل بالفصاحة كيف و قد وقع فى التنزيل مثل دأب قوم نوح و ذكر رحمة ربك عبده و نفس وما سوها فالهمها فجورها و تقوها

ترجمہ وتشریح: سے شارح بعض محققین کے مذہب کو نقل کر کے پھر رد کریگا۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ تعقید لفظی کو ضعف التالیف کے بعد ذکر کرنا بے فائدہ ہے کیوں کہ تعقید لفظی کی تعریف یہ ہے کہ قوانین نحو (جو جمہور نحویوں کے درمیان مشہور ہیں) کے مخالف ہونا اور ضعف التالیف بھی یہی ہوتی ہے کہ قوانین نحو (جو جمہور نحویوں کے درمیان مشہور ہیں) تالیف الکلام کا ان کے مخالف ہونا تو جب ضعف التالیف سے بھی خلوص آ گیا تو پھر تعقید لفظی سے خلوص آ جائے گا۔ تو پھر اس کو ضعف التالیف کے بعد ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے ہاں تعقید معنوی کو ضعف تالیف کے بعد ذکر کرنا ٹھیک ہے۔

وفیه نظر الخ سے شارح ان کا رد کرتا ہے کہ جب ایسے چند امور جمع ہو جائیں کہ جن کی وجہ سے کلام کی معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہو تو تعقید لفظی حاصل ہو جائے گی۔ اگر چہ ان امور میں سے ہر ایک قانون نحوی کے موافق بھی ہو۔ تو تعقید لفظی کبھی حاصل ہوتی ہے قانون نحو کی موافقت کے ساتھ اور کبھی ضعف التالیف کے ساتھ تو قانون نحو کی مخالفت

کے ساتھ حاصل ہوتی ہے لھذا التعقید لفظی کو ضعف التالیف کے بعد ذکر کرنے کی ضرورت تھی۔

وبھذا یظھر الخ سے شارح کہتا ہے کہ اس کے ساتھ ماقبل کا فساد ظاہر ہو گیا یعنی دو وجھوں کے ساتھ ایک اعتراض تھا اس کا فساد بھی ظاہر ہو گیا۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعقید لفظی حاصل کرنے کیلئے مستثنی کو مستثنی منہ پر مقدم کرنے کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ اجنبی ہے اور مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلہ اجنبی ہے انکے ساتھ تعقید لفظی حاصل ہو گئی تو تعقید لفظی کیلئے مستثنی کو مستثنی منہ پر مقدم کرنا اسکی طرف کوئی حاجت نہیں تھی۔

دوسرا اعتراض مستثنی کو مستثنی منہ پر مقدم کرنا اس کے ساتھ تعقید لفظی حاصل نہیں ہوتی۔ کیوں کہ نحویوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مستثنی کا مستثنی پر مقدم ہونا جائز ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعقید کلی مشکک ہے اور کلی مشکک کے اندر شدۃ اور ضعف ہوتا ہے تو اگر مستثنی کو مستثنی منہ پر مقدم نہ بھی کیا جاتا تو اوروں کے ساتھ تعقید لفظی حاصل ہو رہی ہے لیکن مستثنی کو جب مستثنی منہ پر مقدم کیا تو اس کیساتھ زیادہ تعقید حاصل ہو جائے گی۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب پہلے آچکا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کبھی تعقید لفظی ایسے چند امور کے جمع ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جو معنی مرادی کو سمجھنے میں مشکل کا سبب بنتے ہیں۔ نحویوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مستثنی کا مستثنی منہ پر مقدم ہو جائز ہے، اگر چہ ان میں سے ہر ایک قانون نحو کے موافق بھی ہو یہ بات درست ہے کہ نحویوں کے اتفاق کے ساتھ جائز ہے کہ مستثنی کو مستثنی منہ پر مقدم ہو سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ تعقید لفظی حاصل ہو سکتی ہے کیوں کہ تعقید لفظی موافقت قانون نحو کے ساتھ بھی حاصل ہوتی ہے۔

قیل فصاحۃ الکلام خلوصہ مما ذکر الخ ماتن نے فصاحت فی الکلام کی تعریف کی تھی کہ خالی ہونا کلام کا ضعف التالیف تنافر الکلمات اور تعقید سے ساتھ فصاحت کلمات کے ساتھ۔ اور بعض محققین نے فصاحت فی الکلام کی اور تعریف کی ہے ماتن ان بعض محققین کی تعریف نقل کر کے پھر ان کا رد کریگا۔ بعض محققین نے تو فصاحت فی الکلام کی تعریف اس طرح کی کہ کلام کا خالی ہونا ضعف التالیف تنافر الکلمات تعقید کثرۃ تکرار اور تتابع الاضافات سے۔

یہاں سے ماتن نے کثرۃ التکرار کی مثال دی ہے سبوح لھا منھا علیھا شواھد۔ اور شارح کہتا ہے کہ اس مصرع سے پہلے یہ مصرع ہے تسعدنی فی غمرۃ بعد غمرۃ:: سبوح لھا منھا علیھا شواھد۔ تو شارح کہتا ہے سبوح گھوڑی کو کہتے ہیں جو اچھی طرح چلنے والی ہو اور نہ سوار کو تھکاتی ہے گویا کہ وہ گھوڑی پانی پر چلتی ہے۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ سبوح صیغہ صفت کا ہے اور صیغہ صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے تو

اس کا موصوف ہے فرس اور موصوف اور صفت کے درمیان مطابقت ہوتی ہے تذکیر اور تانیث میں اور یہاں پر مطابقت نہیں ہے کیوں کہ فرس مؤنث ہے اور سبوح مذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سبوح فعول کے وزن پر ہے اور فعول کا وزن مذکر اور مؤنث کے درمیان برابر ہوتا ہے لھذا موصوف اور صفت کے درمیان مطابقت ہے۔

پھر اعتراض ہو جائے گا کہ حسن الجری یہ صفت ہے فرس کی تو فرس مؤنث ہے تو پھر حسنۃ الجری کہتا اسنے حسن الجری کیوں کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ فرس بمعنی مرکوب ہے۔ تو مرکوب مذکر ہے اور حسن الجری بھی مذکر ہے لھذا موصوف اور صفت کے درمیان مطابقت ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ لھا یہ صفت ہے سبوح کی۔ اور منھا حال ہے شواھد سے اور علیھا شواھد کے متعلق ہے تو معنی ہوگا۔ اور امداد کرتی ہے میری تنگی میں بعد تنگی کے وہ کون ہے یعنی گھوڑی جو ثابت ہے واسطے اس گھوڑی کے شواھد اس حال میں کہ وہ شواھد ہونے والے ہیں اسی گھوڑی سے اور شواھد جو ہیں اس گھوڑی پر۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ سب علامتیں اس گھوڑی کی ذات کے اندر ہیں جو اس گھوڑی کے اچھے ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

یہاں سے بعض محققین نے ماتن پر جو اعتراض کیا تھا شارح قیل التکرار الخ ان بعض محققین کے اعتراض کو نقل کر کے پھر رد کرے گا۔ انہوں نے ماتن پر اعتراض کیا ہے کہ تکرار کا معنی ہوتا ہے کہ ایک چیز کو دو بار ذکر کرنا تو۔ کسی چیز کو چار مرتبہ ذکر کرنا اسے تعدد التکرار کہتے ہیں۔ کسی چیز کو چھے مرتبہ ذکر کرنا اس کو کثرۃ التکرار کہتے ہیں۔ یہ مثال شعری صورت میں جو ماتن نے دی ہے یہ تو تعدد التکرار کی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ یہ کثرۃ التکرار کی مثال بن جائے۔

وفیہ نظر لان الخ سے شارح ان بعض محققین کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تکرار کا معنی ہے ایک چیز کو دوسری مرتبہ ذکر کرنا۔ اور تیسری مرتبہ ذکر کرنا اس کو تعدد التکرار کہتے ہیں۔ اور چوتھی مرتبہ ذکر کرنا اس کو کثرۃ التکرار کہتے ہیں۔ تو یہاں کثرۃ التکرار بمعنی تعدد التکرار کے ہے اور یہ تعدد التکرار کی مثال تو بن سکتی ہے۔

یہاں سے ماتن نے تتابع الاضافات کی مثال دی ہے حمامۃ جرعی حومۃ الجندل اسجعی :: فانت بمرء من سعاد ومسمع۔ تو شارح پہلے تتابع الاضافات بتاتا ہے پھر معنی کرے گا۔ شارح کہتا ہے حمامۃ مضاف ہے جرعی کی طرف اور جرعی مضاف ہے حومۃ کی طرف اور حومۃ مضاف ہے جندل کی طرف اور جرعی اصل میں جرعاء ہے الف ممدودہ کے ساتھ جو کہ جرعی کی تانیث ہے لیکن اسے الف مقصورہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ ضرورت شعر کیلئے۔ جس کا معنی ہے ریتلی زمین جو کسی چیز کو نہ اگائے۔ اور حومۃ اونچی چیز کو کہتے ہیں۔ اور جندل پتھریلی زمین کو کہتے ہیں۔ اور اسجعی یہ سجع سے ہے اور سجع کا معنی ہوتا ہے کبوتری کی آواز۔ تو فانت بمرء ای من سعاد ومسمع کا ایک معنی

شارح کیا ہے اوایک معنی بعض محققین نے کیا ہے شارح بعض محققین کے معنی کونقل کر کے پھر رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ اے کبوتری ریتلی اونچی پتھریلی زمین کی بول تو:: پس تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز کوسنتی ہے پس تو بول۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ مرء کے بعد جو من جارہ داخل ہے وہ اس کا فاعل ہے تو سعاد بمرء کا فاعل ہے اس پر شارح نے محاورہ پیش کیا ہے کہ جس طرح کہا جاتا ہے فلان بمرء منی و مسمع۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلان ایسی جگہ میں بیٹھا ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہے اور اسکی آواز کوسنتا ہوں۔ شارح کہتا ہے کہ میں نے جو اس مصرع کا مطلب بیان کیا ہے اسی طرح صحاح کے اندر ہے۔

فظهر فساد ما قيل الخ سے شارح ان بعض محققین کا معنی ذکر کرتا ہے جو انہوں نے اس شعر کا کیا تھا۔ بعض محققین نے تو یہ معنی کیا تھا کہ اے کبوتری ریتلی اونچی پتھریلی زمین کی تو بول۔ پس تو ایسی جگہ میں ہے کہ تو اس جگہ سے سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کے کلام کوسنتی ہے پس تو بول۔ تو شارح کہتا ہے کہ ان بعض محققین نے جو اس شعر کا معنی کیا ہے کہ یہ عقل کے بھی خلاف ہے اور نقل کے بھی خلاف ہے۔ نقل کے تو اس طرح خلاف ہے کہ یہ معنی جو انہوں نے کیا ہے یہ صحاح کے خلاف ہے اور عقل کے بھی خلاف ہے وہ اس طرح کہ جب اس کا یہ معنی ہے کہ تو ایسی جگہ میں ہے کہ تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کے کلام کوسنتی ہے پس تو بول۔ تو جب سعاد بھی بولے گی اور کبوتری بھی بولے گی۔ تو پھر اس وقت شور مچ جائے گا۔ عقل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس وقت کبوتری کو چپ رہنا چاہئے جب سعاد بولے لھذا میں نے جو معنی کیا ہے وہ صحیح ہے۔

وفيه نظر لان كلا الخ ماتن نے تو کہا تھا وفیہ نظر تو شارح کہتا ہے کہ ماتن کی فیہ نظر سے کیا مراد ہے تو شارح کہتا ہے کہ فیہ نظر سے شارح کی مراد ہے کثرۃ التکرار اور تتابع الاضافات کی وجہ سے یا تو لفظ زبان پر ثقیل ہونگے یا زبان پر ثقیل نہیں ہونگے۔ اگر کثرۃ التکرار اور تتابع الاضافات کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہوتا ہے۔ تو پھر یہ دونوں تنافر الکلمات کے اندر داخل ہونگے تو جب تنافر الکلمات سے خلوص آ گیا تو پھر کثرۃ التکرار اور تتابع الاضافات سے خلوص آ گیا انکو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور اگر کثرۃ التکرار اور تتابع الاضافات کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل نہیں ہوتا تو پھر کلام فصیح ہوگی۔ اور اسی طرح قرآن کے اندر کثرۃ التکرار اور تتابع الاضافات آئے ہیں۔ دأب قوم نوح۔ وذکر رحمۃ ربک عبدہ تو یہ دونوں مثالیں تتابع الاضافات کی ہیں۔ کہ دأب قوم نوح میں دأب مضاف ہے قوم کی طرف اور قوم مضاف ہے نوح کی طرف۔ اور ذکر رحمۃ ربک عبدہ میں ذکر مضاف ہے رحمۃ کی طرف رحمۃ مضاف ہے رب کی طرف اور رب مضاف ہے

کاف ضمیر مخاطب کی طرف۔ ونفس وماسوٰھا فالھمھا فجورھا وتقوٰھا یہ مثال ہے کثرۃ التکرار کی۔

تعریف فصاحت فی المتکلم

والفصاحة فى المتكلم ملكة وهى كيفية راسخة فى النفس والكيفية عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى القسمة واللا قسمة فى محله اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة والفعل والانفعال و نحو ذلك و بقولنا لا يقتضى القسمة الكميات وبقولنا اللاقسمة النقطة والوحدة وقولنا اوليا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة او اللاقسمة فقوله ملكة اشعار بانه لو عبر عن المقصود بلفظ فصيح لا يسمى فصيحا فى الاصطلاح مالم يكن ذلك راسخا فيه وقوله يقتدر باعلى التعبير عن المقصود دون ان يقول يعبر اشعار بانه يسمى فصيحا اذا وجد فيه تلك الملكة سواء وجد التعبير او لم يوجد وقوله بلفظ فصيح ليعم المفرد والمركب اما المركب فظاهر واما المفرد فكما تقول عند التعداد دار غلام جارية ثوب بساط الى غير ذلك

ترجمه وتشریح: فصاحت کے ساتھ مفرد بھی موصوف ہوتا ہے اور کلام بھی موصوف ہوتا ہے اور متکلم بھی موصوف ہوتا ہے۔ تو فصاحت فی المفرد کی تعریف بھی آگئی اور فصاحت فی الکلام کی تعریف بھی آگئی۔ یہاں سے ماتن فصاحت فی المتکلم کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فصاحت فی المتکلم وہ ملکہ ہے کہ جس کے ذریعے متکلم اپنے مقصود کو لفظ صحیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو۔ تو فصاحت فی المتکلم کے اندر ملکہ کا لفظ آیا ہے۔ اسلئے شارح ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے شارح کہتا ہے کہ ملکہ وہ کیفیت ہے جو نفس کے اندر راسخ ہو، یعنی پختہ ہو نفس کے اندر۔ تو راسخہ کی قید کے ساتھ حال کو نکال دیا ہے کیوں کہ حال بھی ایک کیفیت ہوتی ہے نفس کے اندر لیکن راسخہ نہیں ہوتی کیونکہ حال نفس سے زائل بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن ملکہ زائل اور ختم نہیں ہوتا۔ جیسے انسان کو غصہ آجائے یا خوشی آجائے تو ایک حال ہے لیکن تھوڑی دیر کے بعد انسان سے زائل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ملکہ زائل نہیں ہوتا۔

یہاں سے شارح کیفیت کی تعریف کرتا ہے اور تعریف سے پہلے تمہید ہے وہ یہ ہے کہ جتنے بھی موجودات حادثہ ہیں یا کہ قدیمہ تو وہ مقولات عشرہ میں سے کسی ایک کے نیچے ضرور مندرج ہونگے ان سے باہر نہیں ہونگے۔ مقولات عشرہ میں سے ایک مقولہ جوہر ہے اور نو (۹) عقول عرض کے ہیں۔ کیف، اضافۃ، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ اور ان مقولات عشرہ کو مقولات عشرہ اس لئے کہتے ہیں کہ مقولات مقول سے ہے اور مقول کا معنی ہوتا ہے محمول اور یہ بھی موجودات حادثہ میں سے کسی ایک پر ضرور محمول ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو مقولات عشرہ کہتے ہیں۔ یاد رہے کہ مقولات عشرہ دو قسم پر ہیں۔ نسبیہ اور غیر نسبیہ۔ تو مقولات عشرہ میں تین غیر نسبیہ ہیں یعنی جوہر، کم اور کیف اور باقی سب نسبیہ ہیں۔

مناسب ہے کہ مقولات عشرہ کی تعریفات کو ذہن نشین کر لینا چاہیئے۔

جوہر ھو قائم بنفسہ ہوتا ہے یعنی وہ قائم بذاتہ ہوتا ہے غیر کی طرف محتاج نہیں ہوتا۔

اور کم کی تعریف یہ ہے کہ عرض یقبل القسمة لذاته کہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو لذاتہ قبول کرتا ہے جیسے اعداد۔ تو کم دو قسم پر ہے کم متصل اور کم منفصل۔ کم متصل یہ ہوتا ہے کہ جس کے اندر حدود مشترکہ نکل سکیں۔ جیسے ایک خط وہمی یہاں سے شروع ہوتا ہے تو جہاں جا کر ختم ہو جاتا ہے تو وہاں ایک نقطہ ہوتا ہے۔ تو پھر وہاں سے ایک دوسرا خط وہمی شروع ہوتا ہے تو نقطے پر پہلے خط وہمی کی انتہاء ہوتی ہے دوسرے خط وہمی کی ابتدا ہوتی ہے تو یہاں پر حد مشترک نکل آئی اسلئے یہ کم متصل ہے۔

اور کم منفصل یہ ہوتا ہے کہ جس کے اندر حدود مشترکہ نہ نکل سکیں جیسے چار اور پانچ۔ تو چار کے بعد پانچ ہوتا ہے یہ تو نہیں ہے کہ چار کی یہاں پر انتہاء ہے اور پانچ کی ابتداء ہے لھذا یہ کم منفصل ہے۔

کیف کی تعریف یہ ہے کہ عرض لا یقبل للقسمة لذاته۔ کہ وہ ایک عرض ہے جو تقسیم کو لذاتہ قبول نہیں کرتا جیسے بالوں کی سیاہی تو سیاہی لذاتہ تقسیم کو قبول نہیں کرتی بلکہ محل کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرتی ہے کہ جب بالوں کی تقسیم کی جائے تو سیاہی کی بھی تقسیم ہو جائے گی۔

اضافۃ کی تعریف یہ ہے کہ ھی النسبة العارضة للشئی بالقیاس الی نسبة اخری۔ کہ وہ ایک نسبت ہے جو عارض ہوتی ہے شئی کو دوسری نسبت کے اعتبار سے جیسے ابوۃ ایک نسبت ہے تو ابوۃ اب کو عارض ہوتی ہے بنوۃ کے اعتبار سے اور بنوۃ ایک نسبت ہے بنوۃ ابن کو عارض ہوتی ہے ابوۃ کے اعتبار سے۔

متی کی تعریف یہ ہے کہ ھئة حاصلة للشئی بسبب حصوله فی الزمان۔ ایک وہ ھیئۃ ہے جو عارض

ہوتی ہے شئی کو اس کے حصول کے اعتبار سے وہ شئی زمان کے اندر ہے۔ مثلاً دس سال سے پہلے آپ کو ھیئۃ حاصل تھی۔ کہ آپ بے ریش تھے اور اب آپ کو اور ھیئۃ حاصل ہے کہ آپ کے منہ پر داڑھی مبارک ہے۔

اور این کی تعریف یہ ہے ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب حصولہ فی المکان۔ کہ وہ ایک ھیئۃ ہے جو شئی کو عارض ہوتی ہے حاصل ہونے کے اعتبار سے وہ مکان کے اندر ہے جیسے کہ آپ اس کمرے میں بیٹھے ہیں تو آپ کو ایک ھیئۃ حاصل ہے تو جب دوسرے مکان کے اندر چلیں جائیں گے تو پھر آپ کو اور ھیئۃ حاصل ہو جائے گی۔

وضع کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب نسبۃ بعض اجزاء الی بعض وبالنسبۃ الی امور الخارجیۃ۔ کہ وہ ایک ھیئۃ ہے کسی شئی کو اس شئی کے بعض اجزاء کے ساتھ نسبت اعتبار کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور امور خارجیہ کی طرف نسبت کے اعتبار سے بعض اجزاء کی بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے۔ جیسے آپ کھڑے ہیں تو آپ کو ایک ھیئۃ حاصل ہے بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے بعض اجزاء کے ساتھ کہ سر اوپر ہے اور ہاتھ لٹکے ہوئے ہیں اور پاؤں نیچے ہیں اور امور خارجیہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے آپ کے پیچھے درخت ہے سامنے میز ہے دائیں طرف زید بیٹھا ہے اور بائیں طرف عمرو بیٹھا ہے تو ان امور خارجیہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے آپ کو ایک ھیئۃ حاصل ہے تو جب آپ منہ درخت کی طرف پھیر لیں تو پھر آپ کو اور ھیئۃ حاصل ہو جائے گی۔ کہ درخت سامنے ہے پیچھے میز ہے دائیں طرف عمرو ہے اور بائیں طرف زید ہے۔

ملک کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب ما یحیط کلہ او بعضہ وینتقل با نتقالہ۔ کہ وہ ایک ھیئۃ ہے جو حاصل ہوتی ہے شئی کو بسبب اس چیز کے کہ اس چیز نے اس کے کل کا احاطہ کیا ہوا ہے یا بعض کا احاطہ کیا ہوا ہے اور وہ اس شئی کے منتقل ہونے کے ساتھ منتقل ہو جاتا ہے اور شئی کو اس چیز کے سبب ھیۃ حاصل ہو کہ اس چیز نے شئی کے بعض اجزا کا احاطہ کیا ہوا ہے۔ جیسے آپ کے سر پر رومال ہے تو رومال کے اعتبار سے آپ کو ایک ھیئۃ حاصل ہے اور رومال نے آپ کے بعض اجزاء کا احاطہ کیا ہوا ہے کہ آپ کے منتقل ہونے کے ساتھ رومال بھی منتقل ہو جاتا ہے اور کل کا احاطہ کیا ہوا ہو اس کی مثال برقعہ عورت نے پہنا ہوا ہو تو برقعہ کے سبب سے عورت کو ایک ھیئۃ حاصل ہے اور برقعہ نے عورت کے کل کا احاطہ کیا ہوا ہے اور عورت کے منتقل ہونے کے ساتھ برقعہ بھی منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فعل کی تعریف یہ ہے کہ حاصلۃ للشئی بسبب تاثیرہ فی الغیر کہ وہ ایک ھیئۃ ہے جو حاصل ہوئی ہے۔ جو شئی کو اس کے غیر میں اثر کرنے کی وجہ سے حاسل ہوتی ہے۔ جیسے آپ ہاتھ ماریں میز پر تو پھر اس

وقت ہاتھ کو ایک ھیئۃ حاصل ہوگی میز کے اندر اثر کرنے کے اعتبار سے۔

اور انفعال کی تعریف یہ ہے ھیئۃ حاصلۃ للشئی بسبب تاثرہ عن الغیر۔ کہ وہ ایک ھیئۃ ہے شئی کو غیر سے اثر قبول کرنے کی وجہ کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال آپ نے ہاتھ مارا منہ تو پھر اس وقت میز کو ایک ھیئۃ حاصل ہوگی۔ غیر یعنی ہاتھ کے اثر قبول کرنے کے اعتبار سے۔ تو شارح مطلق کیفیۃ کی تعریف کرتا ہے ملکہ کی تعریف کے اندر جو کیفیۃ ہے وہ خاص ہے کیوں کہ وہ موصوف ہے راسخہ کے ساتھ تو شارح کہتا ہے کیفیۃ وہ عرض ہے کہ جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہیں ہوتا اور ذات کے اعتبار سے لاقسمۃ کا تقاضی نہیں کرتی۔

فخرج بالقید الخ سے شارح جنس اور فصل بتاتا ہے۔ عرض جنس ہے کیوں کہ اعراض تسعہ کو شامل ہے لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر والی قید کے ساتھ اعراض نسبیہ نکل جاتے ہیں۔ یعنی جو اعراض سبعہ ہیں۔ وہ نکل جاتے ہیں کیوں کہ ان کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور لا یقتضی القسمۃ والی قید کے ساتھ کم نکل گیا کیوں کہ کم قسمۃ کا تقاضی ہوتا ہے اور تقسیم کو قبول کرتا ہے لذاتہ اور واللاقسمۃ والی قید کے ساتھ نقطہ اور وحدۃ نکل گئے کیوں کہ نقطہ اور وحدۃ لاقسمۃ کا تقاضی کرتے ہیں یعنی تقسیم نہیں ہیں لذاتہ اور اولیا یہ قیودات احترازی نہیں بلکہ یہ قیودات داخلۃ ہے کیوں کہ تعریف کے اندر بعض قیودات احترازی ہوتی ہیں اور بعض قیودات داخلۃ ہوتے ہیں۔ قیودات داخلۃ وہ ہوتی ہیں کہ ایک چیز تعریف سے نکل رہی ہے پھر کوئی قید لگا کر اسے داخل کر دیا جاتا ہے۔ تو اولیا کی قید لگا کر علم کو مقولہ کیف کے اندر داخل کیا گیا ہے کیوں کہ علم ذات کے اعتبار سے نہ قسمۃ کا تقاضی کرتا ہے اور نہ لاقسمۃ کا بلکہ معلومات کے اعتبار سے علم قسمۃ اور لاقسمۃ کا تقاضی کرتا ہے کہ اگر معلومات بسیط ہوں تو پھر لاقسمۃ کا تقاضی کرتا ہے معلومات کے اعتبار سے۔ اور اگر علم کے معلومات مرکب ہوں تو پھر اس وقت علم قسمۃ کا تقاضہ کرتا ہے معلومات کے اعتبار سے۔ اور دوسری بات یہ ذہن نشین رہے کہ عام طور پر جو اعتراض کرتے ہیں کہ علم جب مقولہ کیف سے ہے اور مقولہ کیف تو لذاتہ تقسیم کو قبول نہیں کرتی۔ اور علم تو تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ علم لذاتہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا بلکہ علم معلومات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرتا ہے اگر علم کے معلومات تصورات ہوں تو پھر علم تصور ہوتا ہے اور اگر علم کے معلومات تصدیقات ہوں تو پھر علم تصدیق ہوتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے فقولہ ملکۃ الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے ملکۃ کیوں کہا ہے صفۃ کیوں نہیں کہا مثلاً اس طرح کہتا والفصاحۃ فی المتکلم صفۃ یقتدر بھا علی التعبیر عن المقصود بلفظ فصیح کہ فصاحت فی المتکلم وہ صفت ہے کہ اس صفت کے ذریعے متکلم اپنے مقصود کو

لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو۔ اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے ملکہ کہا اور صفۃ نہیں کہا کیونکہ اگر صفۃ کہتا تو پھر مطلب یہ ہوتا کہ اگر ہر آدمی اپنے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کر لے تو اسے فصیح سے کہینگے حالانکہ اس کو فصیح نہیں کہا جاتا جب تک اسمیں ملکہ نہ ہو۔ اس لئے ملکہ کہا ہے اور صفۃ نہیں کہا

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح دون ان یقول الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن کو اتنی لمبی عبارت ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ یقتدر کی جگہ پر یعبر کہتے ہوے اس طرح تعریف کرتا والفصاحة فی المتكلم ملكة يعبر بها على التعبير عن المقصود کہ فصاحت فی المتکلم وہ ملکہ ہے کہ جس کے ذریعے متکلم اپنے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرے۔

اس کا جواب شارح نے دیتے ہوے کہا ہے کہ ماتن نے یقتدر اسلئے کہا اور یعبر نہیں کہا ہے کہ اگر یعبر کہتا۔ تو پھر مطلب یہ ہوتا کہ متکلم اپنے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ بالفعل تعبیر کرے تو اس کو فصیح کہیں گے۔ اگر بالفعل تعبیر نہ کرے لیکن تعبیر کرنے پر قادر ہو تو پھر اس کو فصیح نہیں کہیں گے حالانکہ اگر بالفعل تعبیر نہ بھی کرے اور تعبیر کرنے پر قادر ہو تو اس کو فصیح کہتے ہیں۔ اس لئے ماتن نے یقتدر کہا ہے کہ تعبیر کرنے پر قادر ہو بالفعل تعبیر کرے یا نہ کرے اس کو فصیح کہیں گے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وقولہ بلفظ فصیح الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے بلفظ فصیح کیوں کہا ہے بکلام فصیح کیوں نہیں کہا اس طرح کہا والفصاحة فی المتكلم ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بكلام فصيح۔ کہ فصاحت فی المتکلم وہ ملکہ ہے کہ جس کے ذریعے متکلم اپنے مقصود کو کلام فصیح کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہو۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے بلفظ فصیح کہا ہے اور بکلام فصیح نہیں کہا کیونکہ اگر بکلام فصیح کہتا تو پھر مطلب یہ ہوتا کہ متکلم اپنے ہر مقصود کو کلام فصیح کے ساتھ تعبیر کریں حالانکہ کبھی متکلم کو اپنے مقصود کو تعبیر کرنے کیلئے کلام فصیح کی طرف حاجت نہیں ہوتی بلکہ مفرد فصیح کی طرف حاجت ہوتی ہے جس طرح کہ حساب دینے کے وقت کہا جائے کہ میرے پاس اتنی چیزیں ہیں تو پھر اس طرح کہتے ہیں۔ دار، غلام، جاریۃ، ثوب، بساط سب کو ساکن کر کے پڑھا جاتا ہے۔

بلاغت کا بیان

والبلاغة فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال مع فصاحته ای فصاحة الکلام والحال هو الامر الداعی الی ان یعتبر مع الکلام الذی یؤدی به اصل المراد خصوصیة ما وهو مقتضی الحال مثلا کون المخاطب منکر اللحکم حال تقتضی تاکید الحکم والتاکید مقتضی الحال وقولك له ان زیدا فی الدار مؤکدا بان کلام مطابق لمقتضی الحال وتحقیق ذلك انه من جزئیات ذلك الکلام الذی تقضیه الحال فان الانکار مثلا یقضی کلاما مؤکدا وهذا مطابق له بمعنی انه صادق علیه علی عکس ما یقال ان الکلی مطابق للجزئیات وان اردت تحقیق هذا الکلام فارجع الی ما ذکرناه فی الشرح فی تعریف علم المعانی۔

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو فصاحت کی بحث آ گئی یہاں سے بلاغت کی بحث شروع ہوتی ہے۔تو بلاغت کی صرف دو قسمیں ہیں۔ بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم۔ ماتن نے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی ہے کہ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا مع فصاحت کلام کے کہ کلام خود بھی فصیح ہو۔تو یہاں پر تین چیزیں ہیں حال، مقتضی حال، اور مطابقت لمقتضی الحال۔ یہاں سے شارح ان کے معانی بیان کرتے ہوئے سب سے پہلے حال کا معنی بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حال وہ امر ہوتا ہے جو امر متکلم کو اس بات پر مجبور کرے کہ تو نے جس کلام کے ساتھ اصل مراد کو ادا کیا ہے اس کلام کے اندر کسی خصوصیۃ کا اعتبار کر تو یہ امر حال ہوتا ہے۔اور خصوصیۃ مقتضی الحال ہے اور یہ کلام جو مقتضی الحال پر مشتمل ہے یہ مطابقت لمقتضی الحال ہے۔ مثلاً کسی سے مخاطب کے سامنے کہا کہ زید فی الدار تو مخاطب منکر ہے تو مخاطب کا انکار متکلم کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ تو نے جس کلام کے ساتھ اصل مراد ادا کیا ہے اس کے اندر تاکید کا اعتبار کر یعنی تاکید لاؤ۔ تو متکلم کہے گا زید فی الدار تو مخاطب کا انکار یہ حال ہے اور ان برائے تاکید مقتضی الحال ہے اور کلام ان زیدا فی الدار جو ان پر مشتمل ہے یہ مطابقت لمقتضی الحال ہے۔

وتحقیق ذلک الخ سے شارح ان تینوں کے تحقیقی معانی ذکر کرتا ہے۔ پہلے ان تینوں کے جو مشہور معانی ہیں انکو ذکر کیا ہے۔ حال کا معنی تو وہی ہے جو پہلے گذرا ہے۔ کہ حال وہ امر ہے جو متکلم کو اس بات پر مجبور کرے کہ تو نے جسکے

ساتھ اصل مراد کو ادا کیا ہے اس کلام کے اندر کسی خصوصیۃ کا اعتبار کر لیکن مقتضی حال اور مطابقت مقتضی حال کے معنی کے اندر کچھ تبدیلی آجائے گی۔

شارح کہتا ہے کہ کلامِ کلی یہ مقتضی حال ہوتا ہے اور کلام جزئی کا اس طور پر ہونا کہ کلام کلی اس کلام جزئی پر محمول ہو تو یہ مطابقت لمقتضی الحال ہے۔ جیسے مخاطب کے سامنے زید قائم کہا گیا اور مخاطب منکر ہے تو مخاطب کا انکار یہ تو حال ہے اور مخاطب کا انکار متکلم کو مجبور کرتا ہے اس بات پر کہ آپ اس کے اندر تاکید لا تو یہ کلام مؤکد مقتضی الحال ہے اور ان زیدا لقائم پر جو کلام مؤکد محمول ہوتی ہے یعنی کہا جاتا ہے ان زید القائم کلام مؤکد ہے۔ تو ان زید القائم یہ کلام جزئی مطابقت لمقتضی الحال ہے اور کلامِ مؤکد یہ جو کلام کلی ہے یہ مقتضی الحال ہے تو جہاں پر مطابقت ہوتی ہے وہاں پر ایک مطابق ہوتا ہے اور ایک مطابق ہوتا ہے تو کلام جزئی یہ مطابق ہے اور کلام کلی یہ مطابق ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ کلام جزئی مطابق ہے اور کلام کلی مطابق ہے حالانکہ منطقیوں کے نزدیک کلی جزئیات کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ جزئیات کلی کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور یہاں پر یہ کہا گیا ہے کہ کلام کلی مطابق ہے اور کلام جزئی مطابق ہے۔ا

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ منطقیوں کے نزدیک کلی اپنے جزئیات کے مطابق ہوتی ہے اور علماء معانی کے نزدیک جزئی کلی کے مطابق ہوتی ہے اور مطلب دونوں کا ایک ہے کہ کلی جزئی کے مطابق ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ کلی جزئی پر محمول ہوتی ہے اور کلی جزئی کے مطابق ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ کلی جزئی پر محمول ہوتی ہے تو شارح کہتا ہے کہ اگر تو اس کلام کی تحقیق کا ارادہ کرے تو اس کی تفصیل مطول کے اندر دیکھ لے۔

و هو اى مقتضى الحال مختلف فان مقامات الكلام متفاوتة لان الاعتبار اللائق بهذا المقام يغاير الاعتبار اللائق بذاك وهذا عين تفاوت مقتضيات الاحوال لان التغاير بين الحال و المقام انما هو بحسب الاعتبار وهو انه يتوهم فى الحال كونه زمانا لورود الكلام فيه وفى المقام كونه محلا له

ترجمہ وتشریح: سے ماتن نے فصاحت فی الکلام کی تعریف کی تھی۔ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا۔ تو اسکے بعد ماتن مقتضی الحال کا ضبط بیان کریگا۔ یعنی مقتضی الحال کی تقسیم کریگا اور ھو الخ سے ماتن نے مقتضی الحال کے ضبط کیلئے تمہید ذکر کرتے ہوئے دعوی کیا ہے کہ مقتضی الحال مختلف ہوتے ہیں۔ تو اس پر دلیل یہ دی ہے کہ مقتضی الحال اس

لیے مختلف ہوتے ہیں کہ مقامات کلام مختلف ہوتے ہیں۔ یعنی کلام کے مقامات مختلف ہوتے ہیں اس لئے مقتضی الحال مختلف ہوتے ہیں۔

لان الاعتبار الخ سے شارح مقامات کلام کے مختلف ہونے پر دلیل دیتا ہے کہ کلام کے مقامات کیوں مختلف ہوتے ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ ایک اعتبار جو لائق ہے اس مقام کے یہ اعتبار مغائر ہوتا ہے اس اعتبار کے لائق ہوتا ہے اس مقام کے۔ تو اعتبار اور مقام ایک ہی چیز ہے۔ تو جب اعتبارات مختلف ہوتے ہیں تو پھر مقامات بھی مختلف ہونگے۔ اور جب مقامات مختلف ہوتے ہیں تو پھر حال بھی مختلف ہونگے۔ اور جب حال مختلف ہوتے ہیں تو پھر مقتضی الحال بھی مختلف ہونگے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے لان التغایر بین الحال الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مضاف تب مختلف ہوتا ہے جب مضاف الیہ مختلف ہو جائے۔ جیسے غلام زید۔ تو غلام تب مختلف ہوتا ہے کہ جب مضاف الیہ مختلف ہو جائے یعنی غلام عمرو کہا جائے۔ تو مقتضی الحال میں حال مضاف الیہ ہے مقتضی کا مقام تو مقتضی کا مضاف الیہ نہیں ہے تو پھر مقتضی الحال تب مختلف ہوتے کہ جب حال مختلف ہوتا۔ مقام کے مختلف ہونے کے ساتھ مقتضی الحال کس طرح مختلف ہو سکتا ہے کیونکہ مقام مقتضی کا مضاف الیہ تو نہیں ہے۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ حال اور مقام کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور تغیر اعتباری ہے۔ اتحاد ذاتی تو اس طرح ہے کہ حال اس امر داعی کو کہتے ہیں کہ جو امر داعی متکلم کو مجبور کرے اس بات پر کہ تو اس کلام کے اندر کسی خصوصیت کا اعتبار کر۔ تو اس امر داعی کو مقام بھی کہتے ہیں۔ اور تغیر اعتباری اس طرح ہے کہ اگر یہ اعتبار کرو کہ یہ امر داعی ورود کلام کیلئے زمانہ ہے تو پھر اس وقت اس کو حال کہتے ہیں۔ اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ یہ امر داعی ورود کلام کیلئے محل ہے تو پھر اس کو مقام کہتے ہیں۔ تو مقام اور حال ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ تو مقامات کے مختلف ہونے کے ساتھ مقتضیات الاحوال بھی مختلف ہو جاتے ہیں۔

وفی هذا الکلام اشارة اجمالیة الی ضبط مقتضیات الاحوال و تحقیق لمقتضی الحال فمقام کل من التنکیر والطلاق والتقدیم والذکر یبا ین مقام خلافه ای خلاف کل منها یعنی ان المقام الذی یناسبه تنکیر المسند الیه او المسند یباین المقام الذی یناسبه التعریف و مقام اطلاق الحکم او التعلق او المسند الیه او المسند او متعلقه

بیان مقام تقییده بمؤ کدا واداة قصر او تابع او شرط او مفعول او ما یشبه ذلك و مقام تقدیم المسند الیه او المسند او متعلقاته بیان مقام تاخیره و کذا مقام ذکره بیان مقام حذفه فقوله خلافه شامل لما ذکرناه وانما فصل قوله

ترجمہ وتشریح: والی عبارت کا اسی عبارت یعنی فمقام کل کے ساتھ تعلق ہے تو مقتضی الحال تین قسم پر ہیں۔
ایک وہ مقتضیات الاحوال ہیں کہ جن کا تعلق اجزء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔اور ایک وہ مقتضیات الاحوال ہیں کہ جن کا تعلق دو جملے کے ساتھ ہو یا زیادہ کے ساتھ ہوتا ہیں۔اور ایک وہ مقتضیات الاحوال ہوتے ہیں کہ جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور زیادہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور ان کے غیر کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی عام ہوتے ہیں تو شارح کہتا ہے فمقام کل الخ کے اندر ماتن نے مقتضیات الاحوال کے ضبط کی طرف اجمالا اشارہ کیا ہے اور اس کلام کے اندر مقتضی الحال کی تحقیق ہے۔
توفمقام کل الخ سے ماتن وہ مقتضیات الاحوال بتاتا ہے کہ جن کا تعلق اجزاء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ ہر مقام تنکیر اطلاق تقدیم اور ذکر سے اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہوگا۔تو شارح نے خلافہ کی ہ ضمیر کا مرجع بتادیا ہے کہ اس کا مرجع کل ہے۔
یہاں پر وہ مشہور اعتراض ہو جائے گا کہ جب خلافہ کے اندرہ ضمیر کا مرجع کل ہے تو پھر معنی ہوگا کہ ہر مقام تنکیر اطلاق تقدیم اور ذکر سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مبائن ہوگا۔تو مثلا ہم تنکیر لیتے ہیں۔مطلب ہوگا کہ تنکیر کو کا مقام اپنے خلاف یعنی تعریف کے مقام کے مبائن ہوگا۔اور تنکیر کا مقام تقدیم کے خلاف یعنی تاخیر کے مقام ہے مبائن ہوگا۔حالانکہ تاخیر اور تنکیر جمع ہوتے ہیں۔اور تنکیر کا مقام اطلاق کے خلاف یعنی تقیید کے مقام بھی مبائن ہوگا۔حالانکہ تقیید اور تنکیر جمع ہوتے ہیں۔اور تنکیر کا مقام ذکر کے خلاف یعنی حذف کے مقام کے بھی مبائن ہوگا حالانکہ تنکیر اور حذف جمع ہوتے ہیں۔اور دوسری یہ بات کہ تنکیر کا مقام ایک تو اپنے خلاف یعنی تعریف کے مقام کے مبائن ہوگا۔اور تنکیر کا مقام تعریف کے خلاف کے مقام کا بھی مبائن ہوگا اور تعریف کا خلاف ہے تنکیر تو مطلب ہوگا کہ تنکیر کا مقام تنکیر کے مقام کے مبائن ہوگا تو مباینۃ الشئی بنفسہ لازم آجائے گی جو کہ باطل ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ خلافہ میں ہ ضمیر کا مرجع کل ہے اور کل معنی جمع ہے تو پھرہ ضمیر بھی معنی جمع ہوگی۔اور جب مضاف الیہ کے اندر جمعیت آجائے تو پھر مضاف کے اندر بھی جمعیت آجاتی ہے تو پھر خلاف بمعنی خلافات ہوگا۔اور یہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ

آجائے تو پھر تقسیم حادی ہوتی ہے تو پھر معنی ہوگا کہ ہر مقام اپنے اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہوگا یعنی تنکیر کا مقام اپنے خلاف یعنی تعریف کے مقام کے مبائن ہوگا۔ اور اطلاق کا مقام اپنے خلاف یعنی تقیید کے مقام کے مبائن ہوگا۔ اور تقدیم کا مقام اپنے خلاف یعنی تاخیر کے مقام کے مبائن ہوگا۔ اور ذکر کا مقام اپنے خلاف یعنی حذف کے مقام کے خلاف ہوگا۔ لھذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

یعنی ان المقام الخ سے شارح اس کا مطلب بیان کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ وہ مقام جو چاہتا ہے تنکیر مسند الیہ کو اور تنکیر مسند کو یہ مقام مبائن ہوگا اس مقام کے جو مقام چاہتا ہے تعریف مسند الیہ کو اور تعریف مسند کو اور وہ مقام جو چاہتا ہے حکم کے اطلاق (یعنی نسبت جو مبتدا اور خبر کے درمیان ہوتی ہے) اور تعلق کے اطلاق کو یعنی فعل اور مفعول بہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اور مسند الیہ کے اطلاق کو اور مسند کے اطلاق اور وہ مقام جو چاہتا ہے مسند کے متعلق کے اطلاق کو یہ مقام مبائن ہوگا اس مقام کے جو مقام چاہتا ہے حکم کی تقیید کو اور تعلق کی تقیید کو اور مسند الیہ کی تقیید کو اور مسند کی تقیید کو اور مسند کے متعلق کی تقیید کو۔ اور تقیید ساتھ مؤکد کے ہو یا اداۃ قصر کے ساتھ ہو یا تابع کے ساتھ ہو یا شرط کے ساتھ ہو یا مفعول کے ساتھ ہو یا اس چیز کے ساتھ جو ان کے مشابہ ہو مثل تمیز اور حال کے اور وہ مقام جو چاہتا ہے تقدیم مسند الیہ کو یا تقدیم مسند کو یا تقدیم متعلق مسند کو یہ مقام مبائن ہوگا اس مقام کے جو مقام چاہتا ہے تاخیر مسند الیہ کو یا تاخیر مسند کو یا تاخیر متعلق مسند کو اور اسی طرح وہ مقام جو چاہتا ہے ذکر مسند الیہ کو یا ذکر مسند کو یا ذکر متعلق مسند کو یہ مقام مبائن ہوگا اس مقام کے جو مقام چاہتا ہے حذف مسند الیہ کو یا حذف مسند کو یا حذف متعلق مسند کو۔

فقوله خلافه الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن کا قول خلافہ یہ شامل ہے سب ان چیزوں کو جو ہم نے ذکر کی ہیں۔ یعنی تعریف، تاخیر، حذف اور تقیید۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے و مقام الفصل یباین مقام الوصل۔ تو یہاں سے ماتن وہ مقتضیات الاحوال بتاتا ہے جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور زیادہ کے ساتھ بھی تو ماتن نے کہا ہے کہ فصل کا مقام مبائن ہوگا وصل کے مقام کے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وانما فصل الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے باب فصل اور وصل کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے باب فصل اور وصل کو فمقام کل الخ کے اندر ذکر کرتا اس طرح کہتا فمقام کل من التنکیر والاطلاق والتقدیم والذکر والفصل یباین مقام خلافہ۔ تو ماتن نے باب فصل اور وصل کو اس کے اندر کیوں ذکر نہیں کیا۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے مقام الفصل یبا ین مقام الوصل اس لئے علیحدہ ذکر کیا ہے کہ ماتن نے باب فصل اور وصل کے عظمت شان پر تنبیہ کی ہے کہ علم بلاغت کے اندر باب فصل اور وصل کی بڑی شان ہے حتیٰ کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ علم بلاغت صرف باب فصل اور وصل کا نام ہے۔ تو اگر باب فصل اور وصل کو علیحدہ ذکر کرتا تو پھر اس کی عظمت شان پر تنبیہ نہیں ہوسکتی تھی۔ اس لئے ماتن نے علیحدہ ذکر کیا ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وانما لم یقل الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے اسلوب کو کیوں تبدیل کیا ہے کہ ماقبل میں ماتن نے کہا ہے یباین مقام خلافہ تو یہاں پر بھی مقام خلافہ کہتا اس نے مقام الوصل کیوں کہا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے اسلوب کو تبدیل کیا ہے اور مقام الوصل کہا ہے اور مقام خلافہ نہیں کہا کیونکہ یہ احصر بھی ہے اور اظہر بھی ہے۔ اور شارح نے اظہر کی وجہ بیان کی ہے کہ الوصل خلافہ اس لئے اظہر ہے کہ اگر فصل کا مبائن وصل ہوتا ہے اور کوئی چیز نہیں ہے تو اگر ماتن خلافہ کہتا تو پھر کوئی یہ وہم کرتا کہ فصل کا مبائن وصل بھی ہوتا ہے اور چیزیں بھی ہوتی ہیں۔ حالانکہ فصل کا مبائن وصل ہی ہوتا ہے اور چیزیں نہیں ہیں۔

ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ الوصل خلافہ احصر ہے لیکن سوال ہوگا کہ الوصل خلافہ کلمات کے اعتبار سے احصر ہے یا حروف کے اعتبار سے اگر کلمات کے اعتبار سے احصر ہے تو یہ درست نہیں ہے کیونکہ کلمات کے اعتبار سے تو احصر نہیں ہے کیوں کہ الوصل کے اندر بھی دو کلمیں ہیں الف لام اور وصل۔ اور خلافہ کے اندر بھی دو کلمے ہیں خلاف اور ہ ضمیر۔ اگر یہ کہا جائے کہ حروف کے اعتبار سے احصر ہے تو حروف کے اعتبار سے بھی احصر نہیں ہے۔ کیوں کہ الوصل کے بھی پانچ حروف ہیں اور خلافہ کے بھی پانچ حروف ہیں۔ تو پھر الوصل خلافہ سے کس طرح احصر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں شقیں اختیار کی جاسکتی ہیں مثلاً ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ الوصل خلافہ کلمات کے اعتبار سے احصر ہے پھر سوال ہوگا کہ الوصل کے اندر بھی دو کلمے ہیں اور خلافہ کے اندر بھی دو کلمے ہیں۔ تو جواب دیا جائے گا کہ الوصل کے اندر الف لام غیر مستقل کلمہ ہے اور خلافہ کے اندر تو دونوں کلمے مستقل ہیں۔ لھذا الوصل خلافہ حروف کے اعتبار سے احصر ہے پھر سوال ہوگا کہ الوصل کے بھی پانچ حروف ہیں اور خلافہ کے بھی پانچ حروف ہیں۔ تو اسکا جواب دیا جائے گا کہ الوصل کے اندر ہمزہ وصلی ہے جو دو کلاموں کے درمیان گر جاتا ہے تو پھر الوصل کے چار حروف ہیں اور خلافہ کا کوئی حرف نہیں گرتا تو اس کے پانچ حروف ہیں۔ لھذا الوصل خلافہ سے احصر ہے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے

و مقام الفصل يباين مقام الوصل تنبيها على عظم شان هذا الباب و انما لم يقل مقام خلافه لانه اخصر و اظهر لان خلاف الفصل انما هو الوصل و للتنبيه على عظم الشان فصل قوله و مقام الايجاز يباين مقام خلافه اى الاطناب و المساواة و كذا خطاب الذكى مع خطاب الغبى فان مقام الاول يباين مقام الثانى فان الذكى يناسبه من الاعتبارات اللطيفة والمعانى الدقيقة الخفيفة ما لا يناسب الغبى ولكل كلمة مع صاحبتها اى مع كلمة اخرى مصاحبة لها مقام ليس لتلك الكلمة مع ما يشارك تلك الصاحبة فى اصل المعنى مثلا الفعل الذى قصد اقترانه بالشرط فله مع ان مقام ليس له مع ذا و كذا الكل الكلمة من ادوات الشرط مع الماضى مقام ليس له مع المضارع وعلى هذا القياس

ترجمه وتشريح: تو یہاں سے ماتن وہ مقتضیات الاحوال بتاتا ہے کہ جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ بھی ہو اور دو جملوں سے زیادہ کے ساتھ بھی ہو اور ان کے غیر کے ساتھ بھی ہو یعنی عام ہے تو ماتن نے کہا ہے کہ ایجاز کا مقام مباین ہوگا اپنے خلاف کے مقام کے تو ایجاز کا مبائن ہے اطناب اور مساواۃ یعنی ایجاز کا مقام مبائن ہوگا اطناب اور مساواۃ کے مقام کے۔ اور ایجاز کا معنی ہے لفظ تھوڑے ہوں اور معنی زیادہ ہوں۔ اور اطناب کا معنی ہے کہ لفظ زیادہ ہوں اور معنی کم ہو۔ اور مساواۃ کا معنی ہے کہ لفظ اور معنی دونوں برابر ہوں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح والتنبيه على عظم الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے باب ایجاز کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے فمقام كل الخ کے اندر کیوں نہیں ذکر کیا اس کے اندر ذکر کرتا اس طرح کہتا فمقام كل من التنكير والاطلاق والتقديم والذكر والايجاز يباين مقام خلافه۔ ماتن نے باب ایجاز کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے باب ایجاز کو علیحدہ ذکر کر کے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ باب ایجاز علم بلاغت کے اندر عظیم الشان ہے۔ تو اگر علیحدہ ذکر نہ کرتا تو پھر باب ایجاز کی عظمت الشان پر تنبیہ نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے ماتن نے باب ایجاز کو علیحدہ ذکر کیا ہے تا کہ اس کی عظمت الشان پر تنبیہ ہو جائے

وکذاخطاب الذکی مع خطاب الخ یہاں سے ماتن وہ مقتضیات الاحوال بتاتا ہے کہ جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور دو سے زیادہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور ان کے علاوہ بھی ہوتا ہے مثل ذکی کے ساتھ خطاب کے جو مقام ہے یہ مقام مبائن ہوگا اس مقام کے جو غبی کے ساتھ خطاب کا ہے کیونکہ ذکی کے ساتھ خطاب میں اعتبارات لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ لائے جائیں اور غبی کو تو محسوس کرا کے دکھانا پڑتا ہے۔

وکل کلمۃ مع صاحبتھا الخ یہاں سے وہ مقتضیات الاحوال بتاتا ہے کہ جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور دو سے زیادہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور ان کے غیر کے ساتھ بھی ہوتا ہے کہ ہر کلمہ کو جو اپنے مصاحب کے ساتھ ایک مقام حاصل ہے اسی کلمہ کو یہ مقام حاصل نہیں ہوتا اس چیز کے ساتھ کہ جو چیز اس کے مصاحب کے ساتھ معنی میں شریک ہے۔ جیسے ان اور اذا تو ان اور اذا دونوں شرط کیلئے ہیں تو کلمہ ماضی کو جو ان کے ساتھ جو مقام حاصل ہوتا ہے اسی کلمہ ماضی کو یہ مقام حاصل نہیں ہوتا اذا کے ساتھ۔ کیوں کہ ان شک کیلئے ہوتا ہے اور اذا الیقین کیلئے ہے اور اسی طرح یہ کلمہ کو ادوات شرط میں سے ماضی کے ساتھ جو مقام حاصل ہوتا ہے ادوات شرط کو یہ مقام حاصل نہیں ہوتا مضارع کے ساتھ۔

وعلی ھذا القیاس الخ یہاں پر محققین نے علی ھذا القیاس کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ القیاس مبتدا ہے اور علی ھذا خبر ہے۔ یا القیاس مفعول ہے فعل محذوف کا اور وہ اجر ہے یعنی علی ھذا اجر القیاس۔ کہ اس پر قیاس کو جاری کر۔

وارتفاع شان الکلام الخ ماتن مابعد میں بلاغت کے مراتب ذکر کرے گا کہ بلاغت کے بعض مراتب اعلی ہوتے ہیں۔ اور بعض مراتب اسفل ہوتے ہیں۔ اور یہاں سے جو ماتن کی عبارت ہے گویا کہ یہ اس کیلئے تمہید ہے تو ماتن نے کہا ہے کہ کلام کا شان جو حسن کے اندر بلند ہوتا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو تو اس کا شان حسن کے اندر بڑھ جاتا ہے اور جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو تو اس کا شان حسن کے اندر کم ہو جاتا ہے۔ تو متن کے اندر چونکہ لفظ اعتبار مناسب آیا ہے۔ یہاں سے شارح اعتبار مناسب کا معنی کرتا ہے کہ اعتبار مناسب سے کیا مراد ہے تو شارح کہتا ہے کہ اعتبار مناسب سے مراد وہ امر کہ جسکو متکلم مقام کے مناسب سمجھتا ہے اور مناسب اعتبار کرتا ہے تو اس امر کو متکلم جو مقام کے مناسب سمجھے گا۔ یا تو سلیقے کے اعتبار سے سمجھے گا۔ کہ یہ اس مقام کے مناسب ہے یا بلغاء کی تراکیب کے تتبع کے اعتبار سے سمجھے گا۔ کہ یہ امر اس مقام کے مناسب ہے۔ تو اگر متکلم خالص عربی ہو تو پھر طبیعت کے ساتھ سمجھے گا کہ یہ امر اسمقام کے مناسب ہے۔ اور اگر متکلم غیر عربی ہے لیکن علم معانی پڑھا ہوا ہے تو پھر وہ بلغاء کی تراکیب کو جستجو کرنے کے ساتھ سمجھے گا۔ کہ یہ امر اس مقام کے مناسب ہے۔

یقال اعتبرت الشئی الخ سے شارح نے اس پر محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ اعتبار مناسب کا اطلاق اعتبار امر پر آتا ہے کہ عرب والے بولتے ہیں۔ اعتبرت الشئی کہ میں نے شئی کا اعتبار کیا ہے شئی سے مراد تاکید ہے یعنی میں نے تاکید کا اعتبار کیا ہے کہ جب وہ تاکید کی طرف نظر کریں اور اس کے حال کی رعایت کرے۔ اس حال کی رعایت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سامنے مخاطب منکر ہے تو پھر تاکید لانی ہوتی ہے تو پھر وہ تاکید لائیں۔ تو پھر وہ بولتے ہیں۔

اعتبرت الشئی کہ میں نے شئی کا اعتبار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اعتبار مناسب اطلاق اعتبار امر پر آتا ہے۔ یہاں پر دو وجھوں کے ساتھ ایک اعتراض ہوتا ہے اراد بالکلام الخ سے شارح جواب دے رہا ہے پہلی وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ماسبق میں جو کہا گیا ہے کلام کی شان جو حسن کے اندر بلند ہو جاتی ہے۔ تو اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ حالانکہ اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ تو کلام کے اندر نفس حسن آتا ہے نہ کہ اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ کلام کی شان حسن کے اندر بلند ہوتی ہے۔ دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ماسبق میں جو کہا گیا ہے کہ کلام کی شان جو حسن کے اندر کم ہوتی ہے تو اعتبار مناسب کی عدم مطابقت کی وجہ سے حالانکہ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو تو پھر کلام کے اندر سرے سے حسن ہی نہیں رہے گا۔ تو پھر اس کا کیا مطلب کہ کلام کی شان کم ہو جاتی ہے اعتبار مناسب کی عدم مطابقت کے ساتھ۔ کیونکہ کلام کی شان حسن کے اندر کم تو تب ہوتی کہ پہلے اس کے اندر حسن جب اس کے اندر حسن ہی نہیں ہے تو پھر حسن کے اندر کلام کی شان کم کس طرح ہوگی۔

اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ الکلام پر الف لام عہد کا ہے۔ اور کلام سے مراد کلام فصیح ہے نہ کہ مطلق کلام اور نفس حسن تو کلام فصیح کے اندر آ جاتا ہے تو پھر اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوئی۔ تو پھر کلام کا شان حسن کے اندر بلند ہو گی۔ اور کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہوئی۔ تو پھر کلام کی شان حسن کے اندر کم ہو جائے گی۔

اب پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وبالحسن الذاتی الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ کلام کی شان جو حسن کے اندر بلند ہوتی ہے تو اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ کلام کی شان جو حسن کے اندر بلند ہوتی ہے تو محسنات بدیعہ کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ اعتبار مناسب کے ساتھ۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر حسن سے مراد حسن ذاتی ہے کلام فصیح کی شان حسنِ ذاتی کے اندر بلند ہوتی ہے اعتبار مناسب

کی مطابقت کے ساتھ اور کلام فصیح کی شان حسن عرضی کے اندر بلند ہوتی ہے محسنات بدیعہ کے ساتھ۔

فمقتضی الحال الخ ماتن نے تو کہا ہے کہ پس مقتضی الحال وہ اعتبار مناسب ہے یعنی اعتبار مناسب اور مقتضی

الحال ایک ہی چیز ہے۔

اذا علم الخ سے شارح کی غرض یہ ہے کہ لمقتضی الحال پر فاء تفریعیہ ہے۔ اور فاء تفریعیہ کا قاعدہ یہ ہوتا کہ مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں پر مابعد کا علم ماقبل سے کس طرح حاصل ہوتا ہے وہ اس طرح ہوا ہے کہ یہاں پر دو مقدمیں ہیں۔ ایک مقدمہ متن سے ماخوذ ہے اور دوسرا مقدمہ محققین علم معانی کے درمیان مشہور ہے۔ متن سے جو مقدمہ ماخوذ ہے وہ یہ ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتی ہے نہ کہ کسی اور چیز کے ساتھ تو یہ حصر کہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حصر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارتفاع مصدر ہے اور مصدر قلیل وکثیر پر بولا جاتا ہے۔ اور جب مصدر کی ضافت معرفہ کی طرف ہو تو پھر وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ تو یہاں پر ارتفاع معرفہ کی طرف مضاف ہے۔ تو معنی ہوگا کہ ہر ایک ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتی ہے۔ تو ہر ایک ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کے ساتھ تب ہو سکتا ہے کہ جب یہاں پر حصر ہو۔ کیوں کہ اگر حصر نہ ہو۔ تو ہو سکتا ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ نہ ہو بلکہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو۔ اور دوسرا مقدمہ معلومہ یہ ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر مقتضی الحال کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔ تو مقدمہ ماخوذ یہ چاہتا ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور مقدمہ معلومہ یہ چاہتا ہے کہ اعتبار شان کلام حسن ذاتی کے اندر مقتضی الحال کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز کے ساتھ۔ تو اس سے معلوم ہوا۔ کہ اعتبار مناسب اور مقتضی الحال ایک ہی چیز ہے کیوں کہ اگر اعتبار مناسب اور مقتضی الحال ایک چیز نہ ہو تو پھر ایک مقدمہ کا دوسرے کے ساتھ تعارض آجائے گا۔ تو یہاں پر محققین شکل ثالث بناتے ہیں وہ اس طرح کہ مقدمہ معلومہ کو صغری بناتے ہیں۔ اور مقدمہ ماخوذہ کو کبری بناتے ہیں۔ اور اس طرح کہا جائے گا ارتفاع شان الکلام بمطابقته لمقتضی الحال یہ ہے صغری۔ اور ارتفاع شان الکلام بمطابقته للاعتبار المناسب یہ ہے کبری۔ تو حد اوسط ارتفاع شان کلام۔ جسے حذف کرنے کے بعد نتیجہ آئے گا بمطابقته لمقتضی الحال بمطابقته الکلام للاعتبار المناسب۔ کہ کلام کا مطابق ہونا مقتضی الحال کے یہ کلام کا مطابق ہونا للاعتبار مناسب ہے اور کلام کا مطابق ہونا لمقتضی الحال کے اور کلام کا مطابق ہونا للاعتبار مناسب کے ایک چیز تب ہی ہو سکتے ہیں کہ جب مقتضی الحال اور اعتبار مناسب ایک ہی چیز ہو۔

فالیتأمل سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ان دو مقدموں کے اندر چار احتمال ہیں۔ کہ ان دو

مقدموں کے درمیان یا تو نسبت تباین کی ہوگی یا عموم وخصوص من وجہ کی ہوگی۔ یا عموم وخصوص مطلق کی ہوگی۔ یا تساوی کی ہوگی۔ اوران دو مقدموں کے درمیان نسبت تباین کی نہیں ہوسکتی کیوں کہ پھر اس وقت ہر ایک مقدمہ دوسرے کے مبائن ہو جائے گا۔ اور عموم وخصوص من وجہ کی بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو تو پھر مقدمہ معلومہ بھی من وجہ عام ہوگا اور مقدمہ ماخوذہ بھی من وجہ عام ہوگا۔ اگر مقدمہ معلومہ من وجہ عام ہوا تو مقدمہ ماخوذہ تو ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا اور مقدمہ معلومہ کو تو عام فرض کیا گیا ہے تو پھر یہ اس مقدمہ ماخوذہ کے علاوہ پایا جائے گا۔ تو پھر اس وقت نتیجہ یہ نکلے گا مقدمہ معلومہ کے ساتھ مقدمہ ماخوذہ ٹوٹ جائے گا نہ کہ مقدمہ معلومہ کے ساتھ۔ اگر مقدمہ ماخوذہ من وجہ عام ہو تو مقدمہ معلومہ تو ارتفاع شان کلام مقتضی الحال کے مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے نہ کہ کسی چیز کے ساتھ اور وہ مقدمہ ماخوذہ من وجہ عام ہو تو وہ پھر اس کے علاوہ پایا جائے گا۔ تو پھر اس وقت نتیجہ یہ نکلے گا کہ مقدمہ معلومہ مقدمہ ماخوذہ کے ساتھ ٹوٹ جائے گا۔ لھذا ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی بھی تو نہیں ہوسکتی اور ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی بھی نہیں ہوسکتی کیوں کہ اگر انکے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہو تو ایک مقدمہ خاص ہوگا اور ایک مقدمہ عام ہوگا۔ مثلاً فرض کیا جائے کہ مقدمہ معلومہ خاص ہے اور مقدمہ ماخوذہ عام ہے تو خاص کا حصر عام کے حصر کے تو کوئی منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ جہاں پر خاص پایا جاتا ہے تو وہاں پر عام پایا جاتا ہے لیکن عام کا حصر خاص کے حصر کے منافی ہے۔ تو پھر اس وقت مقدمہ معلومہ مقدمہ ماخوذہ کے ساتھ ٹوٹ جائے گا۔ لھذا ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی بھی نہیں ہوسکتی تو پھر ایک ہی نسبت رہی تساوی کی کہ ان کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی۔

وارتفاع شان الكلام فى الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه اى انحطاط شانه بعدمها اى بعدم مطابقته للاعتبار المناسب والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذى اعتبره المتكلم مناسبا للمقام بحسب السليقة او بحسب تتبع تراكيب البلغاء

ترجمہ وتشریح: ماتن مابعد میں بلاغت کے مراتب ذکر کرے گا کہ بلاغت کے بعض مراتب اعلی ہوتے ہیں۔ اور بعض مراتب اسفل ہوتے ہیں۔ اور یہاں سے جو ماتن کی عبارت ہے گویا کہ یہ اس کیلئے تمہید ہے تو ماتن نے کہا ہے کہ کلام کا شان جو حسن کے اندر بلند ہوتا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ یعنی کلام کا شان حسن کے اندر اس وقت بلند ہو جاتا ہے کہ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو اور کلام کا شان حسن کے اندر

کم ہو جاتا ہے اور گھٹ جاتا ہے۔ تو اس کا سبب یہ ہے کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو۔ تو متن کے اندر چونکہ لفظ اعتبار مناسب آیا ہے۔ یہاں سے شارح اعتبار مناسب کا معنی کرتا ہے کہ اعتبار مناسب سے کیا مراد ہے تو شارح کہتا ہے کہ اعتبار مناسب سے مراد وہ امر کہ جسکو متکلم مقام کے مناسب سمجھتا ہے اور مناسب اعتبار کرتا ہے تو اس امر کو متکلم جو مقام کے مناسب سمجھے گا۔ یا تو سلیقے کے اعتبار سے سمجھے گا۔ کہ یہ اس مقام کے مناسب ہے یا بلغاء کی تراکیب کے تتبع کے اعتبار سے سمجھے گا۔ کہ یہ امر اس مقام کے مناسب ہے۔ تو اگر متکلم خالص عربی ہو تو پھر طبیعت کے ساتھ سمجھے گا کہ یہ امر اس مقام کے مناسب ہے۔ اور اگر متکلم غیر عربی ہے لیکن علم معانی پڑھا ہوا ہے تو پھر وہ بلغاء کی تراکیب میں جستجو کرنے کی وجہ سے سمجھے گا۔ کہ یہ امر اس مقام کے مناسب ہے۔

یقال اعتبرت الشئ اذا نظرت الیه وراعیت حاله واراد بالکلام الکلام الفصیح وبالحسن الحسن الذاتی الداخل فی البلاغة دون العرضی الخارج لحصوله بالمحسنات البدیعیة فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام یعنی اذا علم ان لیس ارتفاع شان الکلام الفصیح فی الحسن الذاتی الا بمطابقته للاعتبار المناسب علی ما یفیده اضافة المصدر ومعلوم انه انما یرتفع بالبلاغة التی هی عبارة عن مطابقة الکلام الفصیح لمقتضی الحال فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب ومقتضی الحال واحد والا لما صدق انه لا یرتفع الا بالمطابقة للاعتبار المناسب ولا یرتفع الا بالمطابقة لمقتضی الحال فلیتامل

ترجمہ وتشریح: سے شارح نے اس پر محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ اعتبار مناسب کا اطلاق اعتبار امر پر آتا ہے ہے کہ عرب والے بولتے ہیں۔ اعتبرت الشئ کہ میں نے شئ کا اعتبار کیا ہے شئ سے مراد لو تاکید یعنی میں نے تاکید کا اعتبار کیا ہے کہ جب وہ تاکید کی طرف نظر کریں اور اس کے حال کی رعایت کرے۔ اس حال کی رعایت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سامنے مخاطب منکر ہے تو پھر تاکید لانی ہوتی ہے تو پھر وہ تاکید لائیں۔ تو پھر وہ بولتے ہیں۔ اعتبرت الشئ کہ میں نے شئ کا اعتبار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اعتبار مناسب اطلاق اعتبار امر پر آتا ہے۔ یہاں پر دو وجہوں کے ساتھ ایک اعتراض ہوتا ہے اراد بالکلام الخ سے شارح جواب دے رہا ہے پہلی وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ماسبق میں جو کہا گیا ہے کلام کی شان جو حسن کے اندر بلند ہو جاتی ہے۔ تو اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت کی وجہ

سے ہوتی ہے۔ حالانکہ اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ تو کلام کے اندر نفس حسن آتا ہے نہ کہ اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ کلام کی شان حسن کے اندر بلند ہوتی ہے۔ دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ماسبق میں جو کہا گیا ہے کہ کلام کی شان جو حسن کے اندر کم ہوتی ہے تو اعتبار مناسب کی عدم مطابقت کی وجہ سے حالانکہ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو تو پھر کلام کے اندر سرے سے حسن ہی نہیں رہے گا۔ تو پھر اس کا کیا مطلب کہ کلام کی شان کم ہو جاتی ہے اعتبار مناسب کی عدم مطابقت کے ساتھ۔ کیونکہ کلام کی شان حسن کے اندر کم تو تب ہوتی کہ پہلے اس کے اندر حسن ہوتا جب اس کے اندر حسن ہی نہیں ہے تو پھر حسن کے اندر کلام کی شان کم کس طرح ہو گی۔

اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ الکلام پر الف لام عہد کا ہے۔ اور کلام سے مراد کلام فصیح ہے نہ کہ مطلق کلام اور نفس حسن تو کلام فصیح کے اندر آ جاتا ہے تو پھر اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوئی۔ تو پھر کلام کا شان حسن کے اندر بند ہو گی۔ اور کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہوئی۔ تو پھر کلام کی شان حسن کے اندر کم ہو جائے گی۔

اب پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وبالحسن الذاتی الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ کلام کی شان جو حسن کے اندر بلند ہوتی ہے تو اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ کلام کی شان جو حسن کے اندر بلند ہوتی ہے تو محسنات بدیعہ کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ اعتبار مناسب کے ساتھ۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر حسن سے مراد حسن ذاتی ہے کلام فصیح کی شان حسن ذاتی کے اندر بلند ہوتی ہے اعتبار مناسب

کی مطابقت کے ساتھ اور کلام فصیح کی شان حسن عرضی کے اندر بلند ہوتی ہے محسنات بدیعہ کے ساتھ۔

فمقتضی الحال الخ ماتن نے تو کہا ہے کہ پس مقتضی الحال وہ اعتبار مناسب ہے یعنی اعتبار مناسب اور مقتضی الحال ایک ہی چیز ہے۔

اذا علم الخ سے شارح کی غرض یہ ہے کہ مقتضی الحال پر فاء تفریعہ ہے۔ اور فاء تفریعہ کا قاعدہ یہ ہوتا کہ مابعد کا علم ما قبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں پر مابعد کا علم ماقبل سے کس طرح حاصل ہوتا ہے وہ اس طرح ہوا ہے کہ یہاں پر دو مقدمے ہیں۔ ایک مقدمہ متن سے ماخوذ ہے اور دوسرا مقدمہ محققین علم معانی کے درمیان مشہور ہے۔ متن سے جو مقدمہ ماخوذ ہے وہ یہ ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتی ہے نہ کہ کسی اور چیز کے ساتھ تو یہ حصر کہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حصر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارتفاع مصدر ہے اور مصدر قلیل و کثیر پر بولا جاتا ہے۔ اور جب مصدر کی ضافت معرفہ کی طرف ہو تو پھر وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔

یہاں پر ارتفاع معرفہ کی طرف مضاف ہے۔ تو معنی ہوگا کہ ہر ایک ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتی ہے۔ تو ہر ایک ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کے ساتھ تب ہو سکتا ہے کہ جب یہاں پر حصر ہو۔ کیوں کہ اگر حصر نہ ہو۔ تو ہو سکتا ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ نہ ہو بلکہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو۔ اور دوسرا مقدمہ معلومہ یہ ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر مقتضی الحال کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔ تو مقدمہ ماخوذ یہ چاہتا ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور مقدمہ معلومہ یہ چاہتا ہے کہ اعتبار شان کلام حسن ذاتی کے اندر مقتضی الحال کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز کے ساتھ۔ تو اس سے معلوم ہوا۔ کہ اعتبار مناسب اور مقتضی الحال ایک ہی چیز ہے کیوں کہ اگر اعتبار مناسب اور مقتضی الحال ایک چیز نہ ہو تو پھر ایک مقدمہ کا دوسرے کے ساتھ تعارض آ جائے گا۔ تو یہاں پر محققین شکل ثالث بناتے ہیں وہ اسرح کہ مقدمہ معلومہ کو صغری بناتے ہیں۔ اور مقدمہ ماخوذہ کو کبری بناتے ہیں۔ اور اس طرح کہا جائے گا ارتفاع شان الكلام بمطابقته لمقتضى الحال یہ ہے صغری۔ اور ارتفاع شان الكلام بمطابقة للاعتبار المناسب یہ ہے کبری۔ تو حد اوسط ارتفاع شان کلام۔ جیسے حذف کرنے کے بعد نتیجہ آئے گا مطابقة لمقتضى الحال مطابقة الكلام للاعتبار المناسب۔ کہ کلام کا مطابق ہونا مقتضی الحال کے یہ کلام کا مطابق ہونا للاعتبار مناسب ہے اور کلام کا مطابق ہونا مقتضی الحال کے کلام کا مطابق ہونا للاعتبار مناسب کے ایک چیز تب ہی ہو سکتے ہیں کہ جب مقتضی الحال اور اعتبار مناسب ایک ہی چیز ہو۔

فالیتأمل سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ان دو مقدموں کے اندر چار احتمال ہیں۔ کہ ان دو مقدموں کے درمیان یا تو نسبت تباین کی ہوگی یا عموم خصوص من وجہ کی ہوگی۔ یا عموم خصوص مطلق کی ہوگی۔ یا تساوی کی ہوگی۔ تو ان دو مقدموں کے درمیان نسبت تباین کی تو نہیں ہو سکتی کیوں کہ پھر اس وقت ہر ایک مقدمہ دوسرے کے مبائن ہو جائے گا۔ اور عموم خصوص من وجہ کی بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو تو پھر مقدمہ معلومہ بھی من وجہ عام ہوگا اور مقدمہ ماخوذہ بھی من وجہ عام ہوگا۔ اگر مقدمہ معلومہ من وجہ عام ہوا تو مقدمہ ماخوذہ تو ہے کہ ارتفاع شان کلام حسن ذاتی کے اندر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا اور مقدمہ معلومہ کو تو عام فرض کیا گیا ہے تو پھر یہ اس مقدمہ ماخوذہ کے علاوہ پایا جائے گا۔ تو پھر اس وقت نتیجہ یہ نکلے گا مقدمہ معلومہ کے ساتھ مقدمہ ماخوذہ ٹوٹ جائے گا نہ کہ مقدمہ معلومہ کے ساتھ۔ اگر مقدمہ ماخوذہ من وجہ عام ہوا تو مقدمہ معلومہ تو ہے

کہ ارتفاع شان کلام مقتضی الحال کے مطابقت کے ساتھ ہی ہوتا ہے نہ کہ کسی چیز کے ساتھ اور وہ مقدمہ ماخوذہ من وجہ عام ہو تو وہ پھر اس کے علاوہ پایا جائے گا۔ تو پھر اس وقت نتیجہ یہ نکلے گا کہ مقدمہ معلومہ مقدمہ ماخوذہ کے ساتھ ٹوٹ جائے گا۔ لھذا ان کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی بھی تو نہیں ہوسکتی اور ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی بھی نہیں ہوسکتی کیوں کہ اگر انکے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو تو ایک مقدمہ خاص ہوگا اور ایک مقدمہ عام ہوگا۔ مثلاً فرض کیا جائے کہ مقدمہ معلومہ خاص ہے اور مقدمہ ماخوذہ عام ہے تو خاص کا حصر عام کے حصر کے تو کوئی منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ جہاں پر خاص پایا جاتا ہے تو وہاں پر عام پایا جاتا ہے لیکن عام کا حصر خاص کے حصر کے منافی ہے۔ تو پھر اس وقت مقدمہ معلومہ مقدمہ ماخوذہ کے ساتھ ٹوٹ جائے گا۔ لھذا ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی بھی نہیں ہوسکتی تو پھر ایک ہی نسبت رہی تساوی کی کہ ان کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی۔

فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ بمعنے انه كلام بليغ لكن لامن حيث انه لفظ وصوت بل باعتبار افادته المعنے اى الغرض المصوغ له الكلام بالتركيب متعلق بافادته وذلك لان البلاغة كما مر عبارة عن مطابقه الكلام الفصيح لمقتضے الحال وظاهر ان اعتبار المطابقة وعدمها انما يكون باعتبار المعانى والاغراض التى يصاغ لها الكلام لا باعتبار الالفاظ المفردة والكلم المجردة وكثيرا اما نصب علے الظرف لانه من صفة الاحيان وما لتاكيد معنے الكثرة والعامل فيه قوله يسمى ذلك الوصف المذكور فصاحة ايضا كما يسمى بلاغة فحيث يقال ان اعجاز القرآن من جهة كونه فى اعلے طبقات الفصاحة يراد بها هذا المعنے ولها اى لبلاغة الكلام طرفان اعلے وهو حد الاعجاز وهو ان يرتقى الكلام فى بلاغته الى ان يخرج عن طوق البشر و يعجز هم عن طوق البشر ويعجز هم عن معارضته وما يقرب منه عطف على قوله هو والضمير فى منه عائد الى اعلے يعنے ان الاعلے وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز هذا هو الموافق لما فى المفتاح

ترجمہ وتشریح: تو یہاں پر فاء تفریعیۃ ہے اور یہ ماقبل بلاغت کی تعریف پر تفریع ہے بلاغت کی تعریف تو

تھی کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا تو کلام لفظ ہی کا نام ہے تو بلاغت لفظ ہوگی۔ اور دوسری یہ بات کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز کے اندر بعض جگہ ایسی عبارتیں ذکر کی ہیں کہ ان کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو ماتن ایسی عبارت ذکر کریگا کہ اس کے ساتھ تعارض اٹھ جائے گا۔ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز کے اندر ایک مقام پر کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے اور دوسرے مقام پر کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو ان کے درمیان تعارض ہے۔ کہ بلاغت لفظ کی صفت ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ اور ایک مقام پر اس نے کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت ہے اور ایک مقام پر کہا ہے بلاغت غیر معنی کی صفت نہیں ہے۔ تو ان کے درمیان بھی تعارض ہے کہ بلاغت معنی کی صفت ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ تو ماتن نے فالبلاغت الخ سے ایسی عبارت ذکر کی ہے کہ وہ تعارض اٹھ جائے گا۔ اور یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ معنی دو قسم پر ہے۔ معنی لغوی معنی اولی۔ اور دوسرا معنی مرادی۔ معنی اولی تو یہ ہوتا ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ہو یا محمول کی نفی ہو موضوع سے۔ یہ مختلف اعتباروں کے بدلتا نہیں ہے۔ مثلاً زید قائم کہ قائم کا ثبوت ہے زید کیلئے۔ تو اس پر تاکید آئے یا نہ آئے یعنی ان زیدالقائم کہے یا نہ کہے یا واللہ زید قائم کہے یا نہ کہے قیام کا ثبوت زید کیلئے ہے۔ اور معنی ثانی یہ ہوتا ہے کہ وہ غرض کہ جس کیلئے کلام بولا گیا ہے کہ معنی ثانی مختلف اعتباروں کے ساتھ بدلتا ہے۔ تو بلاغت جو لفظ کی صفت ہے تو اس لحاظ سے ہے کہ یہ لفظ معنی ثانی کا فائدہ دیتا ہے اور معنی ثانی پر دال ہوتا ہے تو بلاغت لفظ کی صفت بالذات نہیں ہے بلکہ معنی ثانی کے واسطے سے ہے بلاغت معنی ثانی کی بالذات صفت ہے۔ تو اب وہ تعارض اٹھ گیا کہ جہاں پر شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے تو اس سے مراد ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے اس لحاظ سے کہ وہ لفظ معنی ثانی کا فائدہ دیتا ہے اور معنی ثانی پر دال ہوتا ہے۔ اور جہاں پر کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو اس سے مراد ہے کہ بلاغت محض لفظ کی صفت نہیں ہے۔ اور جہاں پر کہا ہے بلاغت معنی کی صفت ہے تو اس سے مراد ہے کہ بلاغت معنی ثانی کی صفت ہے اور جہاں پر کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت نہیں ہے تو اس سے مراد ہے کہ بلاغت محض معنی کی صفت نہیں ہے۔

وذلک لان الخ سے شارح یہ بتاتا ہے کہ بلاغت محض لفظ کی صفت کیوں نہیں ہے معنی ثانی کے واسطے سے بلاغت لفظ کی صفت کیوں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ بلاغت کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ بلاغت کی تعریف ہے کہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا۔ اور یہ تو ظاہر بات ہے کہ اعتبار مطابقت اور عدم اعتبار مطابقت معنی ثانی کے اعتبار سے ہوتا ہے الفاظ مفردہ اور کلمہ مجردہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا۔

وکثیرا ما نصب الخ ماتن نے تو کہا ہے کہ بسا اوقات بلاغت پر فصاحت کا اطلاق بھی آجاتا ہے۔ تو شارح کہتا

ہے کہ کثیرا ظرفیۃ پر منصوب ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے لانہ الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ کثیرا ظرفیۃ پر منصوب ہے اور ظرف دو قسم پر ہے ظرف زمان اور ظرف مکان۔ اور کثیرا نہ تو ظرف مکان ہے اور نہ ظرف زمان ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ کثیرا صفت ہے احیان کی اور احیان جمع ہے حین کی اور حین کا معنی ہے وقت تو حین ظروف زمان سے ہے لھذا اکثیرا کا ظرفیۃ پر منصوب ہونا صحیح ہے۔

ایہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کثیرا صفت ہے احیان کی تو احیان جمع ہے تو جمع کی صفت مؤنث آتی ہے نہ کہ مذکر تو پھر کثیرۃ کہنا چاہئے تھا کثیرا کیوں کہا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کثیرا احیان کی صفت ہے اسکا یہ مطلب نہیں ہے کہ احیان یہاں پر مقدر ہے اور یہ اس کی صفت ہے بلکہ یہاں پر کثیرا خود موصوف یعنی احیان کی جگہ پر واقع ہے اس تفصیل کے مطابق کظیرۃ کہنا چاہیے تھا نہ کہ کثیرۃ۔

اور کثیرا ما میں جو ما ہے یہ معنی کثرۃ کی تاکید کیلئے ہے اس کا معنی ہے بسا اوقات اور بہت دفعہ۔ اور کثیرا ما کے اندر عامل یسمی ہے۔ کہ نام رکھا جاتا ہے اس وصف مذکورہ کا یعنی مطابقت الکلام لمقتضی الحال کا فصاحت بھی کہ جس طرح اس کا نام بلاغت رکھا جاتا ہے۔

فحیث یقال الخ سے شارح نے اس کی مثال دی ہے کہ بلاغت پر فصاحت کا اطلاق آتا ہے کہ جس طرح کہتے ہیں۔ کہ قرآن معجز۔ اس لئے ہے۔ کہ وہ اعلی طبقات فصاحت کے اندر ہے حالانکہ قرآن پاک تو معجز اس لئے ہے کہ قرآن پاک اعلی طبقات بلاغت کے اندر ہے معلوم ہوا کہ اعلی طبقات فصاحت سے مراد اعلی طبقات بلاغت ہے کیونکہ فصاحت پر بلاغت کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

ولھا ای لبلاغۃ الکلام الخ ماقبل میں یہ ذکر ہوا کہ ماتن آگے جا کر بلاغت کے مرتبے ذکر کریگا۔ کہ بلاغت کے بعض مرتبے اعلی ہوتے ہیں اور بعض اسفل ہوتے ہیں۔ اور ماتن جو وارتفاع الخ سے کلام لائی ہے یہ گویا کہ اس کیلئے تمہید ہے۔ اب یہاں سے ماتن بلاغت کے مرتبے ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بلاغت کیلئے دو طرف ہیں۔ اعلی اور اسفل۔ اور اعلی وہ حد الاعجاز ہے اور وہ جو قریب ہو اعلی کے۔ تو متن کے اندر چونکہ لفظ اعجاز آیا ہے اب شارح اعجاز کی تعریف کرتا ہے کہ اعجاز کسے کہتے ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ اعجاز وہ ہے کہ کلام بلاغت کے اندر ایسے مقام پر پہنچ جائے کہ وہ کلام طاقت بشریہ سے نکل جائے اور بشر اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز آجائے۔ یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اعجاز کی جو تعریف کی گئی ہے کہ کلام بلاغت کے اندر ایسے مقام کو پہنچ جائے۔ کہ طاقت بشریہ سے نکل جائے تو یہ تعریف کرنی صحیح نہیں ہے کیوں کہ ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے کہ بلاغت کے اندر دو چیزیں ہیں۔

مطابقت لمقتضى الحال اور فصاحت۔ تو ان دو چیزوں کیلئے جو چیز متکفل اور ضامن ہے وہ علم معانی اور علم بیان ہے تو اگر ایک آدمی علم معانی اور بیان کا احاطہ کرے تو پھر وہ آدمی ایسی کلام بول سکتا ہے جو بلاغت کا طرف اعلی بنے تو پھر یہ کہنا کہ اعجاز وہ ہے کہ کلام ایسے مقام پر پہنچ جائے بلاغت کے اندر کہ طاقت بشریہ سے نکل جائے یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علم معانی اور بیان تو صرف یہ بتاتے ہیں کہ فلاں حال فلاں مقتضی الحال کو چاہتا ہے۔ مثلا حال انکار ہے تو یہ تاکید کو چاہتا ہے اسی طرح اگر حال مخاطب خالی الذہن ہے تو یہ عدم تاکید کو چاہتا ہے۔ علم معانی اور علم بیان یہ تو نہیں بتاتے کہ بلاغت کے اندر کمیات کتنے ہیں اور کیفیات کتنے ہیں۔ کمیات کا مطلب ہے کہ حال کے اندر کتنے انکاری ہیں۔ اور کیفیات کا مطلب ہے کہ یہ حال سخت ہے یا ضعیف یہ تو علم معانی اور بیان نہیں بتاتے۔ ان کا علم تو صرف اللہ تعالی کو ہے۔ تو پھر بشر کوئی ایسا کلام نہیں بول سکتا جو بلاغت کا طرف اعلی بنے۔ لھذا اعجاز کی تعریف کرنی صحیح ہے کہ کلام بلاغت کے اندر ایسے مقام پر پہنچ جائے کہ طاقت بشریہ سے نکل جائے اور بشر اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز آجائے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے وما یقرب منہ الخ تو یہ واؤ عاطفہ ہے اور اس واؤ کے عاطفہ ہونے میں اختلاف ہے۔ شارح پہلے اپنا مختار ذکر کریگا پھر اس کی ترکیب جو بعض محققین نے کی ہے اس کو نقل کر کے اسکا رد کریگا۔

شارح کہتا ہے کہ وما یقرب منہ کا عطف ھو ضمیر پر ہے اور منہ میں ہ ضمیر کا مرجع اعلی ہے۔ تو معنی ہوگا کہ اعلی اور جو قریب ہے اعلی کے۔ یہ دونوں حد الاعجاز ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ یہ جو میں نے اس کی ترکیب کی ہے یہ موافق ہے اس چیز کے جو مفتاح کے اندر ہے۔ یعنی علامہ سکاکی کی مفتاح سے بھی اسی طرح کی ترکیب معلوم ہوتی ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح کلاھما نکال کر جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ھو ایک مبتدا ہے اور ما یقرب منہ دوسرا مبتدا ہے اور حد الاعجاز انکی خبر ہے تو حد الاعجاز مفرد ہے تو مفرد تثنیہ کی خبر کس طرح بن سکتا ہے شارح نے کلاھما نکال کر جواب دیا ہے کہ حد الاعجاز کلاھما کی خبر ہے پھر مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ ہو کر خبر بنتی ہے ھو و ما یقرب منہ کی۔ اور جملہ تو تثنیہ کی خبر بن سکتا ہے کیوں کہ جملہ کے اندر ھما ضمیر ان کی طرف راجع ہے۔

وزعم بعضهم انه عطف على حد الاعجاز والضمير عائد اليه يعني ان الطرف الاعلى هو حد الاعجاز وما يقرب من حد الاعجاز وفيه نظر لان القريب من حد الاعجاز لايكون من الطرف الاعلى وقد اوضحنا ذلك في الشرح واسفل وهو ما اذا غير الكلام عنه الى مادونه اى الى مرتبة وهي

ادنٰی منه وانزل التحق الکلام وان کان صحیح الاعراب عند البلغاء باصوات الحیوانات التی تصدر عن محالها بحسب ما یتفق من غیر اعتبار اللطائف والخواص الزائدة علی اصل المراد

ترجمہ وتشریح: سے شارح بعض محققین کی ترکیب نقل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ ما یقرب منه کا عطف حد الاعجاز پر ہے اور منه میں ہ ضمیر کا مرجع حد الاعجاز ہے تو معنی ہوگا کہ بلاغت کیلئے دو طرفیں ہیں اعلیٰ اور اسفل اور اعلیٰ کون ہے وہ حد الاعجاز ہے اور جو حد الاعجاز کے قریب ہے۔

وفیه نظر الخ سے شارح ان بعض محققین کی ترکیب کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اعلیٰ تو یہ ہوتا ہے کہ جو سب سے اوپر ہو اور اس کے اوپر کوئی چیز نہ ہو۔ تو یہ اعلیٰ ایک شخص معین ہوگا تو پھر جو چیز قریب ہو حد الاعجاز کے وہ تو اعلیٰ نہ ہوگی۔ بلکہ وہ تو مراتب اولیہ سے ہوگا۔ لھذا اس کی ترکیب وہی صحیح ہے جو میں نے کی ہے اور تحقیق ہم نے اس کو مطول کے اندر واضح کیا ہے۔

واسفل وھو ما الخ ماتن نے تو کہا تھا کہ بلاغت کیلئے دو طرفیں ہیں اعلیٰ اور اسفل۔ تو اعلیٰ کی تعریف تو آ گئی۔ یہاں سے ماتن اسفل کی تعریف کرتا ہے کہ اسفل وہ ہے کہ جو کلام اسفل سے کم مرتبے کی طرف آ جائے اور نیچے مرتبے کی طرف آ جائے تو وہ کلام بلغاء کے نزدیک حیوانات کی آوازوں کے مشابہ ہو جائے گی۔ کہ جس طرح کہ حیوانات آوازیں نکال دیتے ہیں بغیر اعتبار کرنے لطائف کے اور خواص کے اسی طرح وہ آدمی عبارت بول دیتا ہے بغیر اعتبار کرنے لطائف کے اور خواص کے۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ اسفل کی تعریف کی گئی ہے وہ کلام جو اسفل سے نیچے مرتبے کی طرف آ جائے تو وہ کلام حیوانات کی آوازوں کے مشابہ ہو جائے گی۔ تو یہ اسفل کی تعریف اعلیٰ اور اوسط پر بھی سچی آتی ہے کیوں کہ جو چیز اسفل کے نیچے داخل ہوگی وہ اعلیٰ کے نیچے بھی داخل ہوگی۔ تو وہ جو کلام اعلیٰ سے نیچے مرتبے کی طرف آ جائے تو وہ کلام حیوانات کی آوازوں کے مشابہ ہو جائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے وھو ما اذا غیر الکلام منه ما دونه۔ تو یہاں پر ما عموم کیلئے ہے۔ تو معنی ہوگا وہ کلام اسفل سے جو بھی نیچے مرتبے کی طرف آ جائے۔ وہ حیوانات کی آوازوں کے مشابہ ہو جائے گی۔ تو پھر یہ بات اعلیٰ کے اندر تو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ کہ جو کلام اعلیٰ سے جو بھی نیچے مرتبے کی طرف آ جائے تو وہ حیوانات کی آوازوں کے مشابہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ اعلیٰ کے نیچے اسفل اور اوسط بھی ہے تو اسفل اور اوسط تو بلاغت ہے نہ کہ حیوانوں کی آواز کے مشابہ

لھذا اسفل کی تعریف اعلی اور اوسط پر سچی نہیں آتی۔

وبینهما ای بین الطرفین مراتب کثیرۃ متفاوتة بعضها اعلی من بعض بحسب تفاوت المقامات ورعاية الاعتبارات و البعد من اسباب الاخلال بالفصاحة و تتبعها ای بلاغة الکلام وجوہ اخر سوی المطابقة والفصاحة تورث الکلام حسنا وفی قوله تتبعها اشارۃ الی ان تحسین هذہ الوجوہ للکلام عرضی خارج عن حد البلاغة والی ان هذہ الوجوہ انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة والفصاحة وجعلها تابعة لبلاغة الکلام دون المتکلم لانها لیست مما یجعل المتکلم متصفا بصفة

ترجمہ وتشریح: بلاغت کیلئے جو دو طرف ہیں اعلی اور اسفل تو یہ اعلی اور اسفل حقیقی ہیں۔ اور ان کے درمیان مراتب کثیرہ ہیں متفاوت ہیں۔ بعض مراتب اعلی ہوتے ہیں بعض سے تو یہ اعلی اور اسفل اضافی ہوتے ہیں۔ تو بعض مراتب اعلی ہونگے بعض سے تفاوت مقامات کے اعتبار سے۔ کہ مثلا ایک کلام کے اندر تین احوال کا اعتبار کیا گیا ہے اور دوسرے کلام کے اندر ایک یا دو کا اعتبار کیا گیا ہے تو جس کلام کے اندر تین کا اعتبار کیا گیا ہے یہ کلام اعلی ہوگی اس سے کہ جس کے اندر ایک یا دو کا اعتبار کیا گیا ہے لیکن یہ اعلی اور اسفل اضافی ہونگے۔ یا بعض مراتب اعلی ہونگے بعض سے اعتبارات (مقتضی الحال) کی رعایت کے اعتبار سے۔ مثلا ایک کلام کے اندر تین مقتضی الحال کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور دوسرے کلام کے اندر ایک یا دو مقتضی الحال کا اعتبار کیا گیا ہے تو جس کلام کے اندر تین مقتضی الحال کی رعایت کی گئی ہے یہ اعلی ہوگی اس کلام سے کہ جس کے اندر ایک یا دو مقتضی الحال کی رعایت کی گئی ہے لیکن یہ اعلی اور اسفل اضافی ہونگے۔ اسی طرح ایک کلام زیادہ دور ہے اسباب مخل بالفصاحت سے اور ایک کلام کم دور ہے اسباب مخل بالفصاحت کے تو جو کلام زیادہ دور ہے اسباب مخل بالفصاحت سے یہ کلام اعلی ہوگی اس کلام سے جو کلام کم دور ہے اسباب مخل بالفصاحت سے لیکن یہ اعلی اور اسفل اضافی ہونگے۔

وتتبعها ای بلاغة الکلام الخ مابعد میں جاکر ماتن علم بدیع کی طرف احتیاج ثابت کریگا اور ماتن تتبعها وجوہ آخر سے جو عبارت لائی ہے تو گویا کہ یہ اس کے لئے تمھید ہے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ تابع ہوتے ہیں بلاغت کلام کے اور وجوہ کہ وہ وجوہ کلام کو حسین بنا دیتے ہیں۔ تو ماتن نے جو کہا ہے کہ تابع ہوتے ہیں بلاغت کلام کے اور وجوہ تو پھر کلام متبوع ہوگی اور وجوہ تابع ہونگے اور تابع متبوع سے خارج ہوتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ تتبعها کے

ساتھ ماتن نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ وجوہ جو کلام کو حسین بنادیتے ہیں یہ حسن کلام کیلئے عرض ہوتے ہیں اور خارج ہوتے ہیں حد بلاغت سے۔ اور تنبیھا کے ساتھ دوسری اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ وجوہ جو کلام کیلئے محسنہ ہیں اور کلام کو حسین بنادیتے ہیں تو یہ وجوہ اس وقت کلام کیلئے محسنہ ہوتے ہیں۔ کہ جب پہلے بلاغت کلام کے اندر مطابقت لمقتضی الحال اور فصاحت کا اعتبار کیا گیا ہو۔ اگر بلاغت کلام کے اندر پہلے مطابقت لمقتضی الحال اور فصاحت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہو تو پھر یہ وجوہ کلام کو حسین نہیں بنا سکتے۔ اور یہ وجوہ کلام کے محسنہ نہ ہونگے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وجعلها الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع کیا جاتا ہے اور بلاغت متکلم کے تابع کیوں نہیں کیا جاتا۔

اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع اس لئے کیا جاتا ہے کہ جس کلام کے اندر ان وجوہ کا اعتبار کیا جائے تو اس محاورہ کے اندر کلام تو ان وجوہ کے ساتھ متصف ہوسکتی ہے۔ یعنی یہ وجوہ کلام کی صفت تو بن سکتے ہیں لیکن اس محاورہ کے اندر متکلم ان وجوہ کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا یعنی متکلم کی صفت نہیں بن سکتی۔ مثلا ان وجوہ میں سے ایک صفت تجنیس ہے۔ جیسے کہتے ہیں اشتریت البر وانفقت فی البر۔ کہ میں نے گندم خریدی اور نیکی کے اندر خرچ کی۔ تو اس محاورہ کے اندر تجنیس کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس محاورہ کے اندر کلام تجنیس کے ساتھ متصف ہوسکتی ہے یعنی کہہ سکتے ہیں کلام مجنس۔ لیکن متکلم تجنیس کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا۔ یعنی متکلم مجنس نہیں کہا جاتا۔ اس لئے ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع کیا جاتا ہے نہ کہ بلاغت متکلم کے تابع۔

والبلاغة فی المتکلم ملکة یقتدر بها علی تالیف کلام بلیغ فعلم مما تقدم ان کل بلیغ کلاما کان او متکلما علی استعمال اللفظ المشترك فی معنییه او علی تاویل کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ فصیح لان الفصاحة ماخوذة فی تعریف البلاغة مطلقا ولا عکس ای بالمعنی اللغوی ای لیس کل فصیح بلیغا لجواز ان یکون کلام فصیح غیر مطابق لمقتضی الحال

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو بلاغت فی الکلام کی تعریف آ گئی۔ یہاں سے ماتن بلاغت فی المتکلم کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بلاغت فی المتکلم وہ ملکہ ہے کہ اس ملکہ کے ذریعے متکلم اپنے مقصود کو کلام بلیغ کے تالیف پر قادر ہوتا ہے۔

فعلم مما تقدم الخ تو فعلم پر فاء تفریعیہ ہے اور فاء تفریعیہ کا قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہوتا ہے۔تو یہاں پر مابعد کا علم ماقبل یعنی فصاحت اور بلاغت کی تعریف سے حاصل ہوا ہے۔اور دوسری یہ بات کہ ماتن فعلم سے لیکر الفن الاول تک جو عبارت لائی گئی ہے اس سے چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض تو یہ ہے کہ ماتن بلاغت اور فصاحت کے درمیان نسبت بتائے گا۔دوسری غرض یہ ہے کہ بلاغت جن چیزوں پر موقوف ہے وہ چیزیں بتائے گا۔یعنی بلاغت کے موقوف علیہ بتائے گا۔تیسری غرض یہ ہے کہ علم معانی،علم بیان علم بدیع کی طرف احتیاج ثابت کریگا۔اور چوتھی غرض ہے ان تینوں فنون کے اندر حصر ذکر کریگا۔تو پہلے ماتن نے بلاغت اور فصاحت کے درمیان نسبت بتائی ہے کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ بلاغت خاص ہے اور فصاحت عام ہے کہ جہاں پر بلاغت پائی جائے وہاں پر فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر فصاحت پائی جائے تو وہاں بلاغت کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔ماتن نے تو کہا ہے کل بلیغ فصیح۔تو شارح کہتا ہے کہ بلیغ سے مراد عام ہے کہ کلام بلیغ ہو یا متکلم بلیغ ہو۔یعنی جہاں پر کلام بلیغ پائی جائے وہاں پر بھی فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر متکلم بلیغ پایا جائے وہاں پر بھی فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہے شارح علی استعمال اللفظ الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ بلاغت کلام اور متکلم کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کا یہ قاعدہ ہے کہ مشترک لفظی سے۔ایک ہی معنی مراد لیا جاتا ہے اور وہ بھی قرینے کے ساتھ۔اور یہاں پر بلاغت کے دو معنی مراد لئے گئے ہیں۔کلام اور متکلم۔اس کا شارح نے دو طریقوں کے ساتھ جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ مصنف یعنی محمد بن عبدالرحمن قزوینی یا تو شافعی المسلک ہوگا یا حنفی المسلک۔اگر مصنف شافعی المسلک ہے پھر تو ٹھیک ہے کیوں کہ شافعیوں کے نزدیک مشترک لفظی سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینا جائز ہے۔اور اگر مصنف حنفی المسلک ہے تو پھر حنفیوں کے نزدیک بھی مشترک لفظی سے ایک سے زیادہ معنی مراد لینا جائز ہے لیکن تاویل کے ساتھ۔کہ مشترک لفظی سے ایک معنی کلی مراد لیا جاتا۔اور باقی جتنے معانی ہوں وہ سب کے سب اس معنی کلی کے افراد بن جائیں۔یا یہاں پر بلاغت سے معنی کلی مراد لیا گیا ہے۔وہ معنی کلی ہے کہ ہر وہ چیز کہ جس پر لفظ بلیغ بولا جائے۔تو کلام اور متکلم معنی کلی کے افراد بن جائیں گے۔اور یہ معنی کلی ان دونوں کو شامل ہے۔

ماتن نے تو کہا ہے کہ ہر بلیغ فصیح ہوتا ہے لان ماخوذة الخ سے شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ ہر بلیغ فصیح کیوں ہوتا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ ہر بلیغ فصیح اس لئے ہوتا ہے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف کے اندر مطلقا ماخوذ ہے کہ

فصاحت بلاغت کلام سے ماخوز ہے اور بلاغت کلام بلاغت متکلم کی تعریف سے ماخوذ ہے تو فصاحت بلاغت کی تعریف کے اندر مطلقا ماخوذ ہوا اس لئے بلاغت فصاحت پر موقوف ہے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے ولا عکس۔ اور عکس نہیں ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ای بالمعنی اللغوی نکال کر جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کل بلیغ فصیح یہ موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور یہاں پر کل بلیغ فصیح کا عکس موجبہ جزئیہ آتا بھی ہے اور ہے بھی صحیح۔ یعنی بعض الفصیح بلیغ صحیح ہے لھذا مصنف کا ولا عکس کہنا سراسر غلط ہوا۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہے جو یہاں مراد ہے نہ کہ عکس منطقی جو یہاں مراد نہیں ہے۔ اور عکس موجبہ کلیہ کا جو موجبہ کلیہ آتا ہے تو وہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہوتا ہے نہ کہ منطقی اور مانحن فیہ میں کل بلیغ فصیح کا عکس لغوی نہیں آسکتا کہ کل فصیح بلیغ نہیں کہہ سکتے لھذا ماتن کا ولا عکس کہنا درست ثابت ہوا۔

وكذا يجوز ان يكون لاحد ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح من غير مطابقة لمقتضى الحال وعلم ايضا ان البلاغة فى الكلام مرجعها اى ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها كما يقال مرجع الجود الى الغنى الى الاحتراز عن الخطاء فى تادية المعنى المراد و الالربما ادى المعنى المراد بلفظ غير مطابق لمقتضى الحال فلا يكون بليغا والى تمييز الكلام الفصيح عن غيره والا لربما اور دالكلام المطابق لمقتضى الحال غير فصيح فلا يكون بليغا لوجوب الفصاحة فى البلاغة ويدخل فى تمييز الكلام الفصيح من غيره تمييز الكلمات الفصيحة من غيرها لتوقفه عليها

ترجمہ وتشریح: سے شارح اس پر دو دلیلیں دے گا۔ ایک تو اس پر دلیل دے گا کہ کلام فصیح کلام بلیغ کے علاوہ پائی جاتی ہے۔ اور ایک اس پر دلیل دیگا کہ متکلم فصیح متکلم بلیغ کے علاوہ پایا جاتا ہے۔ تو پہلے شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ کلام فصیح کلام بلیغ کے علاوہ پائی جاتی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک کلام فصیح ہو لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہ ہو تو پھر وہاں پر کلام فصیح تو ہوگی لیکن کلام بلیغ نہ ہوگی۔ جیسے زید قائم کہا جائے اور سامنے مخاطب منکر ہے تو زید قائم کلام فصیح تو ہے لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہے۔

اب اس پر دلیل کہ متکلم فصیح ہو لیکن متکلم بلیغ نہ ہو۔ تو شارح کہتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک متکلم کیلئے ایک ملکہ ہو تو متکلم

اس کے ذریعے اپنے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو لیکن وہ مقتضی الحال کے مطابق نہ ہو تو وہاں پر متکلم فصیح تو ہو گا لیکن متکلم بلیغ نہ ہو گا۔ اور اس کی بھی وہی مثال ہے جو ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

وعلم ایضا ان الخ یہاں سے ماتن بلاغت کے موقوف علیہ بتائے گا اور علم معانی اور علم بیان کی طرف احتیاجی بھی ثابت کرے گا۔ لیکن بطور تمہید کہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ فصاحت کے سات موقوف علیہ ہیں۔ تنافر الحروف سے خالی ہونا، غرابت سے خالی ہونا، مخالفۃ قیاس لغوی سے خالی ہونا، ضعف التالیف سے خالی ہونا، تنافر الکلمات سے خالی ہونا، تعقید لفظی سے خالی ہونا اور تعقید معنوی سے خالی ہونا۔ تو یہ سات موقوف علیہ جو فصاحت کے ہیں یہ سات موقوف علیہ بلاغت کے بھی ہونگے کیوں کہ فصاحت بلاغت کے اندر داخل ہے اور بلاغت کا ایک اور موقوف علیہ بھی ہے وہ ہے مطابقت لمقتضی الحال۔ مطابقت لمقتضی الحال سے مراد ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا تو پھر بلاغت کے آٹھ موقوف علیہ ہوے۔ ان میں سے بعض کا پتہ علم لغت کے ساتھ چل جاتا ہے جیسے غرابت اور بعض کا پتہ علم صرف کے ساتھ چل جاتا ہے جیسے مخالفۃ قیاس لغوی اور بعض کا پتہ علم نحو کے ساتھ چل جاتا ہے جیسے ضعف التالیف اور تعقید لفظی اور ان میں سے بعض کا پتہ حس کے ساتھ چل جاتا ہے جیسے تنافر الحروف اور تنافر الکلمات باقی بلاغت کے اندر دو چیزیں رہ گئی ہیں۔ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا اور تعقید معنوی سے بچنا تو پھر اس وقت ہمیں دو علموں کی طرف احتیاجی ہے تو معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنے کیلئے تو علماء نے علم معانی کو وضع کیا ہے اور تعقید معنوی سے بچنے کیلئے علماء نے علم بیان کو وضع کیا ہے۔ تو یہاں تک علم معانی اور علم بیان کی طرف احتیاجی ثابت ہوگئی اب عبارت کی طرف آتے ہیں۔ تو بلاغت کے دو موقوف علیہ ہیں۔ کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا اور سات چیزوں سے بچنا۔ تو ماتن نے ان سات چیزوں کو ایک چیز کے ساتھ تعبیر کیا ہے یعنی کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینا۔ تو کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز تب ہی دی جاسکتی ہے کہ جب کلام فصیح ان سات چیزوں سے خالی ہو۔

ماتن نے کہا البلاغت مرجعھا۔ تو مرجع کے دو معنی ہیں۔ ایک مرجع کا معنی ہے کہ شئی پہلے ہو اور مرجع بعد میں ہو جیسے کہتے ہیں کہ انسان کیلئے آخرت مرجع ہے تو انسان پہلے ہے اور آخرت بعد میں ہے۔ اور ایک معنی مرجع کا ہے کہ شئی بعد میں ہو اور مرجع پہلے ہو جیسے کہتے ہیں۔ کہ جود کا مرجع غنی کی طرف ہے تو غنی پہلے اور جود بعد میں ہوتا ہے تو یہاں پر مرجع سے مراد مرجع کا دوسرا معنی ہے۔ کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا اور

کلام فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینا یہ پہلے ہوگا۔ اور بلاغت بعد میں ہوگی۔
ماتن نے تو کہا ہے کہ بلاغت کیلئے ضروری ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا تو شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا کیوں ضروری ہوتا ہے شارح کہتا ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے اگر بچنا ضروری نہ ہو تو پھر اس کی صورت یہ ہوگی کہ معنی مرادی کو ایسی کلام کے ساتھ ادا کیا جائے کہ وہ کلام مقتضی الحال کے مطابق نہ ہو تو پھر وہ بلیغ نہ ہوگی حالانکہ ہم نے تو فرض کیا تھا کہ وہ بلیغ ہے۔
والا لربما الخ سے شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینی کیوں ضروری ہے تو شارح کہتا ہے کہ کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینی اگر ضروری نہ ہو تو پھر اس کی صورت یہ ہوگی کہ کلام کو ایسے لفظ کے ساتھ وارد کیا جائے کہ وہ کلام مقتضی الحال کے مطابق تو ہے لیکن فصیح نہیں ہے تو جب وہ فصیح نہ ہوگی تو بلیغ بھی نہ ہوگی۔ کیوں کہ فصاحت بلاغت کے اندر داخل ہے جیسے کہا جائے ان انفه لمسرج۔ تو یہ کلام مقتضی الحال کے مطابق تو ہے لیکن فصیح نہیں ہے۔
اور اسی طرح کہا جائے ان شعره لمستشزر۔ تو یہ مقتضی الحال کے مطابق تو ہے لیکن کلام فصیح نہیں ہے۔
شارح کہتا ہے کہ بلاغت کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے تمیز دینی۔ تو پھر اس وقت بلاغت کیلئے تین موقوف علیہ ہونگے۔ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنا کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینی۔ اور کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے تمیز دینی لیکن ماتن نے کلمات فصیح کو کلمات غیر فصیحہ سے تمیز دینا یہ اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینی اس میں داخل ہے کیوں کہ کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینی یہ موقوف ہے کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے تمیز دینے پر۔

والثانی ای تمییز الفصیح من غیرہ منه ای بعضه ما یبین ای یوضح فی علم متن اللغة کالغرابة وانما قال متن اللغة ای معرفة اوضاع المفردات لان اللغة اعم من ذلك یعنی به یعرف تمییز السالم من الغرابة عن غیرہ بمعنی ان من تتبع الکتب المتداولة واحاط بمعانی المفردات المانوسة علم ان ما عداها عما یفتقر الی تنقیر او تخریج فهو غیر سالم من الغرابة وبهذا تبین فساد ما قیل انه لیس فی علم متن اللغة ان بعض الالفاظ یحتاج فی معرفته الی ان یبحث عنه فی الکتب

المبسوطة فی اللغة او فی علم التصریف کمخالفة القیاس اذبه یعرف ان الاجلل مخالف للقیاس دون الاجل او فی علم النحو کضعف التالیف والتعقید اللفظی او یدرك بالحس کالتنا فراذبه یعرف ان المستشزر متنافر دون مرتفع و کذا تنافر الکلمات وهو ای ما یبین فی العلوم المذکورة او یدرك بالحس فالضمیر عائد الی ما ومن زعم انه عائد الی ما یدرك بالحس فقد سها سهوا ظاهرا ما عدا التعقید المعنوی اذلا یعرف بتلك العلوم ولا بالحس تمییز السالم من التعقید المعنوی عن غیرہ

ترجمہ وتشریح: ماتن نے کہا ہے کہ کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینی (یہ تو کل سات چیزیں ہیں) ان میں سے بعض کا علم متن اللغۃ کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے جیسے غرابت۔ تو غرابۃ کا پتہ علم متن لغت کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے۔

ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وانما قال الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے فی علم متن اللغۃ کیوں کہا ہے فی علم اللغۃ کہہ دیتا متن کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے۔

اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے علم متن اللغۃ کہا ہے اور علم اللغۃ نہیں کہا کیونکہ علم لغت عام ہے سب علوم عربیہ کو شامل ہے یعنی نحو، صرف، معانی وغیرہ تو اگر علم لغت کہتا تو پھر مطلب ہوتا تو غرابت غرابت کا پتہ علوم عربیہ کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ غرابۃ کا پتہ تو علوم عربیہ کے ساتھ نہیں حاصل ہوتا بلکہ اس علم کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے کہ جس علم کے اندر الفاظ مفردات کے معانی موضوع لہ بیان کئے جاتے ہیں۔ اس لئے ماتن نے متن کا لفظ ذکر کیا ہے۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ غرابۃ کا پتہ علم متن لغت کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے تو علم لغت کے اندر تو یہ کوئی نہیں بتاتے ہیں۔ کہ یہ لفظ غریب ہے اور یہ لفظ غریب نہیں ہے۔ اور یہ لفظ غریب مایحتاج الی التخریج ہے اور یہ لفظ غریب مایحتاج الی التفتیش ہے۔ تو پھر غرابۃ کا پتہ علم لغت کے ساتھ کس طرح حاصل ہو جاتا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ غرابۃ کا پتہ علم لغت کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا ہے۔ تو پھر وہ آدمی مفردات مانوسہ کے معانی کا احاطہ کر لے گا۔ یعنی مفردات مشہورہ کے معانی کا احاطہ کر لے گا تو پھر وہ آدمی جان لے گا۔ کہ ان کے ماسوا جتنے بھی الفاظ مفردات ہیں وہ غریب ہونگے۔ بعض لفظ

غریب مایحتاج الی التخریج ہونگے اور بعض لفظ غریب مایحتاج الی التفتیش ہونگے۔اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم لغت کے اندر غرابۃ کی تعریف کی جاتی ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ یہ لفظ غریب مایحتاج الی التخریج ہے اور یہ لفظ غریب مایحتاج الی التفتیش ہے۔

اوران میں سے بعض کا پتہ علم صرف کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے۔جیسے مخالفۃ قیاس لغوی۔کیوں کہ علم صرف کے ساتھ پہچانا جاتا ہے کہ الاجلل یہ قیاس کے مخالف ہے اور الاجل یہ قیاس کے مخالف نہیں ہے۔اوران میں سے بعض کا پتہ علم نحو کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے۔جیسے ضعف التالیف اور تعقید لفظی۔اوران میں سے بعض کا پتہ حس کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے جیسے تنافر الحروف کیوں کہ حس کے ساتھ یعنی ذوق کے ساتھ پہچانا جاتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے اور مرتفع متنافر نہیں ہے۔اوراسی طرح تنافر الکلمات جیسے لیس قرب قبر حرب قبر یہ تنافر کلمات ہیں۔

وھو ای ما یبین الخ ماتن نے تو کہا ہے کہ وہ چیز جو بیان کی گئی ہے علوم مذکورہ کے اندر معلوم کی جاتی ہے حس کے ساتھ جو تعقید معنوی کے ماسوا ہے۔تو ھو ضمیر کے مرجع کے اندر اختلاف ہے۔پہلے ماتن اپنا مختار ذکر کریگا کہ ھو ضمیر کا مرجع کیا ہے۔اور پھر دوسرے بعض محققین نے جو ھو ضمیر کا مرجع ذکر کیا ہے وہ نقل کر کے پھر رد کریگا۔تو شارح کہتا ہے کہ ھو ضمیر کا مرجع ما ہے اور یبین کا تعلق بھی ما کے ساتھ ہے اور یدرک کا تعلق بھی ما کے ساتھ ہے۔تو مطلب ہوگا کہ وہ چیز جو علوم مذکورہ کے ساتھ بیان کی جاتی ہے یا حس کے ساتھ بیان کی جاتی ہے یہ تعقید معنوی کے ماسوا ہے یعنی تعقید معنوی کا علم نہ تو علوم مذکورہ کے ساتھ آتا ہے اور نہ تعقید معنوی کا علم حس کے ساتھ آتا ہے۔۔

اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ھو ضمیر کا مرجع مایدرک بالحس ہے۔تو انہوں نے سھو ظاہر کیا ہے کیوں کہ اگر ھو ضمیر کا مرجع ما یدرک بالحس بنایا جائے تو پھر مطلب ہوگا کہ تعقید معنوی کا علم حس کے ذریعہ سے آتا ہے لیکن علوم مذکورہ کے ساتھ تعقید معنوی کا علم آسکتا ہے حالانکہ تعقید معنوی کا علم علوم مذکورہ کے ساتھ بھی نہیں آتا۔

فعلم ان مرجع البلاغة بعضه مبين في العلوم المذكورة و بعضه مدرك بالحس و بقے الاحتراز عن الخطاء في تادية المعنے المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوي فمست الحاجة الى علمين مفيدين لذلك فوضعوا اعلم المعانے للاول وعلم البيان للثاني واليه اشار بقوله وما يحترز به عن الاول اى الخطاء في تادية المعنے المراد علم المعاني وما يحترز به عن التعقيد المعنوے علم البيان وسموا هذين

العلمين علم البلاغة لمكان مزيد اختصاص لهما بالبلاغة وان كانت البلاغة تتوقف على غيرهما من العلوم ثم احتاجو المعرفة توابع البلاغة الى علم اخر فوضعو الذالك علم البديع واليه اشار بقوله وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع

ترجمه وتشریح: سے شارح نتیجہ نکالتا ہے کہ بلاغت کے جو موقوف علیہ ان میں سے بعض علوم مذکورہ کے اندر بیان کئے گئے ہیں اور ان میں سے بعض حس کے ساتھ معلوم ہو جاتے ہیں۔ باقی بلاغت کے اندر دو چیزیں رہ گئی کہ معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے ان سے بچنا اور تعقید معنوی سے بچنا تو پھر اس وقت دو علموں کی طرف محتاج ہوئی تا کہ ان دو علموں کے ذریعے معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچے اور تعقید معنوی سے بچے۔ تو پھر علماء نے معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطاء سے بچنے کے لیے تو علم معانی کو وضع کیا گیا ہے اور تعقید معنوی سے بچنے کیلئے علماء نے علم بیان وضع کیا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس کی طرف اپنے قول ما یحترز بہ عن الاول الخ سے اشارہ کیا ہے کہ جس چیز کے ساتھ اول سے احتراز کیا جائے (یعنی معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر جو خطاء واقع ہوتی ہے اس سے بچنے) تو وہ علم معانی ہے اور جس چیز کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز کیا جائے وہ علم بیان ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے وسموھذین العلمین الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ بلاغت کے موقوف علیہ تو یہ آٹھ چیزیں ہیں اور سب موقوف علیہ ہونے کے اندر برابر ہیں تو پھر ان دو علموں کا نام علم بلاغت کیوں رکھا ہے باقی کا نام علم بلاغت کیوں نہیں رکھا۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان دو علموں کا نام علم بلاغت اس لئے رکھا ہے کہ ان دو علموں کا بلاغت کے ساتھ اختصاص زیادہ ہے کیوں کہ علم معانی اور علم بیان بلاغت کیلئے ہی وضع کئے گئے ہیں۔ باقی علوم بلاغت کیلئے تو نہیں وضع کئے گئے ہیں اس لئے ان دو علموں کا نام علم بلاغت رکھا گیا ہے۔ اور باقی علوم کا نام علم بلاغت نہیں رکھا گیا۔

ثم احتاجو المعرفة الخ سے شارح کہتا ہے کہ توابع بلاغت بھی تو ہوتے ہیں تو توابع بلاغت کے پہچاننے کیلئے بھی ہمیں ایک علم کی طرف احتیاجی ہے تو توابع بلاغت کے پہچاننے کیلئے علماء نے علم بدیع کو وضع کیا ہے شارح کہتا ہے کہ اس کی طرف ماتن نے اپنے قول ما یعرف بہ الخ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ جس علم کے ساتھ وجوہ تحسین پہچانے جاتے ہیں۔ وہ علم بدیع ہے تو یہاں تک تینوں علموں کی طرف احتیاجی ثابت ہو گئی ہے۔

ولما كان هذا المختصر في علم البلاغة و توابعها انحصر مقصوده في ثلاثة فنون و كثير من الناس يسمى الجميع علم البيان و بعضهم يسمى الاول علم المعاني والاخيرين يعنے البيان والبديع علم البيان والثلاثة علم البديع ولا يخفے وجوه المناسبة

ترجمہ وتشریح: ۔ شارح کہتا ہے کہ جب تلخیص المفتاح علم بلاغت اور توابع بلاغت کے اندر تھی تو تلخیص مفتاح کا مقصود تین فنوں کے اندر منحصر ہو گیا ہے۔

وکثیر من الناس یسمی الخ ماتن نے تو کہا ہے کہ بہت سے لوگ ان تینوں علموں کا نام علم بیان رکھتے ہیں۔ اور بعض لوگ پہلے کا نام علم معانی۔ اور آخری دو کا نام علم بیان رکھتے ہیں۔ اور بعض لوگ ان تینوں علموں کا نام علم بدیع رکھتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں۔ کہ مناسبۃ کے وجود مخفی نہیں ہیں۔

پہلے ہر ایک کی وجہ تسمیہ سمجھ لینا۔ کہ علم معانی کا نام علم معانی اس لئے رکھتے ہیں کہ اس علم معانی کے ساتھ وہ معانی پہچانے جاتے ہیں کہ جن معانی کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے اور علم بیان کا نام علم بیان اس لئے رکھتے ہیں کہ اس علم کے ساتھ ایک معنی کو مختلف طریقوں کے اندر وارد کرنے کا بیان پہچانا جاتا ہے۔ اور علم بدیع کو اس لئے علم بدیع کہتے ہیں کہ اس علم کے اندر محسنات سے بحث ہوتی ہے جو کلام کو حسین بنا دیتی ہے اور جب کلام حسین بن جائے تو اس کے اندر عجب ہوتا ہے اور بدیع کا معنی بھی ہے عجب اس لئے اس کو علم بدیع کہتے ہیں۔ اور جو محققین ان تینوں علموں کا نام علم بیان رکھتے ہیں وہ اس لئے ان تینوں علموں کا نام علم بیان ہے اس لیے کہ بیان کا معنی ہے المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر۔ اور یہ معنی تینوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ اور جو محققین پہلے کا نام علم معانی رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ تو واضح ہے اور بیان اور بدیع کا نام علم بیان رکھتے ہیں۔ تو ان دو کا نام علم بیان اس لئے رکھتے ہیں کہ بیان کا معنی ہوتا ہے المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر۔ اور یہ دونوں کو شامل ہے۔ اور جو محققین ان تینوں کا نام علم بدیع رکھتے ہیں وہ اس لئے ان تینوں کا نام علم بدیع رکھتے ہیں کہ ان کے ساتھ کلام کے اندر حسن آتا ہے عام ازیں کہ حسن ذاتی ہو یا حسن عرضی حسن تو آتا ہی ہے اور جس چیز کے ساتھ کلام میں حسن آجائے وہ کلام کو حسین بنا دیتی ہے اور جو چیز کلام کو خوبصورت بنا دے اس کے اندر عجب ہوتا ہے اور بدیع کا معنی بھی ہے عجب اس لئے ان تینوں کا نام علم بدیع رکھتے ہیں۔

علم معانی کا بیان اور اس کی تعریف

الفن الاول علم المعانی قدمه علےٰ علم البیان لکونه منه بمنزلة المفرد من المرکب لان رعایة المطابقة لمقتضےٰ الحال وهو مرجع علم المعانی معتبرة فی علم البیان مع زیادة شئ اخر وهو ایراد المعنےٰ الواحد فی طرق مختلفة وهو علم ای ملکة یقتدر بها علےٰ ادراکات جزئیة

ترجمہ وتشریح: ماتن نے کہا ہے کہ فن اول علم معانی میں ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح قدمه علی الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی اور علم بیان کو جو مقدم کیا ہے علم بدیع پر تو یہ تو بالکل درست کیا ہے کیوں کہ علم معانی اور علم بیان کے ساتھ حسن ذاتی آتا ہے اور علم بدیع کے ساتھ حسن عرضی آتا ہے حسن ذاتی اشرف ہوتا ہے حسن عرضی سے اور اشرف غیر اشرف پر مقدم ہوتا ہے پھر سوال ہوتا ہے کہ ماتن نے علم معانی کو جو علم بیان پر مقدم کیوں کیا ہے علم بیان کو علم معانی پر مقدم کر دیتا۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ علم معانی کا مرجع اور ثمرہ ہے کہ مطابقت لمقتضی الحال کی رعایت کرنی اور علم بیان کا ثمرہ اور مرجع ہے کہ ایک معنی کو مختلف طریقوں کے اندر وارد کرنے کا بیان تو یہ علم بیان کا جو ثمرہ ہے یہ موقوف ہے علم معانی کے ثمرہ پر یعنی مطابقت لمقتضی الحال کی رعایت پر تو علم بیان کے دو موقوف علیہ ہیں اور علم معانی کا ایک موقوف علیہ ہے تو علم معانی بمنزل مفرد کے ہوا اور علم بیان بمنزل مرکب کے ہوا اور مفرد مرکب پر تبعاً مقدم ہوتا ہے تو وضعاً بھی مقدم کیا ہے تاکہ تبع وضع کے مطابق ہو جائے۔ اور یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ علم معانی بمنزل مفرد کے ہے اور علم بیان بمنزل مرکب کے ہے اور اس طرح نہیں کہا ہے کہ علم معانی مفرد ہے اور علم بیان مرکب ہے کیوں کہ علم معانی کوئی علم بیان کی جزئی تو نہیں ہے۔ اس لئے شارح نے کہا ہے کہ علم معانی بمنزل مفرد کے ہے کہ علم معانی کا موقوف علیہ ایک ہے اور علم بیان کا موقوف علیہ دو ہیں۔ علم بیان کا مرجع یہ ہے کہ ایک معنی کو مختلف طریقوں کے اندر وارد کرنے کا بیان جیسے زید کیلئے سخاوت ثابت کرنی ہو تو پھر کبھی تو کہتے ہیں زید سخی۔ اور کبھی کہتے ہیں زید جبان الکلب کہ زید کے کتے کمزور ہیں اور کبھی کہتے ہیں زید کثیر الرماد کہ زید کے گھر میں راکھ زیادہ ہے اور کبھی کہتے ہیں زید هزیل الفصیل کہ زید کی اونٹنی کے بچے کمزور ہیں۔ اور کبھی کہتے ہیں رایت البحر فی الحمام کہ میں نے حمام کے اندر سمندر کو دیکھا ہے اور دیکھا زید کو ہوتا ہے یعنی سمندر کی طرح سخی ہے۔

وهو علم ای ملکة الخ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی ہے کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس کے ذریعے لفظ عربی کے وہ احوال پہچانے جاتے ہیں کہ ان احوال کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو ماتن نے تو کہا ہے ھو علم الخ تو علم کے پانچ معانی ہیں۔ علم کا ایک معنی تو ہے ملکہ۔ اور دوسرا معنی ہے خود جمیع مسائل اور تیسرا معنی ہے خود بعض مسائل معتدبہ اور چوتھا معنی ہے علم بجمیع مسائل اور پانچواں معنی ہے علم ببعض المسائل معتدبہ۔ اور یہاں پر علم سے تین معانی مراد لے جاسکتے ہیں۔ کہ علم سے مراد یا تو ملکہ ہے یا خود جمیع مسائل ہیں یا خود بعض مسائل معتدبہ ہے۔ علم سے مراد یہاں پر نہ تو علم بجمیع مسائل لے سکتے ہیں اور نہ علم ببعض مسائل معتدبہ لے سکتے ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ علم سے مراد ملکہ اس وقت لیا جاسکتا ہے کہ جس وقت انسان کو اس ملکہ کے ذریعے ادراکات جزئیہ کے حاصل کرنے پر قادر ہو کہ اس علم کے جتنے مسائل ہیں اور قول ہیں انسان ان مسائل اور قواعد کو یاد کرلے اور بار بار تکرار کرے۔ تو پھر انسان کے سامنے ان مسائل کی جو بھی جزئی آئے گی ان مسائل کے ذریعے اس کو حاصل کرلیگا۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا ہے علی ادراکات جزئیہ تو جزئیہ اور کلیہ ادراکات کی صفتیں نہیں ہوتی بلکہ کلیہ اور جزئیہ تو مدرک کی صفتیں ہوتی ہیں یعنی انسان اور زید کا علم تو کلی اور جزئی نہیں ہوتا بلکہ انسان اور زید جو مدرک ہے یہ کلی اور جزئی ہوتے ہیں تو پھر شارح کو چاہئے تھا کہ علی ادراکات الجزئیہ کہتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر حذف مضاف ہے اصل میں ہے علی ادراکات مدرکات الجزئیه۔ کہ اس ملکہ کے ذریعے مدرکات جزئیہ کے ادراکات کے حاصل کرنے پر قادر ہو۔

ویجوز ان یراد به نفس الاصول والقواعد المعلومة ولا ستعما لهم المعرفة فی الجزئیات قال یعرف به احوال اللفظ العربی ای هو علم یستنبط منه ادراکات جزئیة هے معرفة کل فرد فرد من جزئیات الاحوال المذکورة بمعنے ان ای فرد یوجد منها امکننا ان نعرفه بذلك العلم وقوله التے بها یطابق اللفظ مقتضے الحال احتراز عن الاحوال التے لیست بهذه الصفة مثل الاعلال والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك مما لا بدمنه فی تأدیة اصل المعنے و کذا المحسنات البدیعیة من التجنیس و الترصیح ونحوهما مما یکون بعد رعایة المطابقة

ترجمه وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ جائز ہے کہ علم سے مراد خود جمیع مسائل ہوں یا خود بعض مسائل معتدبہ

ہو یعنی بعض بنیادی مسائل۔ تو علم سے مراد لینا خود جمیع مسائل ہوں یا خود بعض مسائل معتدبہ ہو شارح نے ان کو یجوز کے ساتھ ذکر کر کے انکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ علم سے مراد خود جمیع مسائل مراد لینا یا خود بعض مسائل معتدبہ مراد لینا یہ ضعیف ہے کیوں کہ اس وقت یعرف بہ کے اندر جو بہ ہے اسمیں حذف مضاف نکالنا پڑے گا اس طرح کہا جائے گا یعرف بعلمہ کیونکہ خود جمیع مسائل ہوں یا خود بعض مسائل معتدبہ ہوں ان کے ساتھ لفظ عربی کے احوال تو نہیں پہچانے جاتے۔ بلکہ ان کے ساتھ لفظ عربی کے احوال پہچانے جاتے ہیں۔ اور علم سے مراد ملکہ لیں تو پھر کوئی حذف مضاف نہیں نکالنا پڑے گا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ولا ستعمالھم المعرفۃ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے یعرف کیوں کہا ہے یعلم کیوں نہیں کہا کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس کے ساتھ لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں۔ کہ ان احوال کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ایک ہوتی ہے معرفۃ اور ایک ہوتا ہے علم معرفۃ تو معرفت کا تعلق جزئیات کے ساتھ ہوتا ہے اور علم کا تعلق کلیات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور لفظ عربی کے احوال سے مراد جزئیات ہیں پھر تو یعرف کہنا چاہئے تھا نہ کہ یعلم

ای ھو علم یستنبط الخ سے شارح یعرف بہ احوال اللفظ العربی کا مطلب بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس علم سے ادراکات جزئیہ مستنبط کئے جاتے ہیں۔ یعنی احوال مذکورہ کے ہر ہر فرد کی معرفۃ حاصل ہو جائے یعنی کہ احوال مذکورہ میں سے جو بھی فرد پایا جائے جس میں یہ قدرت اور طاقت حاصل ہو کہ اس فرد کو اس علم کے ساتھ پہچانے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ التی بھا یطابق اللفظ مقتضی الحال تو شارح کہتا ہے کہ یہ قید احترازی ہے کہ اس قید کے ساتھ وہ احوال نکل جاتے ہیں۔ کہ جن احوال کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوتا۔ جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب اور جر اور جو انکے مشابہ ہیں یعنی اس قید کے ساتھ علم صرف اور نحو نکل گئے۔ کیوں کہ یہ احوال معنی مرادی کے ادا کرنے کے اندر استعمال کئے جاتے ہیں۔

اور بھا میں باء سببیہ ہے کہ ان احوال کے سبب سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے تو پھر اس قید کے ساتھ علم معانی کی تعریف سے محسنات بدیعہ بھی نکل جائینگے۔ یعنی تجنیس اور ترصیع وغیرہ کیوں کہ ان احوال کے سبب سے لفظ پہلے مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے اور محسنات بدیعہ کی رعایت کو مطابقت کے بعد اعتبار کیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے والمراد انہ علم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے احوال اللفظ العربی۔ تو احوال مضاف ہے لفظ عربی کی طرف۔ اور مضاف مضاف الیہ کا علم تصور ہوتا ہے۔ تو پھر مطلب ہوگا علم معانی جمیع تصورات کا مجموعہ ہے یعنی تنکیر، تعریف، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف کا تصور۔ حالانکہ علوم تصدیقات ہوتے ہیں نہ کہ تصورات۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ

والمراد انه علم به يعرف هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ لمقتضى الحال لظهور ان ليس علم المعانى عبارة عن تصور معانى التعريف والتنكير و التقديم و التاخير والاثبات و الحذف و غير ذلك وبهذا يخرج عن التعريف علم البيان اذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحيثية

ترجمه وتشريح: سے مراد ہے علم به يعرف هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ لمقتضى الحال۔ کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس علم کے ساتھ یہ احوال پہچانے جاتے ہیں اس حیثیت کے ساتھ کہ ان احوال کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے تو انھا یطابق بھا اللفظ لمقتضی الحال میں انھا کے ساتھ جو ھاء ضمیر ہے یہ مبتدا ہے اور یطابق بھا الخ خبر ہے تو یہ قضیہ ہے اور قضیہ کا علم تصدیق ہوتا ہے نہ کہ تصور۔ لھذا علم معانی تصدیق ہے نہ کہ تصور۔

وبھذا یخرج الخ سے شارح کہتا ہے کہ اس حیثیت والی قید کے ساتھ علم بیان بھی علم معانی کی تعریف سے نکل جاتا ہے کیوں کہ علم بیان کے اندر لفظ کے احوال سے اس کی حیثیت سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ ایک معنی کو مختلف طریقوں کے اندر وارد کرنے کا بیان معلوم کیا جاتا ہے۔

والمراد باحوال اللفظ الامور العارضة له من التقديم والتاخير والاثبات والحذف و غير ذلك ومقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلى المتكيف بكيفية مخصوصة على ما اشير اليه فى المفتاح وصرح به فى شرحه لانفس الكيفيات من التقديم والتاخير و التعريف والتنكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح وغيره والالما صح القول بانها

احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال لا نها عين مقتضى الحال و قد حققنا ذلك في الشرح و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان التا كيد و تر كه مثلا من الاعتبارات الراجعة الى نفس الجملة

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے التی بها يطابق اللفظ مقتضى الحال۔ تو لفظ مطابق ہے اور مقتضی الحال مطابق ہے اور احوال سبب مطابقت ہے۔ تو اگر مقتضی الحال سے وہ مشہور معنی مراد لیا جائے یعنی تاکید، حذف وغیرہ تو پھر اس وقت مطابق یعنی مقتضی الحال اور سبب مطابقت یعنی احوال ایک چیز ہو جائیں گے۔ کیوں کہ احوال بھی تو یہی تاکید اور حذف وغیرہ ہیں۔ حالانکہ سبب مطابقت اور مطابق تو ایک چیز نہیں ہیں۔ لھذا مطابق یعنی مقتضی الحال سے وہ تحقیقی معنی مراد لیا جائے گا کہ مقتضی الحال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متکیف ہوتی ہے۔ یعنی مقتضی الحال کلام مؤکد ہے اور لفظ کلام جزئی اور سبب مطابقت تاکید اور حذف وغیرہ ہونگے لھذا پھر اس وقت مقتضی الحال اور سبب مطابقت ایک چیز نہیں ہونگے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح واحوال الاسناد الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کی تعریف کی ہے کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال پہچانے جاتے ہیں کہ جن احوال کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے۔ حالانکہ علم معانی کے اندر اسناد کے احوال سے بحث ہوتی ہے تو اسناد کوئی لفظ تو نہیں ہے بلکہ معنی ہے۔ لھذا علم معانی کی تعریف احوال اسناد پر سچی نہیں آتی۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے علم معانی وہ علم ہے کہ جس علم کے ساتھ لفظ عربی کے احوال پہچانے جاتے ہیں۔ تو لفظ کے احوال سے مراد عام ہے کہ لفظ کے وہ احوال بلا واسطہ ہوں یا بالواسطہ ہوں۔ تو اسناد کے جو احوال ہوتے ہیں تو اسناد جملہ کے اندر ہوتی ہے تو یہ احوال اسناد کے واسطے سے جو کہ احوال بن جائیں گے۔ اور جملہ لفظ ہیں۔ لھذا احوال اسناد بھی احوال لفظ ہیں۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح

و تخصيص اللفظ بالعربي مجرد اصطلاح لان الصنا عة انما وضعت لذلك وينحصر المقصود من علم المعانے في ثمانية ابواب انحصار الكل في الاجزاء لا الكلى في الجزئيات والا لصدق علم المعاني على كل باب احوال الاسناد الخبرى واحوال المسند اليه واحوال المسند و

احوال متعلقات الفعل و القصر والانشاء و الفصل والوصل والایجار والاطناب و المساواۃ وانما انحصر فیھا لان الکلام اما خبر او انشاء لانہ لا محالۃ یشتمل علی نسبۃ تامۃ بین الطرفین قائمۃ بنفس المتکلم وھو تعلق احد الشیئین بالاٰخر بحیث یصح السکوت علیہ سواء کان ایجابا او سلبا او غیر ھما کما فی الانشائیات و تفسیر ھا بایقاع المحکوم بہ علی المحکوم علیہ او سلبہ عنہ خطاء فی ھذا المقام لانہ لا یشمل النسبۃ التی فی الکلام الانشائی فلا یصح التقسیم

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے لفظ کے ساتھ عربی کی قید کیوں لگائی ہے کیوں کہ جس طرح علم معانی کے ساتھ لفظ عربی کے احوال پہچانے جاتے ہیں۔ اسی طرح غیر عربی کے احوال بھی علم معانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔ تو پھر عربی کی قید کیوں لگائی ہے۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے جو لفظ کے ساتھ عربی کی قید لگائی ہے یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ یہ قید بیان واقع کے لئے ہے اور اتفاقی ہے عربی غیر عربی کو بھی شامل ہے۔

پھر ایک اعتراض ہو جاتا ہے کہ جب عربی قید احترازی نہیں بلکہ قید اتفاقی ہے غیر عربی کو بھی شامل ہے تو پھر عربی کی جگہ پر غیر عربی کو ذکر کرتا اور یہ قید احترازی نہ ہوتی بلکہ اتفاقی ہوتی ہے اور عربی کو بھی شامل ہوتی تو پھر عربی کی جگہ پر غیر عربی کو کیوں نہیں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ علم معانی کا عربی زبان کے ساتھ خاص تعلق ہے کیوں کہ علم معانی کو عربی زبان کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

وینحصر المقصود الخ پہلے ماتن نے علم معانی کی تعریف کی ہے۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ علم معانی ہے آٹھ بابوں کے اندر منحصر۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح المقصود من علم المعانی الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے علم معانی کا حصر کیا ہے آٹھ ابواب کے اندر اور پہلا باب احوال اسناد خبری سے شروع ہوتا ہے اور یہ علم معانی کی تعریف اور یہ علم معانی کا آٹھ ابواب کے اندر منحصر ہونا اور تنبیہ ذکر کرنا یہ علم معانی کے اندر داخل تو ہیں لیکن ان آٹھ ابواب میں سے کسی ایک باب کے اندر داخل نہیں ہے تو پھر تین چیزیں آٹھ ابواب پر زیادہ ہو گئی ہیں۔ لھذا علم معانی کا حصر آٹھ ابواب کے اندر صحیح نہ ہوا۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ علم معانی آٹھ ابواب کے اندر تو اس سے مراد ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب کے اندر منحصر ہے۔اور علم معانی کا مقصود تو احوال اسناد خبری سے شروع ہوتا ہے۔اور یہ علم معانی کی تعریف،علم معانی کا آٹھ ابواب کے اندر منحصر ہونا اور تنبیہ ذکر کرنا یہ علم معانی کا مقصود نہیں ہے۔

نیز یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ المقصود بہ ینحصر کا فاعل نہیں ہے بلکہ ینحصر کا فاعل ھو ضمیر ہے جو راجع ہے علم معانی کی طرف اور المقصود اس ضمیر سے بدل ہے کیوں کہ اگر المقصود کو ینحصر کا فاعل بنایا جائے تو پھر متن کے اندر فاعل محذوف ہوگا۔اور فاعل تو عمدہ ہے تو پھر لازم آئے گا حذف عمدہ اور حذف لعمدہ تو باطل ہوتا ہے۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے انحصار الکل الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کا مقصود منحصر ہے آٹھ ابواب کے اندر اور مقصود کی وجو جزء ہوتی ہے وہ بھی مقصود ہوتی ہے تو پھر احوال اسنادی خبری بھی مقصود ہوگی اور احوال مسند الیہ بھی مقصود ہوگی حالانکہ علم معانی کا حمل تو احوال اسناد خبری پر صحیح نہیں ہے۔اس طرح نہیں کہہ سکتے۔احوال الاسناد الخبری علم المعانی۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ حصر دو قسم پر ہے ایک کلی کا حصر ہوتا ہے اپنے جزئیات کے اندر اور ایک کل کا حصر ہوتا ہے اپنے اجزاء کے اندر کلی کا حصر جو اپنی جزئیات کے اندر ہوتا ہے تو پھر اس وقت کلی کا حمل ہر ہر جزئی پر ہوتا ہے اور کلی کا حصر اپنے اجزاء کے اندر ہو تو کلی کا حمل ہر ہر جزء پر نہیں ہوسکتا ہاں کل کا حمل مجموعۃ اجزاء پر ہوتا ہے۔جیسے کہتے ہیں الماء والخل اصل سکنجبین۔تو علم معانی کا مقصود کا جو حصر ہے آٹھ ابواب کے اندر تو یہ کل کا حصر ہے اجزاء کے اندر تو علم معانی کا حمل ہر ہر جزء پر صحیح نہیں ہوگا ہاں علم معانی کا حمل مجموعۃ اجزاء پر صحیح ہوگا۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے احوال الاسناد الخبری الخ تو ماتن نے علم معانی کا حصر کیا ہے آٹھ ابواب کے اندر اب یہاں پر آٹھ ابواب کی فہرست بتاتا ہے کہ پہلا باب احوال اسناد خبری ہے۔دوسرا باب احوال مسند الیہ ہے تیسرا باب احوال مسند ہے چوتھا باب احوال متعلقات فعل ہے پانچواں باب قصر کا ہے چھٹا باب انشاء کا ہے ساتواں باب فصل اور وصل کا ہے آٹھواں باب ایجاز،اطناب اور مساواۃ ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ ماتن نے اسناد خبری کے ساتھ احوال ذکر کئے ہیں اور مسند الیہ کے ساتھ بھی احوال ذکر کئے ہیں اور مسند کے ساتھ بھی احوال ذکر کئے ہیں اور متعلقات فعل کے ساتھ بھی احوال ذکر کئے ہیں۔تو قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاز، اطناب اور مساواۃ کے ساتھ احوال کا کیوں نہیں ذکر کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قصر اور انشاء وغیرہ خود حال ہیں۔تو پھر یہاں احوال ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اگر

احوال بھی ذکر کئے جائیں تو پھر لازم آئے گا اضافۃ الشیٔ الی نفسہ اور یہ باطل ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے لِاَنَّ الکلام اما خبر او انشاء۔ کہ علم معانی کا آٹھ ابواب کے اندر حصر ہے کیوں کہ کلام یا خبری ہوگی یا انشائی۔ تو لِاَنَّ متعلق ہے ینحصر کے اور ینحصر لان سے بہت دور ہے تو شارح نے یادگیری کیلئے دوبارہ یہاں پر اس دھر کو ذکر کیا ہے کہ علم معانی منحصر ہے آٹھ ابواب کے اندر کیوں کہ کلام یا خبری ہوگی یا انشائی۔

تو شارح لانہ الخ سے اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ کلام خبر اور انشاء کے اندر منحصر کیوں ہے۔ شارح کہتا ہے کہ کلام مشتمل ہوتا ہے نسبت نسبت تامہ پر جو نسبت تامہ طرفین کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو نسبت تامہ کی تعریف کے اندر اختلاف ہے۔

پہلے شارح اپنا مختار موقف ذکر کرے گا پھر دوسرے بعض محققین نے جو نسبت تامہ کی تعریف کی ہے وہ نقل کر کے پھر رد کرے گا۔ شارح کہتا ہے کہ نسبت تامہ وہ تعلق ہے دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اس طور پر کہ اس تعلق پر سکوت صحیح ہو۔ عام ازیں ہے کہ وہ تعلق ایجابی ہو یا سلبی یا ان دونوں کا غیر ہو جس طرح کہ انشائیات میں۔ کیونکہ انشائیات میں ایجابا اور سلبا نہیں ہوتے۔

اور محققین نے نسبت تامہ کی تعریف کی ہے کہ واقع کرنا محکوم بہ کا محکوم علیہ پر یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے سلب کرنا۔ شارح کہتا ہے کہ یہ جو محققین نے نسبت تامہ کی تعریف کی ہے یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس وقت تعلق اس نسبت کو تو شامل ہوگا جو کلام خبری کے اندر ہے لیکن اس نسبت کو شامل نہیں ہوگا جو کلام انشائی کے اندر ہے کیوں کہ انشائیات کے اندر تو ایقاع اور انتزاع نہیں ہوتے۔ لھذا تعریف نسبت تامہ کی وہی صحیح ہے جو میں نے کی ہے۔

نیز یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ نسبت تین قسم پر ہے۔ نسبت کلامیہ، نسبت ذہنیہ، اور نسبت خارجیہ۔ نسبت کلامیہ تو یہ ہوتی ہے کہ جو نسبت طرفین کے الفاظ سے سمجھ آ رہی ہو۔ جیسے زید قائم۔ تو زید اور قائم کے الفاظ سے جو نسبت سمجھ آ رہی ہے یہ نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس نسبت کلامیہ کا تصور تو ذہن کے اندر ہے تو اس نسبت کلامیہ کا تصور جو ذہن کے اندر ہے یہ نسبت ذہنیہ ہے۔ اور نسبت خارجیہ یہ ہوتی ہے کہ طرفین کے التفات سے جو نسبت سمجھ آ رہی ہے اس کو قطع نظر کرو تو واقع کے اندر بھی تو موضوع اور محمول کے درمیان تعلق ہوگا تو واقع کے اندر جو موضوع اور محمول کے درمیان تعلق ہوتا ہے یہ نسبت خارجیہ ہے۔ تو نسبت خارجیہ اور نسبت کلامیہ طرفین کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور نسبت ذہنیہ متکلم کے ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ شارح نے کہا ہے کہ کلام مشتمل ہوتی ہے نسبت تامہ پر تو کلام کے اندر نسبت

کلامیہ ہوتی ہے تو نسبت کلامیہ طرفین کے درمیان ہوتی ہے نہ کہ نفس متکلم کے ساتھ اور شارح نے تو کہا ہے کہ وہ نسبت کلامیہ طرفین کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو نسبت کلامیہ کا نفس متکلم کے ساتھ قائم کرنا یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو کہا ہے کہ وہ نسبت کلامیہ نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اس سے مراد ہے کہ نفس متکلم کو اس نسبت کلامیہ کا ادراک ہوتا ہے اور علم ہوتا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ نسبت کلامیہ نفس کیلئے صفت ہے اور نفس متکلم کے اندر متحقق ہوتا ہے۔

کلام کی تقسیم

فالكلام ان كان لنسبته خارج فى احد الازمنة الثلاثة اى يكون بين الطرفين فى الخارج نسبة ثبوتية او سلبية تطابقه اى تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتين او سلبيين اولا تطابقه بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتى بينهما فى الخارج والواقع سلبية او بالعكس فخبر اى فالكلام خبر والا اى وان لم يكن لنسبته خارج كذلك فانشاء

ترجمہ وتشریح: ماتن نے پہلے کہا ہے کہ کلام یا خبر ہوگی یا انشاء۔ تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کہ کلام کے اندر نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے تو اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں یا تو ایسی نسبت خارجیہ ہوگی کہ جس نسبت خارجیہ کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہو یا اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ نہ ہوگی جس نسبت خارجیہ کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہو۔ اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہو کہ جس نسبت خارجیہ کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہے تو پھر یہ کلام خبری ہوگی۔ اور اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو کہ جس کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہو تو یہ کلام انشائی ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح فی احد الازمنة الثلاثة والی عبارت نکال کر جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ کلام جزئی کی تعریف کی گئی ہے کہ کلام کے اندر جو نسبت کلامیہ ہے اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہو کہ جس نسبت خارجیہ کے وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہو۔ تو پھر اس وقت اخبار استقبالیہ سب

کی سب جھوٹی ہو جائیں گی جیسے سیقوم زید کہ عنقریب زید کھڑا ہوگا یا کہا جائے سیولد زید۔ کیوں کہ ان میں نسبت خارجیہ فی الحال نہیں ہے۔ اخبار ماضیہ بھی سب کی سب جھوٹی ہو جائیں گی جیسے زید قائم امس۔ کہ زید کل گزشتہ کھڑا تھا کیوں کہ ان میں نسبت خارجیہ فی الحال تو نہیں ہے۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ نسبت خارجیہ سے مراد ہے کہ وہ نسبت خارجیہ جو تین زمانوں میں ہو۔ تو اگر خبر ماضیہ ہو تو پھر ثبوت نسبت خارجیہ کا اعتبار ماضی میں کیا جائے گا۔ اگر خبر استقبالیہ ہے تو پھر ثبوت نسبت خارجیہ کا اعتبار زمانہ استقبال میں کیا جائے گا۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے تطابقہ۔ تو شارح نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ مطابق ہو وہ نسبت کلامیہ اس نسبت خارجیہ کے۔

بان یکونا الخ سے شارح تطابقہ کی تصویر بتاتا ہے کہ اس کی صورت یہ ہے کہ نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے اولا تطابقہ۔ تو شارح نے اس کی صورت بتائی ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو تو پھر نسبت خارجیہ سلبی ہوگی۔ یا بالعکس یعنی نسبت کلامیہ سلبی ہو تو پھر نسبت خارجیہ ثبوتی ہوگی۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے فخبر۔ کہ اگر نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہو کہ اس کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہو پس خبر ہے۔ تو فخبر جزا ہے اور جزا جملہ ہوتی ہے اور فخبر تو مفرد ہے تو یہ جزا کس طرح بن سکتی ہے تو شارح نے فالکلام نکال کر بتا دیا ہے کہ یہ مبتدا محذوف الکلام کی خبر ہے یعنی پس وہ کلام خبر ہے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے وَاِلاَّ تو شارح کہتا ہے کہ وَاِلاَّ کا مطلب ہے کہ اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو کہ جس کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لا مطابق ہو پس وہ انشاء ہے۔

و تحقیق ذلك ان الکلام اما ان یکون له نسبة بحیث تحصل من اللفظ ویکون اللفظ موجدا لها من غیر قصد الی کونه دالا علی نسبة حاصلة فی الواقع بین الشیئین وهو الانشاء او یکون نسبته بحیث یقصد ان لها نسبة خارجیة تطابقها او لا تطابقها فهو الخبر لان النسبة المفهومة من الکلام الحاصلة فی الذهن لا بدو ان تکون بین الشیئین ومع قطع النظر عن الذهن لا بدان یکون بین هذین الشیئین فی الواقع نسبة

ثبوتية بان يكون هذا ذاك او سلبية بان لا يكون هذا ذاك الا ترى انك واذا قلت زيد قائم فان نسبة القيام مثلا حاصلة لزيد قطعا سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية

ترجمه وتشریح: سے شارح کی چند اغراض ہیں۔ پہلی غرض تو یہ ہے کہ ماتن نے جو انشاء کی تعریف کی ہے کہ وہ نسبت کلامیہ ایسی نسبت خارجیہ کے مقابلے میں نہ ہو کہ جس کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لامطابق ہو۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ انشاء کے اندر نسبت خارجیہ نہیں ہوتی حالانکہ انشاء کے اندر بھی نسبت خارجیہ تو ہوتی ہے لھذا یہ تحقیق نہیں ہے۔ تحقیق یہ ہے کہ کلام کی دو قسمیوں (خبر اور انساء) کی وجہ حصریوں بیان کی جائے کہ کلام کے اندر جو نسبت کلامیہ ہے اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں یا تو ایسی نسبت خارجیہ ہوگی کہ جس نسبت خارجیہ کے ساتھ اس نسبت کلامیہ کے مطابق لامطابق ہونے کا قصد کیا جائے یا اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہوگی کہ اس نسبت خارجیہ کے ساتھ اس نسبت کلامیہ کے مطابق لامطابق ہونے کا قصد نہ کیا جائے گا۔ اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہے کہ جس کے ساتھ اس نسبت کلامیہ کے مطابق لامطابق ہونے کا قصد کیا گیا ہو۔ تو یہ کلام خبری ہے اور اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہو کہ جس کے ساتھ اس نسبت کلامیہ کے مطابق لامطابق ہونے کا قصد نہیں کیا گیا ہے تو یہ کلام انشائی ہے۔ لھذا پھر اس وقت نسبت خارجیہ انشاء کے اندر داخل ہوگی۔ اور شارح نے یہاں پر ایک اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ نسبت کلامیہ ایسی نسبت خارجیہ کے مقابلے میں ہو کہ جس کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لامطابق ہو تو یہ کلام خبری ہے۔ اور یہاں پر سوال ہوگا کہ نسبت تو ایک معنی حرفی ہے یہ تو ذہن کے اندر ہوتی ہے خارج کے اندر نہیں ہوتی پھر نسبت خارجیہ کہنے کا کیا مطلب ہے۔

اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ نسبت خارجیہ کا معنی ہے کہ وہ نسبت جو کلام سے سمجھ آرہی ہے اس سے قطع نظر اور جو نسبت ذہن کے اندر ہے اس سے بھی قطع نظر واقع میں بھی موضوع اور محمول کے اندر کوئی نسبت اور تعلق ہوگا تو یہ نسبت خارجیہ ہے۔ عام ازیں کہ وہ ذہن کے اندر یا خارج کے اندر ہو اور یہ معنی ہے وجود نسبت خارجیہ کا۔

او ليست منها وهذا معنى وجود النسبة الخارجية والخبر لا بدله من مسند اليه و مسند و اسناد و المسند قد يكون له متعلقات اذا كان فعلا او ما في معناه كالمصدر و اسمي الفاعل و المفعول وما اشبه ذلك

ولا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر وكل من الاسناد والتعلق اما بقصرا و بغير قصر وكل جملة قرنت باخرى اما معطوفة عليها او غير معطوفة والكلا مالبليغ اما زائد على اصل المراد لفائدة احترزبه عن التطويل على انه لا حاجة اليه بعد تقييد الكلام وكل جملة قرنت باخرى اما معطوفة عليها او غير معطوفة والكلام بالبليغ او غير زائد هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته لان جميع ما ذكره من القصر والفصل والوصل والايجاز ومقابليه انما هي من احوال الجملة او المسند اليه او المسند مثل التاكيد والتقديم والتاخير وغير ذلك فالواجب في هذا المقام بيان سبب افرادها وجعلها ابوابا براسها وقد لخصنا ذلك في الشرح

ترجمہ وتشریح: ماتن نے ماقبل میں کہا ہے کہ علم معانی منحصر ہے آٹھ ابواب کے اندر۔ تو اب ماتن کہتا ہے کہ ان آٹھ ابواب میں سے سات خبر کے ہیں اور ایک انشاء کا ہے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ خبر کیلئے مسند الیہ کا ہونا ضروری ہے تو یہ ایک باب۔ اور خبر کیلئے مسند ضروری ہے تو یہ دوسرا باب اور خبر کیلئے اسناد ضروری ہے تو یہ تیسرا باب۔ اور کبھی مسند فعل ہوتا ہے اور کبھی وہ چیز ہوتی ہے جو فعل کے معنی میں ہو جیسے اسم فاعل اور اسم مفعول اور مصدر وغیرہ۔ تو جب مسند فعل ہو یا وہ چیز ہو جو فعل کے معنی میں ہو تو پھر اِس وقت مسند کے متعلقات بھی تو ہونگے۔ مفعول بہ یا مفعول فیہ یا جار مجرور وغیرہ تو خبر کیلئے ضروری ہے متعلقات مسند سے تو یہ چوتھا باب اور ہر ایک اسناد اور تعلق میں سے یا قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے پھر ہر ایک اسناد اور تعلق میں سے قصر کے ساتھ ہو تو یہ پانچواں باب اور ہر جملہ جو ملایا جائے دوسرے جملے کے ساتھ تو وہ جملہ اس دوسرے جملے پر معطوف ہوگا یا اس دوسرے جملے پر معطوف نہ ہوگا۔ اگر وہ جملہ دوسرے جملے پر معطوف ہے تو یہ وصل ہے اور معطوف نہ ہو تو یہ فصل ہے تو یہ چھٹا باب اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر فائدہ کیلئے زائد ہوگی یا اصل مراد پر فائدہ کیلئے زائد نہ ہوگی اگر تو کلام بلیغ اصل مراد پر فائدہ کیلئے زائد ہو تو یہ اطناب ہے اور اگر کلام بلیغ اصل مراد پر فائدہ کیلئے زائد نہ ہو تو یہ ایجاز ہے اور مساواۃ ہے۔ یعنی کلام بلیغ اصل مراد سے کم ہو تو ایجاز ہے اور برابر ہو تو مساواۃ ہے۔ تو یہ ساتواں باب۔

عبارتی فوائد شارح ولا وجه لتخصيص الخ سے ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ خبر کیلئے ضروری ہے مسند الیہ اور مسند اور اسناد تو یہ خبر کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ انشاء کے اندر بھی مسند الیہ اور مسند اور اسناد تو

ہوتے ہیں تو ان کو خبر کے ساتھ خاص کرنا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔
احترز به الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے لفائدۃ والی قید کے ساتھ احتراز کیا ہے تطویل سے کیوں کہ تطویل کے اندر جو کلام زائد ہوتی ہے اصل مراد پر وہ فائدہ کیلئے نہیں ہوتی۔
علی انه لا حاجة الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ماتن نے لفائدۃ والی قید کو تطویل سے احتراز کرنے کیلئے لگا دیا ہے تو اس لفائدۃ والی قید لگانے کی طرف کوئی حاجت نہیں ہے۔ کیوں کہ تطویل تو کلام بلیغ سے نکل جاتی ہے اسلئے تطویل کلام بلیغ نہیں ہوتی۔
هذا كله ظاهر الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ماتن نے جو یہ وجہ حصر بیان کی ہے کہ خبر کیلئے ضروری ہے مسند الیہ اور مسند اور اسناد وغیرہ تو اس کی طرف کوئی حاجت نہیں یہ تو آسان ہے اور جس چیز کے بیان کرنے کی طرف حاجت تھی وہ ماتن نے بیان ہی نہیں کی جس طرح تقدیم، تاخیر، اور حذف وغیرہ۔ مسند الیہ اور مسند وغیرہ بھی جملہ کے احوال سے ہیں اسی طرح قصر، وصل، فصل، ایجاز، اطناب اور مساواۃ بھی جملہ وغیرہ بھی کے احوال سے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے تقدیم، تاخیر، اور حذف کو تو مسند الیہ اور مسند کے ابواب کے اندر ذکر کیا ہے اور قصر، وصل، فصل، ایجاز وغیرہ کو مسند الیہ اور مسند کے ابواب کے اندر کیوں نہیں ذکر کیا۔ انکے علیحدہ ابواب کیوں بنائے ہیں۔ کہ قصر کا علیحدہ باب بنایا ہے۔ اور وصل اور فصل کا علیحدہ باب بنایا ہے۔ ایجاز اور اطناب اور مساواۃ کا علیحدہ باب بنایا ہے اس کی کیا وجہ ہے تو جس چیز کے بیان کرنے کی حاجت تھی وہ تو ماتن نے بیان ہی نہیں کی اور جس چیز کے بیان کی طرف حاجت نہیں تھی وہ ماتن نے بیان کی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ اس کی تحقیق ہم نے تلخیص کی شرح مطول کے اندر بیان کیا ہے۔

تنبیه علی تفسیر الصدق والکذب

علی تفسیر الصدق والکذب الذی قد سبق اشارة ما الیه فی قوله تطابقه اولا تطابقه اختلف القائلون بانحصار الخبر فی الصدق والکذب فی تفسیر هما فقیل صدق الخبر مطابقته ای مطابقة حکمه للواقع وهو الخارج الذی یکون لنسبة الکلام الخبری و کذبه ای کذب الخبر عدمها ای عدم مطابقته للواقع یعنی ان الشیئین الذین اوقع بینهما نسبة فی الخبر لا بد ان یکون بینهما نسبة فی الواقع ای مع قطع النظر عما

فی الذهن وعما یدل علیه الکلام فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الکلام النسبة التی فی الخارج بان تکونا ثبوتیتین او سلبیتین صدق وعدمها بان تکون احدهما ثبوتیة والاخری سلبیة کذب

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو ماتن نے علم معانی کے آٹھ ابواب کے اندر حصر کا ذکر کیا ہے۔ اب ماتن تنبیہ کا ذکر کرتا ہے۔ تنبیہ۔ تنبیہ یا تو خبر ہے مبتدا محذوف ھذا کی یعنی ھذا تنبیہ۔ کہ یہ تنبیہ ہے۔ یا تنبیہ کو مجزوم پڑھیں اور مبنی ہوگی کہ جس طرح باب، فصل، کتاب کو مجزوم پڑھا جاتا ہے۔ تو تنبیہ کے اندر ماتن نے صدق اور کذب کی تعریف کی ہیں۔ تو تنبیہ کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک اصطلاحی معنی لغوی معنی ہے ایقاظ یعنی جگانا۔ اور تنبیہ کا اصطلاحی معنی ہے کہ تنبیہ اس کلام مفصل کو کہتے ہیں جس کا معنی ماقبل والی عبارت سے اجمالا سمجھ آچکا ہو۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح علی تفسیر الصدق الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے صدق اور کذب کا عنوان تنبیہ کے ساتھ قائم کیا ہے ہے اور تنبیہ کے ساتھ تو اس چیز کا عنوان قائم کیا جاتا ہے کہ جس کا معنی ماقبل سے اجمالا سمجھ آچکا ہو۔ اور صدق اور کذب کا معنی تو ماقبل والی عبارت سے سمجھ نہیں آیا ہے لھذا پھر صدق اور کذب کا عنوان تنبیہ کے ساتھ قائم کرنا صحیح نہ ہوا۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ صدق اور کذب کا معنی ماقبل سے اجمالا سمجھ آچکا ہے کیوں کہ ماتن نے کلام کی تقسیم کی ہے خبر اور انشاء کی طرف اور پھر وجہ حصر بیان کی ہے کہ کلام کے اندر نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے تو اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں یا تو ایسی نسبت خارجیہ ہوگی کہ جس نسبت خارجیہ کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لامطابق ہو یا اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ نہ ہوگی جس نسبت خارجیہ کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لامطابق ہو۔ اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ ہے کہ جس نسبت خارجیہ کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لامطابق ہے تو پھر یہ کلام سچی ہوگی۔ اور اگر اس نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو کہ جس کے ساتھ وہ نسبت کلامیہ مطابق لامطابق ہو تو یہ کلام جھوٹی ہوگی۔ تو صدق اور کذب کا معنی ماقبل میں اجمالا آچکا ہے لھذا صدق اور کذب کا عنوان تنبیہ کے ساتھ قائم کرنا صحیح ہے۔

فائدہ شارح نے جو کہا ہے علی تفسیر الصدق والکذب۔ تو تنبیہ اگر مصدر ہے تو پھر یہ جار مجرور تنبیہ کے متعلق ہونگے تو معنی ہوگا کہ تنبیہ جو کہ ہے اوپر تفسیر صدق اور کذب کے۔ اور اگر تنبیہ سے مراد کلام مفصل ہو تو پھر تنبیہ جامد ہوگی اور جار مجرور جامد کے متعلق تو نہیں ہو سکتے تو پھر اس وقت علی تنبیہ الصدق والکذب یہ صفت ہوگی تنبیہ کی۔ تو اگر علی فی

کے معنی میں ہوتو پھر یہ متعلق ہونگے کائن کے کہ تنبیہ ایسی تنبیہ جو کہ ہونے والی ہے تفسیر صدق اور کذب میں۔ اور اگر علی اپنے معنی میں ہوتو تو پھر یہ متعلق ہونگے مشتمل کے۔ تو معنی ہوگا کہ تنبیہ ایسی تنبیہ جو کہ مشتمل ہے او پر تنبیہ صدق اور کذب کے۔

اختلف القائلون الخ سے شارح نے یہ بتاتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خبر کا صدق اور کذب کے اندر حصر ہے یا نہیں ہے۔ تو بعض محققین کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے یعنی خبر یا سچی ہوگی یا جھوٹی۔ ایسی خبر نہیں ہوسکتی کہ نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی۔ بعض محققین کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر نہیں ہے۔ بلکہ ایسی خبر ہو سکتی ہے کہ جو نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی۔ تو جو محققین کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب کے اندر حصر ہے تو اس میں پھر اختلاف ہے جمہور اور نظام معتزلی کا۔ جمہور صدق اور کذب کی تعریف اور کرتے ہیں۔ اور نظام معتزلی صدق اور کذب کی تعریف اور کرتا ہے۔ تو گویا کہ یہاں پر تین مذہب ہو گئے۔ جمہور کا، نظام معتزلی کا اور جاحظ کا۔ جاحظ یہ کہتا ہے کہ خبر کا صدق اور کذب کے اندر حصر نہیں ہے۔

فقیل صدق الخبر مطابقته الخ ماتن یہاں سے صدق خبر اور کذب خبر کی تعریف ذکر کرتا ہے جو جمہور نے کی ہے۔ جمہور نے صدق خبر اور کذب خبر کی تعریفیں اس طرح کی ہیں۔ کہ صدق یہ ہے کہ خبر کا واقع کیمطابق ہونا۔ اور کذب خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کیمطابق نہ ہونا۔ یعنی مطابقت الخبر للواقع یہ صدق خبر ہے اور عدم مطابقت الخبر للواقع یہ کذب ہے۔ یعنی خبر واقع کے مطابق ہوتو یہ خبر سچی ہوگی اور خبر واقع کے مطابق نہ ہوتو یہ خبر جھوٹی ہوگی۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح اسی مطابقت حکمہ والی عبارت نکال کر جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے صدق خبر یہ ہوتی ہے کہ خبر کا واقع کیمطابق ہونا۔ اور کذب خبر یہ ہوتی ہے کہ خبر کا واقع کیمطابق نہ ہونا تو خبر تو کوئی واقع کے مطابق نہیں ہوتی ہے بلکہ واقع کے مطابق تو نسبت ہوتی ہے۔ اور خبر تو الفاظ ہیں۔ تو الفاظ واقع کے مطابق نہیں ہوتے ہیں۔ تو لھذا یہ کہنا کہ خبر کا واقع کیمطابق ہونا یہ صحیح نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر حذف مضاف ہے اصل میں ہے مطابقت حکمہ للواقع۔ کہ حکم خبر کا واقع کیمطابق ہونا یہ صدق خبر ہے اور حکم خبر کا واقع کیمطابق نہ ہونا یہ کذب خبر ہے۔ تو حکم اور نسبت ایک ہی چیز ہے تو مطابقت اور عدم مطابقت تو بالذات حکم اور نسبت کی صفتیں ہیں۔ لیکن حکم اور نسبت تو خبر کے اندر ہوتے ہیں۔ تو پھر مطابقت اور عدم مطابقت بالواسطہ خبر کی صفتیں بن جائیں گی۔ تو پھر کہہ سکتے ہیں کہ خبر کا واقع کیمطابق ہونا یہ صدق خبر ہے اور خبر کا واقع کیمطابق نہ ہونا تو یہ کذب خبر ہے۔

آگے ماتن نے کہا ہے للواقع تو شارح کہتا ہے کہ اس سے مراد ہے کہ وہ نسبت خارجیہ جو نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ہو۔ یعنی ان الشیئین الخ سے شارح نے جو عبارت چلائی ہے اس سے شارح کی اور کوئی غرض نہیں صرف ماقبل کی وضاحت کرتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان نسبت واقع کی گئی ہے مثلاً زید قائم کے درمیان جو نسبت واقع کی گئی ہے تو ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان کوئی نسبت واقع کے اندر بھی ہوگا اور تعلق تو ہوگا۔ قطع نظر اس نسبت سے جو ذہن کے اندر ہے اس کو بھی قطع نظر کرو اور اس نسبت سے بھی قطع نظر کرو جو نسبت کلام سے سمجھ آرہی ہے اس کو بھی قطع نظر کرو۔ تو وہ نسبت کلامیہ یا تو نسبت خارجیہ کے مطابق ہوگی یا وہ نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہوگی۔ اور اگر وہ نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو تو یہ صدق خبر ہے۔ اور اگر وہ نسبت کلامیہ واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ کذب خبر ہے نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو اس کی شارح نے صورت بتائی ہے کہ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں اور نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو تو پھر نسبت خارجیہ سلبی ہوگی۔ اور اگر نسبت کلامیہ سلبی ہو تو پھر نسبت خارجیہ ثبوتی ہوگی۔

و قیل صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو کان ذلك الاعتقاد خطاء غیر مطابق للواقع و کذب الخبر عدمها ای عدم مطابقته لاعتقاد الخبر ولو کان خطاء تقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غیر معتقد لذلك کذب والمراد بالاعتقاد الحکم الذهنی الجازم او الراجح فیعم العلم والظن وهذا یشکل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فیه فیلزم الواسطة ولا یتحقق الانحصار

ترجمه وتشریح: سے ماتن نظام معتزلی کا مذہب ذکر کرتا ہے کہ اس نے جو صدق خبر اور کذب خبر کی تعریفات کی ہیں۔ نظام معتزلی کہتا ہے کہ صدق خبر یہ ہوتی ہے کہ خبر کا اعتقاد مخبر کے مطابق ہونا۔ اگر اس مخبر کا اعتقاد غلط بھی کیوں نہ ہو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہو تو یہ خبر سچی ہوگی۔ اور کذب خبر یہ ہوتی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہونا اگرچہ مخبر کا اعتقاد غلط کیوں نہ ہو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو۔ تو پھر وہ خبر جھوٹی ہوگی۔ اس نے اسکی مثالیں دی ہیں کہ کوئی آدمی کہے السماء تحتنا۔ کہ آسمان ہمارے نیچے ہے۔ اور مخبر کا اعتقاد تحتیۃ کا ہے اگرچہ مخبر کا اعتقاد غلط ہے اور واقع کے مطابق نہیں ہے لیکن خبر اعتقاد مخبر کے مطابق

ہے لھذا السماء تحتنا خبر سچی ہوگی۔

اور کوئی کہے السماء فوقنا۔ اور مخبر کا اعتقاد فوقیۃ نہ ہو بلکہ تحتیۃ ہو تو یہ اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے اگرچہ مخبر کا اعتقاد غلط اور واقع کے مطابق نہیں۔ تو یہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے۔ لھذا السماء فوقنا یہ خبر جھوٹی ہوگی۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح والمراد بالاعتقاد الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے صدق خبر کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہونا۔ اور کذب خبر کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہونا۔ تو اعتقاد کا مشہور معنی ہے کہ وہ جازم جو تشکیک مشکک کے ساتھ زائل ہو جائے۔ تو پھر وہ خبر جو یقین مخبر کے مطابق ہو اور وہ خبر جو ظن مخبر کے مطابق ہو تو پھر یہ خبر نہ تو سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔ تو پھر تو واسطہ نکل آتا ہے اور یہ آدمی تو ان لوگوں میں سے ہے جو واسطے کا قائل نہیں۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر اعتقاد سے مراد ہے وہ حکم ذہنی جازم ہو یا راجح ہو اور تشکیک مشکک کے ساتھ زائل ہو جائے یا زائل نہ ہو تو وہ حکم ذہنی راجح ہو تو ظن ہو گیا۔ اور تشکیک مشکک کے ساتھ زائل نہ ہو تو پھر تو یقین آ گیا۔ اور تشکیک مشکک کے ساتھ زائل ہو جائے تو وہ اعتقاد کا مشہور معنی آ گیا لھذا وہ خبر جو یقین مخبر کے مطابق ہو یا وہ خبر جو ظن مخبر کے مطابق ہو یہ خبر سچی ہوگی۔

وھذا ایشکل الخ سے شارح کہتا ہے کہ شاک کی خبر کے ساتھ اعتراض ہو جائے گا۔ کہ ایک آدمی کہے زید قائم اور اس آدمی کو اس کے اندر شک ہو کہ آیا زید قائم ہے یا زید قائم نہیں دونوں جانبیں برابر ہوں تو پھر اس وقت مخبر کا اعتقاد نہیں تو پھر یہ شاک کی خبر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔ تو پھر یہ واسطہ نکل آتا ہے اور یہ آدمی تو واسطے کا قائل نہیں ہے۔

اللهم الا ان يقال انه كاذب لا نه اذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقة الاعتقاد والكلام فى ان المشكوك خبر اوليس بخبر مذكور فى الشرح فليطالع ثمه

ترجمہ وتشریح: سے شارح اس اعتراض کا ایک کمزور سا جواب دے رہا ہے۔ اللّھم کے ساتھ جو جواب دے تو وہ کمزور ہوتا ہے کہ ہم نے صدق خبر کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہونا تو خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو اس سے ہماری مراد عام ہے کہ سرے سے مخبر کا اعتقاد ہی نہ ہو اور یا مخبر کا اعتقاد تو ہے لیکن خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو۔ کیوں کہ سالبہ کبھی سلب موضوع کے ساتھ بھی سچا آتا ہے جیسے زید لیس بقائم کہے اور زید سرے سے موجود ہی نہ ہو۔ لھذا پھر شاک کی خبر جھوٹی ہوگی۔ لیکن یہ جواب ضعیف

ہے دو وجہوں کے ساتھ۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ جو کہتے ہیں کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو تو یہ خبر جھوٹی ہوگی تو اعتقاد سے متبادر یہ ہے کہ مخبر کا اعتقاد تو ہے لیکن خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے۔

اور دوسری ضعف کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت کذب انشاء کے اندر پایا جائے گا۔ کیوں کہ انشاء کے اندر بھی خبر سرے سے مخبر کا اعتقاد ہی نہیں ہوتا ہے حالانکہ انشاء کے اندر صدق کذب تو نہیں ہوتے ہیں کیوں کہ انشائیات تو صدق وکذب سے پاک ہوتے ہیں۔

والکلام فی ان الخ سے شارح یہ بتاتا ہے کہ اس کے اندر اختلاف ہے کہ آیا شاک کی خبر ہے یا خبر نہیں ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر مشکوک خبر ہے۔ تو جو لوگ کہتے ہیں کہ خبر مشکوک خبر ہے تو پھر نظام معتزلی پر خبر مشکوک کے ساتھ اعتراض ہو جائے گا۔ کہ اس کے اندر مخبر کا اعتقاد نہیں ہوتا ہے تو پھر یہ نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔ لھذا واسطہ نکل آئے گا یہ آدمی تو وہ ہے جو واسطے کا قائل نہیں ہے۔

اور جو بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر مشکوک خبر نہیں ہے تو پھر اس وقت اس پر خبر مشکوک کے ساتھ اعتراض نہ ہوگا۔ کیوں کہ خبر مشکوک خبر نہیں ہے تو اگر صدق وکذب کا احتمال نہ رکھے تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ خبر جو نہیں ہے آگے شارح کہتا ہے کہ آیا خبر مشکوک خبر ہوتی ہے یا نہیں ہوتی ہے اس کو میں نے مطول کے اندر ذکر کیا ہے پس اس جگہ مطالعہ کیا جائے۔ وہاں پر اس نے یہ ذکر کیا ہے کہ خبر مشکوک من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ کہ اگر متکلم کا لحاظ کرو تو پھر خبر مشکوک خبر نہیں ہے کیوں کہ مخبر کا اعتقاد سرے سے نہیں ہے اور اگر سامع کا لحاظ کرو تو پھر خبر مشکوک خبر ہے کیوں کہ سامع تو جملہ خبریہ سنتا ہے اور جملہ خبریہ تو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے۔

بدلیل قوله تعالے اذا جاءك المنافقون قالو انشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى جعلهم كاذبين فى قولهم انك لرسول الله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقا للواقع ورد هذا الاستدلال بان المعنے لكاذبون فى الشهادة فى ادعائهم المواطاة فالتكذيب راجع الى الشهادة باعتبار تضمنها خبرا كاذبا غير مطابق للواقع وهو ان هذه الشهادة من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية او المعنے انهم لكاذبون فى تسميتها اى فى تسمية هذا الاخبار شهادة لان الشهادة

ماتکون علی وفق الاعتقاد فقوله تسميتها مصدر مضاف الى المفعول الثاني والاول محذوف او المعنے انهم لكاذبون فى المشهود به اعنے قولهم انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد واعتقاد هم الباطل لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا فى اعتقادهم وان كان صادقا فى نفس الامر فكانه قيل انهم يزعمون انهم لكاذبون فى هذا الخبر الصادق وح لا يكون الكذب الا بمعنے عدم المطابقة للواقع فليتامل لئلا يتوهم ان هذا اعتراف بكون الصدق والكذب راجعين الى الاعتقاد

ترجمہ وتشریح: بدلیل قولہ تعالی اذا جاءک الخ تو اب ماتن دلیل ذکر کرتا ہے نظام معتزلی کے مذہب پر۔اور جمہور مذہب پر اس نے مثالیں نہیں دی ہیں کیوں کہ وہ تو مشہور ہیں۔کیوں کہ ابھی تک تم صدق اور کذب کی تعریفیں وہ پڑھتے تھے جو مشہور نے کی ہیں۔اور نظام معتزلی کا مذہب مشہور نہیں ہے۔اس لئے ماتن اس پر دلیل ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے اذا جاءک المنافقون قالو نشھد انک لرسول اللہ واللہ یعلم انک لرسولہ واللہ یشھد ان المنافقین لکاذبون۔کہ جب آئے تیرے پاس منافق کہتے ہیں کہ ہم لوگ گواہی دیتے ہیں کہ بے شک تو اللہ کا رسول ہے اور اللہ تعالی تو جانتا ہے کہ بے شک تو اللہ کا رسول ہے اور اللہ تعالی گواہی دیتا ہے کہ بے شک منافق جھوٹے ہیں۔تو اللہ تعالی نے منافقوں کو جھوٹا کہا ہے تو وہ منافق کسی قول میں تو جھوٹے ہونگے تو وہ کون سا قول ہے کہ جس کے اندر وہ جھوٹے ہیں۔تو وہ انک لرسول اللہ ہے۔تو انک لرسول اللہ کے اندر جو اللہ تعالی نے انکو جھوٹا کہا ہے تو انک لرسول اللہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے۔اگر چہ انک لرسول اللہ واقع کے مطابق ہے لیکن ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اس لئے اللہ تعالی نے اس کے اندر انکو جھوٹا کہا ہے۔

الجاحظ انكر انحصار الخبر فى الصدق والكذب واثبت الواسطة وزعم ان صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذب الخبر عدمها اى عدم مطابقته للواقع معه اى مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما اى غير هذين القسمين وهو اربعة اعنے المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون الاعتقاد اصلا وعدم المطابقة مع اعتقاد

المطابقة او بدون الاعتقاد اصلا ليس بصدق ولا كذب

ترجمہ وتشریح: اب جاحظ کا مذہب آ گیا تو جاحظ کا مذہب تو یہ ہے کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر نہیں ہے بلکہ واسطہ نکل سکتا ہے یعنی ایسی خبر ہو سکتی ہے جو نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی ہو۔ تو جاحظ نے خبر صادق کی تعریف یہ کی ہے خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کاذب یہ ہوتی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ تو جاحظ نے خبر صادق کے اندر دو چیزیں ذکر کی ہیں۔ کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ اور خبر کاذب کے اندر بھی دو چیزیں ذکر کی ہیں کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ لھذا اس کی چار صورتیں ہو گئی ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کا اعتقاد یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ تو یہ خبر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے لیکن مخبر کا سرے سے اعتقاد ہی نہیں ہے تو یہ خبر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے لیکن مخبر کا اعتقاد یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے تو یہ خبر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور مخبر کا سرے سے اعتقاد ہی نہیں ہے تو پھر یہ خبر بھی نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔

ماتن نے تو کہا ہے الجاحظ تو شارح نے انکر انحصار الخ والی عبارت نکال کر الجاحظ کی ترکیب بتا دی۔ کہ الجاحظ مبتدا ہے اور خبر اس کی محذوف ہے اور وہ انکر انحصار ہے تو شارح نے یہاں پر خبر محذوف نکالی ہے۔ اور فعل محذوف نہیں نکالا ہے یعنی انکر الجاحظ یا قال الجاحظ نہیں کہا ہے۔

اب اس پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر خبر محذوف نکالیں تو کثرت حذف لازم آتا ہے کیوں کہ پورا جملہ محذوف کرنا پڑتا ہے۔ اور گر فعل محذوف نکالیں تو قلت حذف لازم آتا ہے کیوں کہ جملے کا صرف ایک جزء حذف کرنا پڑتا ہے قلت حذف کثرۃ حذف سے اولی ہوتی ہے تو پھر خبر محذوف کیوں نکالی ہے فعل محذوف کیوں نہیں نکالا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علم نحو کے اندر فعل کے حذف کرنے کے چند مواضع ہیں۔ اور یہ موضع ان مواضع میں سے کسی موضع کے اندر نہیں ہے۔ تو پھر فعل کو تو محذوف نہیں کر سکتے ہیں۔ تو پھر خبر ہی کو محذوف کریں گے۔ اس لئے شارح نے

خبر محذوف نکالی ہے اور فعل محذوف نہیں نکالا ہے۔
اب ذرا یہ سمجھ لینا کہ جاحظ یہ اس کا لقب ہے کنیت اس کی ہے ابو مسلم اور کہتے ہیں۔ کہ ابو عثمان ہے نام اس کا عمر بن الجر اصفہانی ہے اور معتزلہ کے شیوخ میں سے ایک شیخ ہے اور نظام کا شاگرد ہے۔ اور جاحظ اس کو اس لئے کہتے ہیں۔ کہ جسکی آنکھ کی ڈھیل باہر نکلی ہوئی ہو۔ تو اس کے بھی دونوں آنکھوں کے ڈھیلیاں باہر نکل آئی ہوئی تھیں اور بہت بد صورت تھا اس لئے جاحظ کہتے ہیں۔

فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بالتفسيرين السابقين لانه اعتبر فى الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد جميعا وفى الكذب عدم مطابقتهما جميعا بناء على ان اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذ و كذا اعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد و قد اقتصر فى التفسيرين السابقين على احدهما

ترجمہ وتشریح: سے شارح نے جو عبارت چلائی ہے یہاں پر شارح جاحظ اور جمہور اور نظام معتزلی کے مذہبوں کے درمیان نسبت بتاتا ہے کہ جمہور اور نظام معتزلی کا مذہب ایک طرف کرو اور جاحظ کا مذہب دوسرے طرف کرو۔ تو ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ جاحظ کا مذہب خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی کا مذہب عام ہے تو جو خبر جاحظ کی تعریف کے مطابق سچی ہوگی وہ خبر جمہور اور نظام معتزلی کے مذہب پر بھی سچی ہوگی۔ اور جو خبر جاحظ کے مذہب پر جھوٹی ہوگی۔ وہ خبر جمہور اور نظام معتزلی کے مذہب پر بھی ضرور جھوٹی ہوگی۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جو خبر جمہور اور نظام کے مذہب پر سچی ہو تو جاحظ کے مذہب پر سچی ہو اور یہ بھی کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو خبر جمہور اور نظام معتزلی کے مذہب پر جھوٹی ہو تو جاحظ کے مذہب پر بھی جھوٹی ہو یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ اب اس پر دلیل کہ جو خبر جاحظ کے مذہب پر سچی ہوگی جمہور اور نظام کے مذہب پر سچی ہوگی۔ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو خبر جمہور اور نظام کے مذہب پر سچی تو وہ خبر جاحظ پر بھی سچی ہو۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ جاحظ نے صدق خبر کے اندر دو چیزوں کا اعتبار کیا ہے اور جمہور اور نظام نے صدق خبر کے اندر ایک ایک چیز کا اعتبار کیا ہے کیوں کہ جاحظ نے خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق بھی ہو اور خبر اعتقاد کے مطابق بھی ہو تو یہ خبر جمہور کے مذہب پر سچی ہوگی۔ کیوں کہ جمہور نے خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو۔ تو جب خبر واقع کے مطابق ہوئی تو جمہور کے مذہب پر سچی ہوگی۔

اور نظام نے خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہو تو جب خبر اعتقاد کے مطابق ہوئی تو پھر یہ خبر نظام کے مذہب پر سچی ہوگی۔ لیکن جو خبر جمہور اور نظام کے مذہب پر سچی ہو تو ضروری نہیں ہے کہ جاحظ کے مذہب پر بھی سچی ہو۔ کیوں کہ جمہور نے خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو آگے عام ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق ہو یا نہ ہو خبر اعتقاد کے مطابق ہوئی تو جاحظ کے مذہب پر بھی وہ خبر سچی ہوگی۔ اور اعقاد کے مطابق نہ ہوئی تو جاحظ کے مذہب پر وہ خبر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔ اور نظام نے خبر صادق کی تعریف کی ہے خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہو۔ آگے عام ہے کہ وہ خبر واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو وہ خبر واقع کے مطابق ہوئی تو پھر وہ جاحظ کے مذہب پر سچی ہوگی۔ اور واقع کے مطابق نہ ہوئی تو پھر وہ خبر جاحظ کے مذہب پر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔

اب اس پر دلیل کو جو خبر جاحظ کے مذہب جھوٹی ہوگی وہ خبر جمہور اور نظام کے مذہب پر ضرور جھوٹی ہوگی۔ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو خبر جمہور اور نظام کے مذہب پر جھوٹی ہو تو جاحظ کے مذہب پر بھی جھوٹی ہو۔ کیوں کہ جاحظ نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق بھی نہ ہو اور اعتقاد کے مطابق بھی نہ ہو۔ تو یہ خبر جمہور کے مذہب پر بھی جھوٹی ہوگی۔ کیوں کہ جمہور نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو جب وہ خبر واقع کے مطابق نہ ہوئی۔ تو جمہور کے مذہب پر جھوٹی ہوگی۔ اور یہ خبر نظام معتزلی کے مذہب پر جھوٹی ہوگی۔ کیوں کہ نظام نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو جب وہ خبر اعتقاد کے مطابق بھی نہ ہوں۔ تو نظام کے مذہب پر جھوٹی ہوگی لیکن جو خبر جمہور اور نظام کے مذہب پر جھوٹی ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جاحظ کے مذہب پر جھوٹی ہو کیوں کہ جمہور نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو۔

آگے عام ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو یا اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔ تو وہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہوئی تو وہ خبر جاحظ کے مذہب پر جھوٹی ہوگی۔ لیکن اگر اعتقاد کے مطابق ہوئی۔ تو وہ خبر جاحظ کے مذہب نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔ اور نظام نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو آگے عام ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو۔ وہ خبر واقع کے مطابق نہ ہوئی تو پھر وہ خبر جاحظ کے مذہب پر بھی جھوٹی ہوگی۔ اور واقع کے مطابق ہوئی تو پھر وہ خبر جاحظ کے مذہب پر نہ سچی ہوگی اور نہ جھوٹی ہوگی۔ لھذا ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے جاحظ کا مذہب خاص سے اور جمہور نظام کا مذہب عام ہے۔

اور اب ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نسبت کے اندر تم نے جاحظ کے مذہب پر خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق بھی ہو اور خبر اعتقاد کے مطابق بھی ہو اور خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق بھی نہ ہو اور

خبر اعتقاد کے مطابق بھی نہ ہو۔ حالانکہ جاحظ نے تو پیچھے خبر صادق اور خبر کاذب کی اس طرح تعریفیں تو نہیں کی ہے کیوں کہ اس نے خبر صادق تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ تو مطابقت الاعتقاد اور اعتقاد المطابقت کے درمیان تو بڑا فرق ہے کیوں کہ مطابقت الاعتقاد کا مطلب ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق ہو اور اعتقاد المطابقت کا۔ مطلب ہے کہ خبر جو واقع کے مطابق ہے اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ تو ان میں تو بڑا فرق ہے اس طرح جاحظ نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مخبر کا اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ تو عدم مطابقت الاعتقاد اور اعتقاد عدم المطابقت کے درمیان تو بڑا فرق ہے۔ کیوں کہ عدم مطابقت الاعتقاد کا مطلب ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔ اور اعتقاد عدم المطابقت کا مطلب ہے کہ خبر جو واقع کے مطابق نہیں اعتقاد بھی یہی ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ تو ان میں تو بڑا فرق ہے۔ تو جو تعریفیں تم نے نسبت کے اندر جاحظ کے مذہب پر کی ہیں۔ خبر صادق اور خبر کاذب کی۔ جاحظ نے تو اس طرح تعریفیں خبر صادق اور خبر کاذب کی پیچھے نہیں کی ہیں۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے اعتقاد المطابقت مستلزم ہے مطابقت المطابقت کو۔ یعنی مطابقت الاعتقاد لازم ہے اعتقاد المطابقت کو تو جس طرح کہ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے تو پھر اس وقت واقع اور اعتقاد موافق ہونگے کیوں کہ جس وقت ہم نے یہ تعریف کی صدق خبر کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ تو پھر جس وقت خبر واقع کے مطابق ہوگی تو اعتقاد کے مطابق بھی ہوگی۔ لھذا وہ جو ہم نے نسبت کے اندر صدق خبر کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے بھی مطابق ہو اور اعتقاد کے بھی مطابق ہو یہ صحیح ہے یہ بات اور عدم مطابقت الاعتقاد لازم ہے۔ اعتقاد عدم مطابقت کو۔ کہ جس وقت جاحظ نے خبر کاذب کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے کہ جب خبر بھی واقع کے مطابق نہیں ہے اور اعتقاد بھی یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ لھذا پھر اس وقت اعتقاد اور واقع موافق ہونگے تو جب خبر واقع کے مطابق نہیں ہیں تو اعتقاد کے بھی مطابق نہ ہوگی۔ لھذا کذب خبر کی تعریف جو ہم نے نسبت کے اندر کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق بھی نہ ہو اور اعتقاد کے بھی مطابق نہ ہو یہ صحیح ہے۔ یہاں تک تو ان کے درمیان نسبت آ گئی۔ کہ جاحظ کا مذہب ایک طرف کر دو اور جمہور اور نظام کے مذہب کو دوسری طرف کرو۔

اب ذرا یہ دیکھنا کہ جمہور اور نظام معتزلی کے مذہبوں کے درمیان کون سی نسبت ہے۔ تو جمہور اور نظام معتزلی کے مذہبوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے۔ کیوں کہ جمہور نے خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے

مطابق ہو آگے عام ہے کہ اعتقاد مخبر کے مطابق ہو یا اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو۔ تو وہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہوئی تو پھر وہ خبر نظام کے مذہب پر سچی ہوگی۔ اور اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہوئی تو پھر وہ خبر نظام کے مذہب پر جھوٹی ہوگی۔ تو یہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے۔ اور نظام نے خبر صادق کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہو آگے عام ہے کہ واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ خبر واقع کے مطابق ہوئی تو پھر وہ خبر جمہور کے مذہب پر سچی ہوگی۔ اور اگر واقع کے مطابق نہ ہوئی تو پھر وہ خبر جمہور کے مذہب پر جھوٹی ہوگی۔ تو یہ بھی من عام ہے اور من وجہ خاص۔ اسی طرح جمہور نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو۔ آگے عام ہے اعتقاد مخبر کے مطابق ہو یا اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو تو وہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہوئی تو پھر وہ خبر نظام کے مذہب پر بھی جھوٹی ہوگی۔ اور اگر وہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق ہوئی تو پھر وہ خبر نظام کے مذہب پر سچی ہوگی۔ تو یہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے۔ اور نظام نے خبر کاذب کی تعریف کی ہے کہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہو۔ آگے عام ہے کہ واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو۔ تو اگر وہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے تو پھر وہ خبر جمہور کے مذہب پر بھی جھوٹی ہوگی۔ اور اگر وہ خبر واقع کے مطابق ہوئی تو پھر وہ خبر جمہور کے مذہب پر سچی ہوگی۔ تو یہ بھی من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے۔ لھذا جمہور اور نظام معتزلی کے مذہبوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے۔

بدليل افترى على الله كذبا ام به جنة لان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالحشر والنشر على ما يدل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك وان المراد بالثاني اى الاخبار حال الجنة لا قوله ام به جنة على ماسبق الى بعض الاوهام

ترجمہ وتشریح: بدلیل افتری علی اللہ کذبا الخ تو جاحظ نے اس پر دلیل دی ہے کہ واسطہ نکل آتا ہے کہ ایسی خبر ہوسکتی ہے جو نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی ہو۔ کہ نبی کریم ﷺ نے جو حشر اور نشر کی خبریں دی ہیں۔ کہ جب تم ریزے ریزے ہو جاؤ پورے ریزے ریزے ہو جانا تو پھر تمھاری نئی خلقت ہوگی تو پھر کفار نے نبی کریم ﷺ کے حشر اور نشر کی خبروں کا حصر کیا کہ یا تو وہ اللہ تعالی پر جھوٹ یا بہتان باندھتا ہے یا اس کے ساتھ جن ہیں۔ یعنی مجنون ہے۔ تو یہ اخبار حال الجنۃ نہ جھوٹی ہے اور نہ سچی ہے جھوٹی تو اس لئے نہیں ہوسکتی ہے کہ یہ اخبار حال جنۃ جھوٹ کے مقابلے میں ہے یعنی افتری علی اللہ کذبا تو شئی کا مقابل اور قسیم شئی کا غیر ہوتا ہے عین تو نہیں ہوتا ہے۔ تو لھذا یہ اخبار حال جنۃ جھوٹی تو

نہیں ہوسکتی ہے۔ اور اخبار حال جنۃ سچی بھی نہیں ہوسکتی ہے کیوں کہ کفار آپ ﷺ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو پھر آپ کی خبروں کا صدق کا اعتقاد کس طرح رکھتے ہیں۔ تو یہ اخبار حال جنۃ سچی بھی نہیں ہوسکتی ہے۔

اب عبارتی فائدے ملاحظہ فرمائیں: کہ کفار نے نبی کریم ﷺ کے نشر و حشر کی خبروں کا حصر کیا ہے افتراء اور اخبار حال جنۃ میں اور پر طریقے منع خلو کے تو شارح نے جو کہا ہے کہ افتراء اور اخبار حال جنۃ اور پر طریقے منع خلو کے ہے تو یہ کفار کے قصد پر منع خلو کے ساتھ ہے۔ کہ افتراء اور اخبار حال جنۃ دونوں اٹھ نہیں سکتے ہیں کہ نہ وہ جھوٹ بولتا ہے اور نہ اخبار حال جنۃ ہو۔ لیکن واقع کے اندر یہ منفصلہ حقیقیہ ہے کہ نہ یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں۔ اور نہ یہ دونوں اٹھ سکتے ہیں۔ دونوں میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا کہ یا تو جھوٹ بولتا ہے یا اخبار حال جنۃ ہے۔

آگے ماتن نے کہا ہے ولاشک ان المراد بالثانی۔ تو ثانی سے ایک مطلب شارح نے مراد لیا ہے اور ایک مطلب بعض دوسرے محققین نے مراد لیا ہے۔ تو ثانی سے جو بعض دوسرے محققین نے مراد لیا ہے شارح وہ نقل کر کے پھر اس کا رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ ثانی سے مراد ہے اخبار حال جنۃ۔ اور بعض محققین نے مراد لیا ہے ثانی سے ام بہ جنۃ۔ تو شارح نے ان بعض محققین کا رد کیا ہے کہ ثانی سے ام بہ جنۃ مراد لینا لائق نہیں ہے کیوں کہ ام بہ جنۃ انشاء ہے۔ اور انشاء تو صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

آگے ماتن نے کہا ہے غیر الکذب لانہ قسیمہ۔ کہ اخبار حال جنۃ جھوٹی نہیں ہوسکتی ہے کیوں کہ اخبار حال جنۃ کذب کا قسیم ہے تو اس وقت معنی ہوگا۔ اکذب ام اخبر حال الجنۃ۔ کہ یا تو جھوٹی خبر دیتا ہے یا خبر دیتا ہے حال جنۃ کی۔ شئی کا قسیم شئی کا غیر ہوتا ہے لھذا اخبار حال جنۃ جھوٹی تو نہیں ہوسکتی ہے۔

غیر الکذب لانہ قسیمہ ای لان الثانی قسیم الکذب اذا لمعنے اکذب ام اخبر حال الجنۃ وقسیم الشئ یجب ان یکون غیرہ وغیر الصدق لانھم لم یعتقدوہ ای لان الکفار لم یعتقدوا صدقہ فلا یریدون فی ھذا المقام الصدق الذی ھو بعید بمراحل عن اعتقادھم ولو قال

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے کہ اخبار حال جنۃ سچی بھی نہیں ہوسکتی ہے کیوں کہ کفار آپ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔

فلا یریدون الخ سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ کفار آپ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ تو کوئی یہ وہم کرتا تھا کہ اعتقاد کا معنی ہے راجح جانب۔ تو ہوسکتا ہے کہ کفار آپ کے صدق کو جائز رکھتے

تھے۔تو شارح نے اس وہم کو دور کیا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ کفار آپ کے صدق کا ارادہ نہیں رکھتے تھے۔کفار کا آپ کے صدق کا ارادہ کرنا یہ تو کوسوں دور ہے۔تو جب کفار آپ کے صدق کا ارادہ نہیں رکھتے تھے تو پھر جائز کس طرح رکھ سکتے تھے۔ولو قال لانھم الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ اگر ماتن اس طرح کہتا

لانهم اعتقدوا عدم صدقه لكان اظهر فمرادهم بكونه خبر حال الجنة غير الصدق والكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ماليس بصادق ولا كاذب حتى يكون هذا منه بزعمهم وعلى هذا لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق لانه لم يجعله دليلا على عدم الصدق بل على عدم ارادة الصدق فليتامل ورد هذا الاستدلال بان المعنى اى معنى ام به جنة ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون لا افتراء له لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثانى ليس قسيما للكذب مطلقا بل لما هو اخص منه اعنى الافتراء فيكون هذا حصر اللخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد

ترجمہ وتشریح: تو یہ زیادہ ظاہر ہوتا کہ کفار آپ کے عدم صدق کا اعتقاد رکھتے تھے۔تو پھر یہ کوئی وہم نہیں کر سکتا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ آپ کے صدق کو جائز رکھتے۔کیوں کہ جب کفار آپ کے عدم صدق کا اعتقاد رکھتے تھے تو پھر جائز کس طرح رکھ سکتے تھے۔اور ماتن نے جو عبارت ذکر کی ہے وہاں پر یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آپکے صدق کو جائز رکھتے۔

فمرادھم بکونہ الخ سے شارح اب نتیجہ نکالتا ہے کہ کفار کی مراد یہ ہے کہ خبر حال جنۃ نہ سچی ہے اور نہ جھوٹی ہے۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے وھم عقلاء الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ یہ تو کفار کے قول پر واسطہ ثابت ہوگیا ہے کہ ایسی خبر ہوسکتی ہے کہ نہ جھوٹی ہو اور نہ سچی ہو اور کفار کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ کسی جملے یا محاورے کی تحقیق کرنی ہو اور معلوم کرنی ہو تو پھر اہل لسان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کفار تو عقلاء اور انکی اپنی زبان ہے کیوں کہ کفار بھی بڑے بڑے بلیغ ہوتے ہیں۔تو جب کفار کے قول پر یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ایسی خبر ہوسکتی ہے کہ نہ جھوٹی ہو اور نہ سچی ہو۔تو پس واجب ہے کہ ہو خبر سے ایسی خبر کہ نہ سچی ہو

اور نہ جھوٹی ہو۔
وعلی ھذا الا یتوجہ الخ سے شارح نے وہی پیچھے والے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ کفار آپ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ تو اعتقاد کا معنی ہے جانب راجح تو ہوسکتا ہے کہ کفار آپ کے صدق کو جائز رکھتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہم دلیل صدق پر نہیں دے رہے ہیں بلکہ ہم دلیل عدم ارادۃ صدق پر دے رہے ہیں۔ کہ کفار آپ کے صدق کا ارادہ بھی نہیں کرتے تھے۔ تو جب کفار آپ کے صدق کا ارادہ بھی نہیں رکھتے تھے تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کو کس طرح جائز کر سکتے ہیں۔

مسند الیہ کے احوال

احوال الاسناد الخبری وھو ضم کلمۃ او ما یجری مجرھا الی اخری بحیث یفیدا المخاطب ان مفھوم احدھما ثابت لمفھوم الاخری او منفی عنہ وانما قدم بحث الخبر لعظم شانہ و کثرۃ مباحثہ ثم قدم احوال الاسناد علی احوال المسند الیہ و المسند مع تاخر النسبۃ عن الطرفین لان البحث ھنا انما ھو عن احوال اللفظ الموصوف بکونہ مسندا الیہ او مسند او ھذا الوصف انما یتحقق بعد تحقق الاسناد والمتقدم علی النسبۃ انما ھو ذات الطرفین ولا بحث لنا عنھا

ترجمہ وتشریح: کتاب کے اندر تین فن تھے۔ اور پہلا فن علم معانی کے اندر ہے اور علم معانی کا حصر ہے آٹھ ابواب کے اندر اور سات باب خبر کے ہیں۔ اور ایک باب انشاء کا ہے۔ تو خبر کے سات ابواب میں سے پہلا باب احوال اسناد خبری کے اندر ہے۔ تو ماتن نے کہا ہے احوال الاسناد الخبری۔ تو اس کی ترکیب ہے الباب الاول احوال الاسناد الخبری۔ کہ پہلا باب احوال اسناد خبری کے اندر ہے۔ اور مراد احوال سے وہ امور ہیں جو عارض ہوتے ہیں اسناد خبری کو۔ تو شارح نے اسناد خبری کی تعریف کی ہے کہ اسناد خبری کسے کہتے ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ اسناد خبری یہ ہوتا ہے کہ ملانا ایک کلمہ کا دوسرے کلمے کے ساتھ اس طور پر کہ وہ ملانا فائدہ دے مخاطب کو اس بات کا کہ ایک کا ثبوت ہے دوسرے کے مفہوم کیلئے یا ایک کی نفی ہے دوسرے کے مفہوم سے۔ تو شارح نے جو کہا ہے وضم کلمۃ۔ تو ضم بمعنی انضمام کے ہے۔ یعنی ملنا ایک کلمہ کا دوسرے کلمے کے ساتھ الخ۔ اور کلمہ سے مراد ہے مسند۔

آگے شارح نے کہا ہے او ما یجری مجرٰ ھا۔ تو شارح نے ما یجری مجرٰ ھا کہہ کر زید قام ابوہ کے اندر جو قام ابوہ ہے اس کو مسند کے اندر داخل کیا ہے کہ قام ابوہ کلمہ وحدہ نہیں ہے بلکہ کلمہ وحدہ کے قائم مقام ہے۔ کیوں کہ قام ابوہ کا معنی ہوتا ہے قائم الاب۔ اور اخری سے مراد ہے مسند الیہ تو یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ کلمہ وحدہ ہی ہوتا ہے ما یجری مجرٰ ھا مسند الیہ نہیں ہوتا ہے۔ تو اب ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جس طرح مسند کبھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے اور کبھی ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے اسی طرح مسند الیہ بھی کبھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے اور کبھی ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے جیسے لاحول ولاقوۃ الا باللہ کنز من کنوز الجنۃ۔ تو لاحول ولاقوۃ الا باللہ مسند الیہ ما یجری مجرٰ ھا ہے۔ تو شارح نے مسند کی طرف تعمیم کی ہے اور مسند الیہ کی طرف تعمیم کیوں نہیں کی ہے اس کے دو جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ شارح نے ماقبل پر اکتفاء کیا ہے کہ جس طرح مسند کبھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے اور کبھی ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے اسی طرح مسند الیہ بھی کبھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے اور کبھی ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے۔

دوسرا جواب کہ کلمہ سے مراد مسند نہیں ہے بلکہ عام ہے کہ مسند ہو یا مسند الیہ ہو۔ تو اگر کلمہ سے مراد مسند لیں تو پھر اخری سے مراد مسند الیہ ہوگا۔ اور اگر کلمہ سے مراد مسند الیہ لیں تو پھر اخری سے مراد مسند ہوگا۔ کیوں کہ جس طرح مسند مسند الیہ کے ساتھ ملتا ہے اسی طرح مسند الیہ بھی مسند کے ساتھ ملتا ہے۔ لھذا مسند الیہ بھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے اور کبھی ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے۔ تو مطلب یہ نکلا کہ یہاں پر چار صورتیں بنتی ہیں کہ مسند کبھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے جیسے زید قائم میں قائم کلمہ وحدہ ہے۔ اور کبھی مسند ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے جیسے زید قام ابوہ میں قام ابوہ ما یجری مجرٰ ھا ہے۔ اور اسی طرح مسند الیہ بھی کبھی کلمہ وحدہ ہوتا ہے جیسے زید قائم میں زید۔ اور کبھی مسند الیہ ما یجری مجرٰ ھا ہوتا ہے اس کی مثال ایک تو اوپر گذر چکی ہے۔ اور بھی اس کی کئی مثالیں بنتی ہیں۔ جیسے لا الہ الا اللہ تجو قائلھا فی النار کہ لا الہ الا اللہ اپنے قائل کو نجات دیتا ہے آگ سے۔

آگے شارح نے تو کہا ہے بحیث کہ ملانا ایک کلمہ کا دوسرے کلمے کے ساتھ درانحالیکہ وہ ملانا ملتبس ہو اس حیثیت کے ساتھ کہ وہ ملانا فائدہ دے مخاطب کو اس بات کا ثبوت ہے دوسرے کے مفہوم کیلئے یا نفی ہے دوسرے کے مفہوم سے تو ایک کا مفہوم سے مراد تو ہے مسند اور دوسرے کے مفہوم سے مراد ہے تو ہے مسند الیہ۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے جو عبارذ کر کی ہے یہ اچھی نہیں ہے کیوں کہ مسند کا جو ثبوت ہوتا ہے تو مسند الیہ کے مفہوم کیلئے نہیں ہوتا ہے بلکہ مسند الیہ کے مصداق کیلئے ہوتا ہے جیسے زید قائم۔ تو قائم کا ثبوت زید کے مفہوم کیلئے نہیں ہے بلکہ زید کے ذات اور مصداق کیلئے ہے تو پھر شارح کو چاہئے تھا کہ لمصداق الاخری کہتا کہ ایک کا مفہوم ثابت

ہو دوسرے کے مصداق کیلئے یا ایک کا مفہوم منفی ہو دوسرے کے مصداق سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو عبارت ذکر کی ہے یہ اچھی ہے اور یہ جو تم کہتے ہو کہ لمصداق الاخری کہنا یہ صحیح نہیں کیوں کہ اگر لمصداق الاخری کہا جائے تو پھر اسناد خبری کی تعریف قضیہ طبعیہ کے اندر جو اسناد خبری ہے اس پر سچی نہیں آتی ہے کیوں کہ قضیہ طبعیہ کے اندر ایک کا ثبوت دوسرے کے مصداق کیلئے نہیں ہوتا ہے بلکہ مفہوم کلی کیلئے ہوتا ہے جیسے الانسان نوع۔ تو نوع کا ثبوت مفہوم کلی کیلئے ہے انسان کے افراد کیلئے نہیں ہے لھذا مفہوم سے مراد ہے کہ وہ چیز جو لفظ سے سمجھی جائے۔ آگے عام ہے کہ حقیقت ہو یا افراد ہو۔ حقیقت ہوئی تو قضیہ طبعیہ کے اندر جو اسناد خبری ہے وہ آ جائے گا اور اگر افراد ہوئے تو باقی قضیوں کے اندر جو اسناد خبری ہوتے ہیں۔ وہ آ جائیں گے۔ اور یہ سمجھنا کہ مفہوم سے مراد عام ہے کہ مطابقی ہو یا تضمنی ہو مطابقی ہو اس کی مثال جیسے الانسان حیوان۔ اور تضمنی ہو اس کی مثال جیسے زید ضارب۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور انما قدم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے خبر کی بحثوں کو انشاء کی بحثوں پر مقدم کیوں کیا ہے۔ اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے خبر کی بحوث کو انشاء کی بحوث پر امقدم اس لئے کیا ہے کہ خبر کی بحوث عظیم الشان ہے انشاء کی بحثوں سے شرعا بھی اور لغت بھی۔ شرعا تو اس لئے عظیم الشان ہے کہ سب کے سب اعتقادیات خبر ہوتے ہیں۔ کوئی اعتقاد انشاء نہیں ہوتا ہے۔ اور لغت کے اعتبار سے اس لئے عظیم الشان ہے کہ لغت کے اندر محارے خبر ہوتے ہیں۔ انشاء نہیں ہوتے ہیں۔ اور خبر کی بحثیں بہت ہیں اور انشاء کی بحثیں قلیل ہیں۔ کیوں کہ مقتضی الحال کا اعتبارات کے مطابق ہونا یہ سب خبر کے اندر ہوتے ہیں۔ انشاء کے اندر نہیں ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ تو عظمت شان اور کثرۃ مباحث کی وجہ سے خبر کی بحثوں کو انشاء کی بحثوں پر مقدم کیا ہے۔

اب پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور ثم قدم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ چلو اس کی وجہ تو تم نے بیان کی ہے کہ خبر کی بحثوں کو انشاء کی بحثوں پر ماتن نے عظمت شان اور کثرت مباحث کی وجہ سے مقدم کیا ہے لیکن ماتن نے احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیوں کئے ہیں۔ حالانکہ مسند الیہ اور مسند پہلے ہوتے ہیں۔ اور اسناد بعد میں ہوتا ہے جیسے زید قائم تو زید اور قائم پہلے ہوتے ہیں۔ اور اسناد بعد میں ہوتا ہے تو مسند الیہ اور مسند اسناد پر طبعا مقدم ہے تو پھر ماتن کو چاہیے تھا کہ ذکر میں بھی مقدم کرتا تا کہ وضع طبع موافق ہوتے۔ اسکا جواب شارح نے دیا کہ مسند اور مسند الیہ کے دو لحاظ ہیں۔ مسند اور مسند الیہ کا ایک ذات کا لحاظ ہے۔ اور ایک وصف کا لحاظ ہے۔ تو مسند اور مسند الیہ اسناد سے مقدم ہوتے ہیں ذات کے لحاظ سے۔ اور وصف کے لحاظ سے اسناد پہلے ہوتا ہے۔ اور مسند اور مسند الیہ بعد میں ہوتے ہیں۔ کیوں کہ مسند اور مسند الیہ کو جو وصف مسند اور مسند الیہ لگتی ہے تو پہلے اسناد ہوتا

ہے اور پھر مسند اور مسند الیہ کو وصف مسند اور وصف مسند الیہ لگتی ہے۔ اور ہماری بحث وصف کے لحاظ سے ہے ذات کے لحاظ سے نہیں ہے۔ اور وصف کے لحاظ سے تو اسناد پہلے ہوتا ہے اور مسند اور مسند الیہ بعد میں ہوتے ہیں۔ تو ذکر میں بھی احوال اسناد کو احوال مسند اور مسند الیہ پر مقدم کیا ہے تا کہ وضع طبع موافق ہو جائیں۔

لاشك ان قصد المخبر ای من يكون بصدد الاخبار و الاعلام والا فالجملة الخبرية كثيرا ما تورد لاغراض اخر غيرا فادة الحكم اولازمه مثل التحزن والتحسر فى قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انثى وما اشبه ذلك بخبره متعلق بقصدا فادة المخاطب خبر ان اما الحكم مفعول الافادة او كونه اى كون المخبر عالما به ای بالحكم والمراد بالحكم ههنا وقوع النسبة اولا وقوعها و كونه مقصود اللمخبر بخبره لا يستلزم تحققه فى الواقع وهذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى وانتفائه والا فلا يخفى ان مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد وعدم ثبوته له احتمال عقلى لا مدلول اللفظ ولا مفهوم فليفهم

ترجمه وتشريح: تو اب ماتن احوال اسناد خبری ذکر کرتا ہے۔ اور ان کیلئے یہاں سے تمہید ذکر کر رہا ہے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ جو بھی مخبر ہوتا ہے یہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو افادے کا قصد کرتا ہے تو مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یا تو حکم کا فائدہ دیتا ہے یا کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے۔ اگر مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو حکم کا فائدہ دیتا ہے تو اس کو فائدۃ الخبر کہتے ہیں۔ اور اگر مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے تو اس کو لازم فائدۃ الخبر کہتے ہیں۔ اور حکم کا فائدہ دے اسکا مطلب یہ ہے کہ مخاطب پہلے خالی الذھن ہوتا ہے تو پھر مخبر مخاطب کو اس چیز کی خبر دے دیتا ہے۔ اور کونہ عالما بہ کا مطلب ہے کہ مخبر مخاطب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ جس چیز کا تجھے علم ہے اس چیز کا مجھے بھی علم ہے۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ای من یکون الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یا تو حکم کا فائدہ دیتا ہے یا کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ ہم تمہیں دکھاتے ہیں کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو نہ تو حکم کا فائدہ دیتا ہے اور نہ کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے اللہ تعالی نے قرآن پاک میں حضرت مریم کی والدہ کی وکالت ذکر کی ہے۔ تو حضرت مریم کی والدہ نے عرض کی رب انی وضعتها انثی کہ

اے میرے رب میں نے تو انثی جنا ہے۔ تو انی وضعتھا انثی خبر تو ہے لیکن مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کر کے حکم کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالی کو تو پہلے سے علم ہے۔ کہ اسنے انثی جنا ہے۔ اور کونہ عالمابہ کا فائدہ بھی نہیں دیتا ہے کیوں کہ کونہ عالمابہ کا مطلب تو ہے کہ مخبر یہ بتانا چاہتا ہے مخاطب کو کہ جس چیز کا آپ کو علم ہے اس چیز کا مجھے بھی علم ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کا پہلے علم ہوتا ہے لیکن مخاطب کا خیال یہ ہوتا ہے کہ مخبر کو اس چیز کا علم نہیں ہے۔ تو پھر مخبر یہ بتاتا ہے کہ جس چیز کا آپکو علم ہے اس چیز کا مجھے بھی علم ہے۔ تو اللہ تعالی کو پہلے سے علم تھا کہ حضرت مریم کی والدہ کو یہ علم ہے کہ میں نے انثی جنا ہے تو یہاں پر مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو نہ تو حکم کا فائدہ دیتا ہے اور نہ کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتا ہے۔ اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ مخبر کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی تو ہے متکلم متکلم بالجملۃ الخبریۃ کہ جملہ خبر کیلئے بولے۔ اور ایک معنی ہے کہ یہ جو شخص اخبار اور اعلام کے در پے ہو۔ تو مخبر کا معنی جو ہے کہ جو شخص اخبار اور اعلام کے در پے ہو یہ حکم کا فائدہ دیتا ہے یا کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتا ہے۔ اور مخبر کا معنی جو ہے متکلم بالجملۃ الخبریۃ یہ حکم کا فائدہ بھی دیتا ہے اور کونہ عالمابہ کا فائدہ بھی دیتا ہے اور انکے ماسواء کا فائدہ دیتا ہے۔ تو یہاں پر مخبر بمعنی اسکے ہے جو اخبار اور اعلام کے در پے ہو۔ لھذا پھر انی وضعتھا انثی کے ساتھ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ کیوں کہ متکلم بالجملۃ الخبریۃ انکے ماسوا کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے اظہار التحز ن اور تحسر تو حضرت مریم کی والدہ نے بھی افسوس ظاہر کیا ہے کہ میرا تو خیال تھا کہ میں لڑکا جنوں گی لیکن میں نے تو انثی جنا ہے۔

والمراد بالحکم ھھنا الخ ماتن نے تو لفظ حکم کا ذکر کیا تھا۔ تو حکم کے تو کئی معانی ہیں تو شارح کہتا ہے کہ کہ یہاں پر حکم سے کون سا معنی مراد ہے تو شارح کہتا ہے کہ یہاں پر حکم سے مراد ہے وقوع النسبۃ اولا وقوع النسبۃ۔ کہ نسبت واقع کے اندر پائی گئی ہے یا نسبت واقع کے اندر نہیں پائی گئی۔ تو موجبہ کے نسبت واقع کے اندر پائی جاتی ہے اور سالبہ کے اندر نسبت واقع کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔ تو مطلب یہ نکلا کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو افادہ کا قصد تو کرتا ہے تو پھر مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یا تو یہ فائدہ دیگا کہ نسبت واقع کے اندر پائی گئی ہے یا یہ فائدہ دیگا کہ نسبت واقع کے اندر نہیں پائی گئی ہے۔ تو اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح و کونہ مقصوداالخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب تم کہتے ہو کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یہ فائدہ دے کہ یہ نسبت واقع کے اندر پائی گئی ہے تو پھر تو وہ خبر سچی ہوگی۔ جھوٹی نہ ہوگی تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اسکا پھر کیا مطلب ہے۔ تو شارح اسکا جواب دے رہا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ یہ قصد کرے کہ یہ نسبت واقع کے اندر پائی گئی ہے۔ تو یہ اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ نسبت واقع کے مفقق بھی ہو کیوں کہ یہ خبر کا جو مدلول ہے تو یہ مدلول وضعی ہے اور مدلول وضعی کا تخلف دال سے

جائز ہوتا ہے۔ ہاں مدلول عقلی کا تخلف دال سے جائز نہیں ہوتا ہے۔ تو جب یہ خبر کا مدلول وضعی ہے تو جب مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یہ قصد کرے کہ یہ نسبت واقع کے اندر پائی گئی ہے تو ہوسکتا ہے وہ نسبت واقع کے اندر نہ پائی گئی ہو۔ کیوں کہ یہ خبر کا مدلول وضعی ہے اور مدلول وضعی کا تخلف دال سے جائز ہوتا ہے۔ وھذا المراد سے شارح نے اسپر تائید بھی پیش کی ہے۔ کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ خبر ثبوت معنی اور انتفاء معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ یہ نسبت واقع کے اندر پائی گئی ہے۔ اور یہ نسبت واقع کے اندر نہیں پائی گئی ہے۔ تو وہ اس پر دلالت نہیں آتی ہے یہ اسلئے کہتے ہیں کہ خبر کا جو یہ مدلول ہے تو یہ مدلول وضعی ہے مدلول عقلی نہیں ہے۔

ویسمی الاول ای الحکم الذی یقصد بالخبر افادته فائدة الخبر والثانی ای کون المخبر عالما به لازمها ای لازم فائدة الخبر لا نه کلما افاد الحکم افادانه عالم به ولیس کلما افادانه عالم بالحکم افاد نفس الحکم لجوازان یکون الحکم معلوما قبل الاخبار کما فی قولنا لمن حفظ التورٰة قد حفظت التورٰة

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو حکم کا فائدہ دے تو اسکا نام فائدۃ الخبر ہے اور اگر مخبر اپنی کبر کے ساتھ مخاطب کو کونہ عالما بہ کا فائدہ دے تو اسکا لازم فائدۃ الخبر ہے تو مطلب یہ ہے کہ حکم ملزوم ہے اور کونہ عالما بہ لازم ہے۔ اور لازم ملزوم کا فائدہ یہ ہے کہ جہاں پر ملزوم پایا جائے وہاں پر لازم کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر لازم پایا جائے تو وہاں پر ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ تو جہان پر حکم پایا جائے گا وہاں پر کونہ عالما بہ ضرور پایا جائے گا۔ اور جہاں پر کونہ عالنا بہ پایا جائے وہاں پر حکم کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ تو جب مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو حکم کا فائدہ دیگا تو کونہ عالما بہ کا فائدہ بھی ضرور دیگا کہ وہ مخبر اس کے ساتھ عالم ہے۔ مثلاً زید قائم کہے تو اس وقت مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو حکم کا فائدہ دیتا ہے تو وہ مخبر اسکے ساتھ عالم بھی ضرور ہوتا ہے کیوں کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ حکم کا فائدہ تب ہی دے سکتا ہے کہ جب پہلے مخبر کو اسکا علم ہو۔ اور جب مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو کونہ عالما بہ کا فائدہ دے تو ضروری نہیں ہے کہ حکم کا فائدہ بھی دے کیوں کہ ہوسکتا ہے کی مخاطب کو پہلے اس حکم کا علم ہو تو پھر اس وقت مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو کونہ عالما بہ کا فائدہ تو دیگا کہ مخبر یہ بتائے گا کہ جس کا آپ کو علم اسکا مجھے بھی علم ہے لیکن حکم کا فائدہ نہ دیگا کیون کہ حکم تو مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے۔ جیسے کسی نے تورات کو یاد کیا ہے تو دوسرا آدمی اس کو کہے قد حفظت التوراۃ۔ کہ تحقیق تو نے تورات کو یاد کیا ہے۔ تو اس وقت مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو کونہ عالما بہ کا

فائدہ تو دیتا ہے کہ جس چیز کا آپ کو علم ہے اسکا مجھے بھی علم ہے یعنی آپ کو یہ معلوم ہے کہ میں نے تورات یاد کی ہے تو مجھے بھی یہ معلوم ہے کہ تو نے تورات یاد کیا ہے۔ لیکن حکم کا فائدہ نہ دیگا۔ کیوں کہ مخاطب کو تو حکم کا پہلے سے معلوم ہے کہ میں نے تورات یاد کیا ہے۔

وتسمية مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناء على انه من شانه ان يقصد بالخبر ويستفادمنه والمرادبكونه عالما بالحكم حصول صورة الحكم فى ذهنه وههنا ابحاث شريفة سمحنا بها فى الشرح

ترجمہ وتشریح: سے شارح ایک اور اعتراض کا جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مخاطب کو پہلے اس حکم کا علم ہے تو پھر اسکا نام تم فائدۃ الخبر کیوں رکھتے ہو۔ کیوں کے فائدۃ الخبر کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ حکم خبر سے حاصل ہو۔ اور یہ تو خبر سے حاصل نہیں ہوا ہے۔ کیوں کہ یہ تو مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے۔ اسکا شارح نے جواب دیا ہے کہ فائدۃ الخبر کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حکم خبر سے بالفعل حاصل ہو بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ اسکی شان سے یہ ہو کہ اگر وہ حکم خبر، سے حاصل کرنا چاہے تو خبر سے حاصل کر سکے۔ اور اس حکم کے شان بھی تو یہ ہے کہ اگر خبر سے حاصل کرنا چاہے تو حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً کسی آدمی نے کسی کو تورات یاد کرایا۔ اور اس کو یہ نہیں بتایا کہ یہ تو نے تورات یاد کیا۔ اور بعد میں اس کو کہے قد حفظت التوراۃ کہ وہ جو تو نے یاد کیا ہے وہ تورات ہے تو اب مخاطب کو مخبر نے اپنی خبر کے ساتھ حکم کا فائدہ دیا ہے۔ لھذا اسکا نام فائدۃ الخبر رکھنا صحیح ہے۔

والمراد بکونہ الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ پیچھے ماتن نے کہا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یا تو حکم کا فائدہ دیتا ہے یا کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے تو علم کا معنی ہوتا ہے اعتقاد جازم مطابق ثابت۔ اور یہ تو یقین ہوتا ہے حالانکہ کبھی مخبر کا اس حکم کے متعلق ظن ہوتا ہے کبھی شک ہوتا ہے اور کبھی اسکے متعلق یقین ہوتا ہے تو پھر کونہ عالما بہ کا کیا مطلب ہے تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ یہاں پر علم سے وہ معنی مراد نہیں ہے یعنی اعتقاد جازم مطابق ثابت بلکہ علم سے مراد ہے حصول صورۃ الشئی فی العقل۔ کہ شئی کی صورت کا عقل کے اندر حاصل ہونا۔ اور مخبر جب اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو حکم کا فائدہ دیتا ہے تو مخبر کے ذھن میں اس شئی کی صورت پہلے سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً زید قائم کہے۔ تو جب اس وقت مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو حکم کا فائدہ دیتا ہے تو زید قائم کی صورت مخبر کے ذھن میں پہلے سے حاصل ہوتی ہے شارح کہتا ہے کہ یہاں پر بحثیں شریفہ ہیں کہ جنکے ساتھ ہم نے مطول کے اندر سخاوت کی ہے۔

وقد ینزل المخاطب العالم بهما ای بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل فیلقی الیه الخبروان کان عالما بالفائدتین لعدم جریه علی موجب العلم فان من لا یجری علی مقتضی علمه هو والجاهل سواء کما تقول للعالم التارك للصلوة الصلوة واجبة

ترجمہ وتشریح: سے ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور وہ اعتراض متن پر ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ مخبر بمعنی من یکون لعبد الاخبار والاعلام کے ہو۔ تو وہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یا حکم کا فائدہ دیتا ہے یا کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ مخبر بمعنی من یکون لعبد الاخبار والاعلام کے ہو تو مخبر کے اس خبر حصر ہے دو کے اندر کہ وہ یا حکم کا فائدہ دیگا یا کونہ عالما بہ کا فائدہ دیگا حالانکہ ہم تمہیں دکھاتے ہیں۔ کہ مخبر بمعنی من یکون لعبد الاخبار والاعلام کے ہے اور وہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو نہ حکم کا فائدہ دیتا ہے اور نہ کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے۔ مثلاً مخاطب فائدۃ الخبر کا عالم بھی ہو اور کونہ عالما بہ کا عالم بھی ہے۔ اور پھر بھی مخاطب کے سامنے خبر بولی جاتی ہے۔ تو اس وقت مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو نہ تو حکم کا فائدہ دیتا ہے اور نہ کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے۔ حالانکہ تم نے کہا ہے کہ جو مخبر بمعنی من یکون لعبد الاخبار والاعلام کے ہو اس کا حصر ہے ان دو کے اندر۔ اسکا جواب ماتن نے دیا ہے کہ کبھی کبھی اس طرح کیا جاتا ہے کہ مخاطب فائدۃ الخبر کا عالم بھی ہوتا ہے اور لازم فائدۃ الخبر کا عالم بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس مخاطب کو بمنزل جاھل کے ٹھرایا جاتا ہے اور پھر اس کے سامنے خبر بولی جاتی ہے۔ اب اسکی وجہ کہ جب مخاطب کو ان دونوں کا عالم ہوتا ہے تو پھر اس کو بمنزل جاھل کے کیوں ٹھرایا جاتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا ہے تو جب وہ اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا ہے تو پھر وہ آدمی اور جاھل برابر ہیں۔ جیسے کوئی مسلمان نماز نہیں پڑھتا ہے اور اس کو پتا ہے کہ نماز واجب ہے تو جب اس کو کوئی دوسرا کہے الصلوۃ واجبۃ۔ مخاطب کو پہلے سے اس خبر کا بھی علم ہے کہ نماز واجب ہے اور لازم فائدۃ الخبر کا بھی علم ہے کیوں کہ مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے کہ اس دوسرے مسلمان کو اسکا علم ہے کہ نماز واجب ہے لیکن اسکے سامنے پھر بھی خبر بولی جاتی ہے کیوں کہ وہ اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا ہے۔

وتنزیل العالم بالشئ منزلة الجاهل به لا عتبارات خطابیة کثیر فی الکلام منه قوله تعالے ولقد علموا لمن اشترٰه ماله فی الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو کانو یعلمون بل تنزیل وجود

الشئ منزلة عدمه كثير منه قوله تعالى وما رميت اذ رميت

ترجمه وتشریح: شارح اور تعمیم کرتا ہے۔شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی اس طرح کیا جاتا ہے کہ عالم بالشئی کو بمنزل جاھل کے ٹھرایا جاتا ہے۔اور وہ شئی عام ہے کہ فائدۃ الخبر ہو یالازم فائدۃ الخبر ہو یا ان کے ماسوا ہو اور وجہ اسکی معنی ہے کہ وہ آدمی اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا ہے اور اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے۔اعتبارات سے مراد ہے وہ امور کہ متکلم مخاطب کو خطاب کرتے وقت جن کا اعتبار کرے۔اور خطابیہ کا مطلب ہے ظنی یعنی مخاطب کے غیر کا ان امور کے متعلق ظن ہو۔اسکی مثال ہے جیسے اللہ تعالی کا قول ہے ولقد علموالمن اشتراہ مالہ فی الآخرۃ من خلاق ولبئس ماشروابہ انفسھم لوکانوا یعلمون۔پہلے اللہ تعالی نے فرمایا کہ یہودی جانتے ہیں اور پھر فرمایا کہ وہ نہیں جانتے ہیں۔اور پھر انکے جاننے سے خبر بولی ہے تو اللہ تعالی نے انکو بمنزل جاھل کے ٹھرا کر انکے سامنے خبر بولی ہے کیوں کہ وہ یہودی اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتے تھے۔بل تنزیل وجود الشئی الخ سے شارح اور ترقی کرتا ہے۔شارح کہتا ہے کہ کبھی اس طرح کیا جاتا ہے کہ وجود الشئی کو بمنزل عدم الشئی کے ٹھرایا جاتا ہے۔اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اس وجود الشئی پر جو اثر مترتب ہوتا ہے وہ اثر طاقت بشریہ سے باہر ہوتا ہے۔اسکی مثال جیسے اللہ تعالی کا قول ہے وما رمیت اذ رمیت۔اور نہیں پھینکا ہے تو نے جب کہ پھینکا ہے تو نے۔یعنی نبی علیہ السلام نے جس وقت مٹھی ریت کی بھری اور کفار کی طرف پھینک دی اور سب کفار کی آنکھوں میں وہ مٹی پڑ گئی اور سب اندھے ہو گئے تو اس پھینکنے پر جو اثر مترتب ہوا ہے یعنی سب کفار کی آنکھوں میں مٹی پڑ جانا۔تو یہ طاقت بشریہ سے باہر ہے تو یہاں پر وجود الشئی کو بمنزل عدم الشئی کے ٹھرایا ہے۔اور بعض لوگوں نے اسکی اور تفسیر کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ وما رمیت حقیقت ہے اور اذ رمیت صورۃ ہے کہ صورۃ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹی پھینکی ہے لیکن حقیقت میں آپ نے نہیں پھینکی ہے۔بلکہ ہم نے پھینکی ہے۔اور بعض لوگوں نے اسکی تفسیر کی ہے کہ وما رمیت تاثیر ہے اور اذ رمیت کرب ہے۔کہ مٹی پھینکی تو آپ نے لیکن اسمیں تاثیر آپکی نہیں تھی بلکہ ہماری تھی۔

فينبغي اى اذا كان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب فينبغي ان يقتصر من التركيب على قدر الحاجة حذرا عن اللغوفان كان المخاطب خالى الذهن من الحكم والتردد فيه

ترجمه وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے فینبغی تو شارح کہتا ہے کہ فینبغی میں فاء فصیحہ اور جزا ہے شرط مقدر کی۔یعنی جب مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو افادہ کا قصد کرے پس متکلم کو چاہیئے کہ اتنی کلام بولے کہ جتنی کی ضرورت ہے اور

حاجت ہے اگر متکلم کلام کو حاجت سے زیادہ بولے تو پھر وہ لغو ہوگی۔ آگے ماتن نے فان کان المخاطب الخ سے یہ بتاتا ہے کہ متکلم کب اتنی کلام بولے گا کہ وہ حاجت سے زیادہ نہ ہو تو ماتن کہتا ہے کہ مخاطب کی تین حالتیں ہیں۔ کبھی مخاطب خالی الذھن ہوتا ہے حکم سے۔ اور کبھی مخاطب حکم کے اندر متردد ہوتا ہے۔ کہ آیا یہ حکم واقع کے اندر پائی گئی ہے یا نہیں پائی گئی ہے۔ اور کبھی مخاطب منکر ہوتا ہے۔ اگر مخاطب خالی الذہن ہے تو پھر متکلم اپنی کلام کے اندر تائید نہیں لائیگا تا کہ وہ حکم مخاطب کے ذہن میں پختہ ہوجائے۔ کیوں کہ اگر متکلم اپنی کلام کے اندر تاکید لائے تو پھر مخاطب کو شک پڑ جائیگا۔ کہ جب متکلم پہلی دفعہ قسمیں وغیرہ اٹھاتا ہے تا اس کلام کے اندر ضرور کوئی گڑ بڑ ہے۔ اور اگر مخاطب متردد ہے حکم کے اندر کہ آیا یہ حکم واقع کے اندر پائی گئی ہے یا نہیں پائی گئی ہے تو پھر اس وقت کلام کے اندر لانی واجب نہیں ہے لیکن تاکید لانی اچھی ہے۔ اور اگر مخاطب منکر ہے۔ تو متکلم اپنی کلام کے اندر تاکید ضرور لائے گا اور تاکید لانی واجب ہے۔ اور تاکید باعتبار انکار کے لائے گا۔ اگر انکار ضعیف ہے تو تاکید بھی تھوڑی لائے گا۔ اور اگر انکار اقوی ہے تو تاکید بھی زیادہ لائیگا۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور

ای لا یکون عالما بوقوع النسبة اولا وقوعها ولا مترددا فی ان النسبة هل هی واقعة ام لا وبهذا تبین فساد ما قیل ان الخلو عن الحکم یستلزم الخلو عن التردد فیه فلا حاجة الی ذکره بل التحقیق ان الحکم والتردد فیه متنافیان استغنی علی لفظ المبنی للمفعول عن مؤکدات الحکم لیتمکن الحکم فی الذهن حیث وجده خالیا وان کان المخاطب مترددا فیه ای فی الحکم طالبا له بان حضر فی ذهنه طرفا الحکم وتحیر فی ان الحکم بینهما وقوع النسبة اولا وقوعها حسن تقویته ای تقویة الحکم بمؤکد لیزیل ذلك المؤکد تردده ویتمکن الحکم لکن المذکور فی دلائل الاعجاز انه انما یحسن التاکید اذا کان للمخاطب ظن فی خلاف حکمك وان کان المخاطب منکر اللحکم وجب توکیده ای توکید الحکم بحسب الانکار ای بقدره قوة وضعفا یعنی یجب زیادة التاکید بحسب ازدیاد الانکار ازالة له کما قال الله تعالی حکایة عن رسل عیسی علی نبینا وعلیهم السلام حین ارسلهم الی اهل انطاکیة اذ کذبوا فی

المرة الاولى انا اليكم مرسلون مؤكدا بأن واسمية الجملة وفى المرة الثانية ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون مؤكدا بالقسم وان واللام واسمية الجملة لمبالغة المخاطبين فى الانكار حيث قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وما انزل الرحمن من شىء ان انتم الا تكذبون وقوله اذ كذبو مبنے علے ان تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثة والا فالمكذب اولا اثنان ويسمى الضرب الاول ابتدائيا والثانى طلبيا والثالث انكاريا

ترجمہ وتشریح: ای لایکون عالما الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ اگر مخاطب خالی الذھن ہے حکم سے اور تردد فی الحکم سے تو پھر متکلم کلام کے اندر تاکید بالکل نہیں لائیگا۔ تو جب مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو تو اسکے اندر شک بھی نہ ہوگا۔ کیوں کہ شک تو تب ہوتا ہے کہ اس کو پہلے سے حکم کا علم ہوتا ہے۔ تو جب مخاطب خالی الذھن ہے حکم سے تو پھر تردد فی الحکم ذکر کرنا یہ لغو ہے۔ اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر حکم سے مراد ہے اذعان اور تصدیق۔ کہ اگر مخاطب خالی الذھن ہو اذعان اور تردد فی الحکم سے تو پھر کلام کے اندر تاکید بالکل نہیں لائیگا۔ کیوں کہ شک تو اذعان سے پہلے ہوتا ہے تو شک اور اذعان آپس میں متنافی ہیں۔ تو پھر دونوں کی نفی کرنے کی ضرورت تھی۔ اسلئے ماتن نے تردد دونوں کی نفی کی ہے۔ آگے ماتن نے تو کہا ہے کہ اگر مخاطب منکر ہو تو پھر تاکید لانی واجب ہے باعتبار انکار کے۔ کہ اگر انکار ضعیف ہے تو کلام کے اندر تاکید بھی تھوڑی لائی جائے گی۔ اور اگر انکار اقوی ہے تو پھر تاکید بھی زیادہ لائیں گے۔ تو ماتن نے اسکی مثال قرآن پاک سے دی ہے کہ قرآن پاک میں بھی اس طرح ہے کہ انکار ضعیف ہے تو تاکید بھی تھوڑی لائی ہے۔ اور اگر انکار اقوی ہے تو تاکید بھی زیادہ لائی ہے۔ کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک میں رسل عیسی علیہ السلام کی وکالت ذکر کی ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام نے اھل انطاکیہ کی طرف دو رسل یعنی یوحنا اور یحیی بھیجے دین کی تبلیغ کیلئے تو اھل انطاکیہ نے ان دو رسل کا انکار کیا تو انہوں نے کہا انا الیکم مرسلون۔ کہ تحقیق ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں۔ تو اھل انطاکیہ نے انکا انکار تھوڑا کیا تو انہوں نے کلام کے اندر تاکید بھی تھوڑی لائی ہے صرف ان اور جملہ اسمیہ۔ پھر حضرت عیسی علیہ السلام نے اھل انطاکیہ کی طرف ایک تیسرے رسل یعنی شمعون کو بھیجا تو پھر انہوں نے انکار زیادہ کیا حتی کہ انہوں نے کہا ما انتم الا بشر مثلنا ما انزل الرحمن من شئ ان انتم الا تکذبون۔ کہ نہیں ہو تم مگر ہماری مثل بشر اور نہیں اتارا ہے اللہ تعالی نے کسی شئ کو تم جھوٹ بولتے ہو۔ تو پھر انہوں نے کہا ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون۔ کہ ہمارا رب جانتا ہے کہ بے شک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں۔ تو اھل انطاکیہ نے

چونکہ انکار زیادہ کیا تھا تو انہوں نے تاکید بھی زیادہ لائی ہے۔ قسم، ان، لام اور جملہ اسمیہ۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وقولہ اذا کذبوا الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ پہلی دفعہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف دو رسل بھیجے تھے تو پھر ماتن کو چاہئے تھا کہ اذ کذبا فی المرۃ الاولی کہتا اسنے اذا کذبوا کیوں کہا ہے۔ تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ اذا کذبوا یہ مبنی ہے اس بات پر کہ دو کی تکذیب یہ تینوں کی تکذیب ہے۔ کیوں کہ تیسرے کا مقصد بھی یہی تھا۔ کہ دین کی تبلیغ کرے کوئی اور مقصد تو نہیں تھا۔ تو دو کی تکذیب یہ تینوں کی تکذیب ہے اسلئے ماتن نے اذ کذبوا کہا ہے۔ ویسمی الضرب الاول الخ ماتن نے تو پہلے کہا ہے کہ اگر مخاطب خالی الذھن ہے تو متکلم کلام کے اندر تاکید بالکل نہیں لائیگا۔ اور اگر مخاطب متردد فی الحکم ہے تو پھر تاکید لانی اچھی ہے۔ اور اگر مخاطب منکر ہے تو پھر تاکید لانی واجب ہے۔ تو اب یہاں پر ماتن نے نام بتائیں ہیں۔ کہ اگر مخاطب خالی الذھن ہے تو متکلم کلام کے اندر تاکید بالکل نہیں لائیگا تو اس کلام کا نام ہے ابتدائیہ۔ اور اگر مخاطب متردد فی الحکم ہے تو کلام کے اندر تاکید لانا اچھی ہو تو اس کلام کا نام ہے طلبیہ۔ اور اگر مکاطب منکر ہے تو پھر تاکید لانی واجب ہے اس کا نام ہے انکاریہ۔

> ویسمی اخراج الکلام علیھا ای علی الوجوہ المذکورۃ وھی الخلو عن التاکید فی الاول والتقویۃ بمؤکدا استحسانا فی الثانی ووجوب التاکید بحسب الانکار فی الثالث اخراجا علی مقتضی الظاھر وھو اخص مطلقا من مقتضی الحال

ترجمہ وتشریح: ویسمی اخراج الکلام علیھا الخ سے ماتن نے ان تینوں کا ایک مشترک نام بتایا ہے۔ کہ اگر کلام ان تینوں صورتوں پر نکالی جائے۔ کہ اگر مخاطب خالی الذھن ہے تو تاکید بالکل نہیں لائی جائیگی اور اگر مخاطب متردد فی الحکم ہے تو پھر تاکید لانی اچھی ہے اور اگر مخاطب منکر ہے تو پھر تاکید لانی واجب ہے انکا نام ہے اخراج الکلام علی مقتضی الظاہر کہ کلام مقتضی ظاہر کے مطابق نکالی گئی ہے۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے وھو اخص الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ پیچھے تو ہم مقتضی الحال پڑھ کے آئے ہیں تو یہاں پر تم نے مقتضی الظاہر یہ نیا لفظ کہاں سے نکالا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ مقتضی الظاہر خاص ہے اور مقتضی الحال عام ہے تو جہاں پر مقتضی الظاہر پایا جائیگا وہاں پر مقتضی الحال ضرور پایا جائیگا۔ اور جہاں پر مقتضی الحال پایا جائیگا وہاں پر مقتضی الظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ اب پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما في صورة اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فانه يكون على مقتضى الحال ولا يكون على مقتضى الظاهر

ترجمہ وتشریح: اعتراض یہ ہے کہ جب تم کہتے ہو کہ مقتضی الظاہر خاص ہے اور مقتضی الحال عام ہے تو عام تا خاص کے اندر پایا جاتا ہے تو مقتضی الحال مقتضی الظاہر کے اندر کس طرح پایا جاتا اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ مقتضی الظاہر کا معنی ہے مقتضی ظاہر الحال۔ تو اب مقتضی الحال مقتضی الظاہر کے اندر پایا جاتا ہے۔ تو اب یہ دیکھنا ہے کہ جہاں پر مقتضی الظاہر پایا جائے وہاں پر مقتضی الحال کا پایا جانا ضروری ہے۔ جیسے پیچھے تین صورتیں جو گزر چکی ہیں۔ کہ اگر مخاطب خالی الذھن ہے تو پھر تاکید بالکل نہیں لائیں گے۔ تو یہ کلام مقتضی الظاہر کے بھی مطابق ہوگی کیوں کہ ظاہر بھی چاہتا ہے کہ تاکید نہیں لائیں گے اور مقتضی الحال کے بھی مطابق ہوگی کیوں کہ حال بھی یہی چاہتا ہے کہ تاکید نہیں لائیں گے۔ اور اگر مخاطب متردد فی الحکم ہے تو پھر تاکید لانا اچھی ہے تو یہ کلام مقتضی الظاہر کے بھی مطابق ہوگی اور مقتضی الحال کے بھی مطابق ہوگی۔ کیوں کہ ظاہر بھی یہی چاہتا ہے کہ تاکید لانا اچھی ہے۔ اور حال بھی یہی چاہتا ہے کہ تاکید لانی اچھی ہے۔ اور اگر مخاطب منکر ہے تو پھر تاکید لانی واجب ہے تو یہ کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگی اور مقتضی الحال کے بھی مطابق ہوگی۔ کیوں کہ ظاہر بھی یہی چاہتا ہے کہ تاکید لانا واجب ہے اور حال بھی یہی چاہتا ہے کہ تاکید لانا واجب ہے۔ اور جہاں پر مقتضی الحال پایا جائے وہاں پر مقتضی الظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً مخاطب خالی الذھن ہے اور اس کو متردد فی الحکم کے ٹھرایا گیا تو پھر تاکید لانی اچھی ہوتی ہے۔ تو یہ کلام مقتضی الحال کے تو مطابق ہوگی کیوں کہ حال تو یہ چاہتا ہے کہ تاکید لانی اچھی ہے لیکن مقتضی الظاہر کے مطابق نہ ہوگی۔ کیوں کہ وہ مخاطب حقیقت میں تو خالی الذھن ہے اسکی مثالیں آگے آجائیں گی۔ ان شاء اللہ تعالی۔

و كثيرا ما يخرج الكلام على خلافه اى خلاف مقتضى الظاهر فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه اى الى غير السائل مايلوح اى مايشير له اى لغير السائل بالخبر فيستشرف غير السائل له اى للخبر يعني ينظر اليه يقال استشرف الشئ اذا رفع راسه ينظر اليه و يبسط كفه فوق الحاجب كالمستظل من الشمس استشراف الطالب المتردد نحو ولا تخاطبني في الذين ظلموا اى لا تدعني يا نوح في شان قومك و استدفاع العذاب عنهم بشفاعتك فهذا الكلام يلوح بالخبر تلويحا ويشعر بانه قد حق عليهم العذاب فصار المقام مقام ان يتردد المخاطب في انهم هل صنا واحكوما عليهم بالاغراق ام لا فقيل انهم مغرقون مؤكدا اى هم محكوم عليهم بالاغراق ويجعل

ترجمہ وتشریح: پہلے تو ماتن نے کہا تھا۔ کہ مخاطب خالی الذہن کے سامنے کلام کے اندر تاکید نہیں لائی جاتی ہے اور مخاطب متردد کے سامنے کلام کا اندر تاکید لانی اچھی ہوتی ہے۔ اور مخاطب منکر کے سامنے کلام کے اندر تاکید لانی واجب ہوتی ہے۔ تو جب ان کے مطابق کلام نکالی جائے تو اسکا نام ہے اخراج الکلام علی مقتضی الظاہر۔ اب یہاں پر ماتن کہتا ہے۔ کہ بسا اوقات اس طرح کیا جاتا ہے کہ کلام مقتضی الظاہر کے خلاف نکالی جاتی ہے۔ کہ مقتضی الظاہر تو اور بات کو چاہتا ہے اور کلام اسکے خلاف نکالی جاتی ہے۔ تو جب مخاطب خالی الذھن کو بمنزل مخاطب متردد کے ٹھرایا جائے تو پھر اس مخاطب خالی الذھن کے سامنے کلام اس طرح بولی جاتی ہے کہ جسطرح مخاطب متردد کے سامنے کلام بولی جاتی ہے یعنی کلام کے اندر تاکید لائی جاتی ہے۔ تو یہ کس وقت ہوتا ہے تو یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب مخاطب خالی الذھن کے سامنے کلام بولی جائے اور اس کلام سے ایک خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو اس خبر کی طرف خالی الذھن اس طرح متوجہ ہوتا ہے اور اس خبر کو اس طرح دیکھتا ہے کہ جسطرح اس خبر کی طرف متردد متوجہ ہوتا ہے اور دیکھتا ہے۔ یعنی مخاطب خالی الذھن کو تو اس خبر کے اندر کوئی شک نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس خبر کے اندر شک ہوسکتا ہے۔ تو جب وہ خبر مخاطب خالی الذھن کے سامنے بولی جائے تو پھر اس خبر کے اندر تاکید لائی جاتی ہے۔ گویا کہ وہ مخاطب خالی الذھن متردد ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت نوح علیہ السلام کو فرمایا۔ ولا تخاطبني في الذين ظلموا۔ کہ ان لوگوں کے متعلق میرے سامنے شفاعت نہ کرنا۔ تو اس کلام (ولا تخاطبني في الذين ظلموا) سے ایک خبر کی طرف

اشارہ ہوتا ہے اور وہ خبر یہ ہے کہ یہ لوگ عذاب کے مستحق ہو گئے ہیں۔ اور آگے اللہ تعالی نے پھر فرمایا فاصنع الفلک باعیننا۔ کہ ہمارے سامنے کشتی تیار کر۔ تو اسکلام سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ لوگ غرق ہونے والے عذاب کے مستحق ہو گئے ہیں۔ تو حضرت نوح علیہ السلام کو تو معلوم تھا کہ ان لوگوں پر غرق ہونے والا عذاب آنا ہے۔ لیکن نوح علیہ السلام کے غیر کو اس خبر (غرق ہونے والے عذاب کے مستحق ہو گئے ہیں) کے اندر تک ہوتا ہے۔ کہ آیا اللہ تعالی نے ان لوگوں پر غرق ہونے والے عذاب کا حکم کر دیا ہے یا نہیں کیا ہے تو نوح علیہ السلام کو تو اس کے اندر کوئی شک نہیں تھا بلکہ معلوم تھا کہ ان لوگوں پر غرق والا عذاب آنا ہے لیکن اللہ تعالی نے حضرت نوح علیہ السلام کو بمنزل متردد ٹھرا کر اسکے سامنے کلام کے اندر تاکید لائی ہے اللہ تعالی نے فرمایا انھم مغرقون کہ بے شک وہ غرق کئے جائیں گے۔ اب عبارتی فائدے ذرا سمجھ لینا۔ ماتن نے تو کہا ہے یستشرف غیر السائل استشراف المتردد الطالب الخ کہ متوجہ ہوتا ہے غیر سائل مثل متوجہ ہونے متردد کے۔ تو شارح کہتا ہے کہ استشراف کا اصل معنی تو ہے کہ جب آدمی اپنے سر کو اٹھائے۔ اور ایک چیز کی طرف دیکھے۔ اور اپنے ہاتھ کو ماتھے پر رکھے۔ جسطرح کے سایہ حاصل کرنے والا ہوتا ہے سورج سے۔ لیکن یہاں پر استشراف کو سر اٹھانے والے معنی سے بھی مجرد کیا ہے۔ اور ماتھے پر ہاتھ رکھنے والے معنی سے بھی مجرد کیا ہے اسکا معنی ہے صرف نظر کرنا۔ کہ غیر سائل نظر کرتا ہے مثل نظر کرنے متردد کے۔

غیر المنکر کالمنکر اذا الاح ای ظھر علیه ای علی غیر المنکر شئ من امارات الانکار نحو قول حجل بن نضلة شعر جاء شقیق اسم رجل عارضا رمحه ای واضعا علے العرض فھو لا ینکر ان فی بنی عمه رماحا لکن مجیئه واضعا للرمح علے العرض من غیر التفات و تھیؤ امارة انه یعتقد ان لا رمح فیھم بل کلھم عزل لا سلاح معھم فنزل منزلة المنکر و خوطب خطاب التفات بقوله ان بنی عمك فیھم رماح مؤ کدا بان وفی

ترجمہ وتشریح: اب ماتن اور صورت خلاف مقتضی الظاھر کا بتاتا ہے۔ کہ جب غیر منکر کو بمنزل منکر کے ٹھرایا جائے تو پھر اس غیر منکر کے سامنے اس طرح کلام بولی جاتی ہے کہ جس طرح منکر کے سامنے کلام بولی جاتی ہے۔ یعنی کلام کے اندر تاکید لائی جاتی ہے۔ تو یہ کس وقت ہوتا ہے تو یہ اس وقت ہوتا ہے کہ وہ مخاطب خالی الذھن منکر تو نہیں ہوتا ہے لیکن اس مخاطب خالی الذھن کے اندر انکار کی نشانیاں پائی جاتیں ہیں۔ تو پھر اس مخاطب خالی الذھن کو بمنزل منکر کے ٹھرا کر کلام کے اندر تاکید لائی جاتی ہے۔ گویا کہ وہ مخاطب خالی الذھن منکر ہے۔ اسکی

مثال ماتن نے دی ہے۔ حجل بن نضلة کا شعر ہے۔ جاء شقیق عارضا رمحه: ان بنی عمک فیھم رماح۔ کہ آیا شقیق۔ تو شقیق ایک آدمی کا نام ہے کہ آیا شقیق اس حالت میں کہ وہ رکھنے والا ہے اپنے نیزے کو چوڑائی پر۔ (تو نیزے کو چوڑائی پر رکھنا یہ بے پروائی کی نشانی ہوتی ہے اور نیزے کو طول پر رکھنا یہ تیاری کی نشانی ہوتی ہے) تو شقیق کے دشمن تھے چچا زاد بھائی۔ تو شقیق تو اس خبر کا منکر تو نہیں تھا۔ کہ میرے چچا زاد بھائیوں کے پاس نیزے نہیں ہیں۔ لیکن شقیق کا اس حالت میں آنا کہ نیزے کو چوڑائی پر رکھا تھا۔ تو یہ اسکے اندر انکار کی نشانیاں پائی جاتیں ہیں۔ کہ تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس نیزے نہیں ہیں سب کے سب بے ہتھیار ہیں۔ تو شاعر نے شقیق کو بمنزل منکر ٹھرا کر اسکے سامنے کلام کے اندر تاکید لائی ہے۔ شاعر نے کہا ہے ان بنی عمک فیھم رماح۔ کہ بیشک تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس بھی نیزے ہیں۔ تو تاکید کلام کے اندر ان ہے۔

البیت علی ما اشار الیه الامام المرزوقی تهکم واستهزاء کانه یرمیه بانه من الضعف والجبن بحیث لو علم ان فیهم رماحا التفت لفت الکفاح ولم تقوید علی حمل الرماح علی طریقة قوله شعر فقلت لمحرز کما التقینا تنکب لا یقطرك الزحام یرمیه بانه لم یباشر الشدائد ولم یدفع الی مضائق المجامع کانه یخاف علیه ان ید اس بالقوائم کما یخاف علی الصبیان والنساء لقلة غنائه وضعف بنائه

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ اس بیت سے بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے شقیق کی بہادری بیان کی ہے اور اسکی تعریف کی ہے۔ لیکن امام مرزوقی نے (کوئی شاعروں کا مفسر ہوگا) اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت میں شاعر نے اسکے ساتھ مذاق کی ہے۔ اور اس کو طعنہ کیا ہے۔ اور اسکی بزدلی بیان کی ہے۔ کہ اگر میں اس کو بتاؤں کہ تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس بھی نیزے ہیں۔ تو شقیق اتنا بزدل ہے کہ شقیق اٹھ نہیں سکے گا۔ اور میدان چھوڑ کر چلا جائے گا۔ اور ہاتھ میں نیزے کو نہیں اٹھا سکے گا۔ شاعر نے اسکی مثال بھی دی ہے کہ ایک اور شعر ہے اس سے بھی بظاہر تو خیر خواہی معلوم ہوتی ہے اور اچھائی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں شاعر نے اس کو طعنہ کیا ہے اور اسکی بزدلی بیان کی ہے وہ شعر یہ ہے۔ فقلت لمحرز کما التقینا: تنکب لا یقطرک الزحام۔ پس میں نے کہا واسطے محرز کے (اور محرز ایک آدمی کا نام ہے) جبکہ ہم نے جنگ کے وقت ایک دوسرے کے ساتھ ملاقات کی۔ کہ ہٹ جا تو کہ روندے تجھ کو انبوہ اور نہ پچھاڑے تجھکو انبوہ۔ تو بظاہر تو اس شعر سے معلوم ہوتا ہے خیر خواہی اور اچھائی۔ کہ ہٹ جا تا کہ تو مر نہ جائے۔ لیکن

حقیقت میں شاعر نے محرز کو طعنہ کیا ہے کہ آپ نے میدان جنگ تو دیکھے نہیں ہیں۔ اور سختیاں دیکھیں نہیں ہیں آپ تو بچوں اور عورتوں کی طرح گھر رہے ہیں۔ میدان جنگ سے کوئی نکلنے کی کر اور بھاگ جا۔

ویجعل المنکر کغیر المنکر اذا کان معه ای مع المنکر ما ان تامله ای شئ من الدلائل والشواهد ان تامل المنکر ذلك الشئ ارتدع عن انکاره ومعنے کونه معه ان یکون معلوما له مشاهدا عنده کما تقول لمنکر الاسلام الاسلام حق من غیر تاکید لان مع ذلك المنکر دلائل دالة علے حقیقة الاسلام وقیل معنی کونه معه ان یکون موجودا فی نفس الامر

ترجمہ وتشریح: اور صورت ماتن خلاف مقتضی الظاہر کی بتاتا ہے۔ کہ کبھی منکر کو بمنزل غیر منکر کے ٹھرایا جاتا ہے اور اس مخاطب منکر کے سامنے اس طرح کلام بولی جاتی ہے کہ جس طرح غیر منکر کے سامنے کلام بولی جاتی ہے یعنی کلام کے اندر تاکید نہیں لائی جاتی ہے۔ تو یہ کس وقت ہوتا ہے تو یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب منکر کو ایسیں دلیلیں معلوم ہوں کہ اگر وہ منکر ان دلائل کے اندر تامل کرے تو انکار سے ہٹ جائے گا۔ تو پھر اس منکر کو بمنزل غیر منکر کے ٹھرا کر اس کے سامنے کلام کے اندر تاکید نہیں لائی جاتی ہے گویا کہ وہ منکر غیر منکر ہے۔ اس قاعدہ کلیہ کی ایک مثال تو ماتن نے دی ہے لیکن اس ماتن کی مثال کے اندر قدرے خلل ہے۔ اور ایک مثال شارح نے دی ہے تو شارح کی مثال کے اندر کوئی خلل نہیں ہے۔ تو شارح نے اسکی یہ مثال دی ہے۔ کہ مثلاً ایک کافر منکر ہے حقیقت اسلام کا۔ اور اس کافر منکر کو حقیقت اسلام پر ایسیں دلیلیں معلوم ہوں کہ اگر وہ کافر ان دلائل کے اندر تامل کرے۔ تو انکار سے ہٹ جائے گا۔ تو پھر اس کافر منکر کے سامنے کلام بولی جاتی ہے کہ الاسلام حق۔ حالانکہ حقیقت میں تو کہنا اس طرح تھا ان الاسلام لحق۔ لیکن اس منکر کو بمنزل غیر منکر کے ٹھرا کر کلام کے اندر کوئی تاکید نہیں لائی جاتی ہے۔ یہاں پر عبارتی فائدے سمجھ لینے چاہیئے۔ ماتن نے تو کہا ہے اذا کان معه ما ان تامله الخ تو معہ کا ایک معنی شارح نے بیان کیا ہے اور ایک معنی بعض محققین نے بیان کیا ہے شارح نے بعض محققین کے معنی کو نقل کر کے رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ معہ کا معنی ہے کہ اس مخاطب منکر کو دلیلیں معلوم ہوں۔ اور اس کے سامنے وہ دلیلیں مشاھد ہوں۔ اور بعض محققین نے اس کا معنی بیان کیا ہے کہ اس شئی پر جو دلیلیں ہیں۔ وہ دلیلیں نفس الامر میں پائی جائیں۔

وفیه نظر لان مجرد وجوده لا یکفی فی الارتداع مالم یکن حاصلا عنده وقیل معنے ما ان تامله شئ من العقل وفیه نظر لان المناسب حینئذ ان یقال ما ان تامل به لانه لا یتأمل العقل بل یتأمل به نحو لا ریب فیه ظاهر هذا الکلام انه مثل لجعل منکر الحکم کغیره و ترک التاکید

ترجمہ وتشریح: سے ان بعض محققین کا رد کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ محض ان دلیلوں کا نفس الامر کے اندر پایا جانا یہ انکار سے ہٹ جانے کیلئے کافی نہیں ہے جب تک اس منکر کو وہ دلیلیں معلوم نہ ہوں۔ کیوں کہ جب اس کو وہ دلیلیں معلوم نہ ہوں تو پھر وہ انکار سے کس طرح ہٹے گا۔ لھذا امعه کا معنی ہے کہ مخاطب منکر کو وہ دلیلیں معلوم ہوں۔ اور اس کے سامنے مشاھد ہوں۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے ما ان تامله الخ۔ تو ما ان تامله کا ایک معنی شارح نے کیا ہے اور ایک معنی بعض محققین نے کیا ہے شارح ان بعض محققین کے معنی کو نقل کر کے پھر رد کریگا۔ شارح نے تو اس کا معنی کیا ہے کہ ما سے مراد دلیلیں ہیں۔ کہ اس مخاطب منکر کو ایسی دلیلیں معلوم ہوں کہ اگر وہ ان دلائل کے اندر تامل کرے تو انکار سے ہٹ جائے گا۔ اور بعض محققین نے اس کا معنی کیا ہے کہ ما سے مراد عقل ہے کہ اس منکر کے پاس ایسی عقل ہو کہ اگر وہ تامل کرے تو انکار سے ہٹ جائے گا۔

وفیه نظر لان المناسب الخ سے شارح نے ان بعض محققین کے معنی کو رد کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ اگر ما سے مراد عقل ہوتا تو پھر ان تامل به کہنا چاہیے تھا۔ کیوں کہ عقل کے ساتھ تامل کیا جاتا ہے۔ عقل کو تو تامل نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ساتھ تامل کیا جاتا ہے حالانکہ ماتن نے تو کہا ہے ما ان تامله۔ تو ما سے مراد دلائل لینا صحیح ہے کیوں کہ دلائل کے اندر تو تامل کیا جاتا ہے۔ نحو لا ریب فیه ظاھر ھذا الکلام الخ الخ۔ ماتن نے تو کہا ہے نحو لا ریب فیه۔ تو شارح کہتا ہے کہ کلام سے بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے اور متبادر یہ ہے کہ یہ لا ریب فیه ماقبل قاعدہ کلیہ (کہ کرنا منکر کو بمنزل غیر منکر کے) کی مثال ہے۔ یہاں پر ایک تحقیق سمجھ لینی چاہیے وہ یہ ہے کہ ایک ہوتی ہے مثال اور ایک ہوتی ہے نظیر ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ مثال ممثل لہ کی جزئی ہوتی ہے۔ اور فرد ہوتا ہے۔ جیسے قاعدہ کلیہ ہے کل فاعل مرفوع۔ تو پھر کہے کہ ضرب زید کے اندر زید فاعل ہے۔ تو زید کل فاعل مرفوع کی جزئی ہے۔ اور نظیر منظر لہ کی جزئی نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ نظیر منظر لہ کی کسی وجہ کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے۔ تو جب لفظ نحو، کاف یا مثل بولے جائیں تو وہ مثال ہوتی ہے قاعدہ کلیہ کی۔ تو یہاں پر ماتن نے کہا ہے۔ نحو لا ریب فیه۔ تو اس کلام

سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے اور متبادر یہ ہے کہ یہ ماقبل والے قاعدہ کلیہ کی مثال ہے نظیر نہیں ہے۔ منکرین قران کو قرآن پاک کے اندر شک تھا تو اللہ تعالی نے ان لوگوں کو بمنزل غیر منکر کے ٹھرا کرانکے سامنے کلام کے اندر کوئی تاکید نہیں لائی ہے صرف فرمایا لاریب فیہ۔ تو اس کلام کے اندر کوئی تاکید نہیں ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وبیانہ ان معنی الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لاریب فیہ کا حکم صحیح نہیں ہے تو پھر یہ مثال کس طرح بن سکتی ہے کیوں کہ لا یہ نفی جنس کی ہے اور ریب اس کا اسم ہے اور فیہ ظرف ہے اور ظرف کی دو قسمیں ہیں زمان اور مکان تو یہ ظرف مکان ہے۔ تو معنی اسکا ہوگا کہ اس قرآن کے اندر کوئی شک نہیں ہے۔ اور قرآن شک کا محل نہیں بنا ہے حالانکہ اس قرآن پاک کے اندر تو لوگوں نے شک کیا تھا اور شک کا محل بنا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالی نے آگے قرآن پاک میں فرمایا ہے۔ فان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله۔ کہ اگر تم کو اس قرآن کے اندر کوئی شک ہے تو پھر اس کی مثل لاؤ۔ تو اس کلام سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ لوگوں نے قرآن پاک کے اندر شک کیا تھا۔ تو جب لاریب فیہ کا حکم صحیح نہیں ہے۔ تو پھر یہ مثال کس طرح بن سکتی ہے۔ تو شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ لاریب فیہ کا یہ معنی نہیں ہے کہ اسکے اندر شک نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے کہ قرآن شک کی جگہ نہیں ہے۔ اور قرآن پاک کے اندر شک کرنا مناسب نہیں ہے۔ جسطرح کہ کوئی آدمی اپنے باپ کو گالیاں نکالے۔ تو کوئی کہے باپ گالیوں کا محل تو نہیں ہے حالانکہ محل تو بنا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ باپ گالیوں کی جگہ نہیں ہے اور باپ کو گالیاں نکالنی مناسب نہیں ہیں۔ تو قرآن پاک شک کی جگہ نہیں۔ اور اس کے اندر شک کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن چونکہ لوگوں نے اسکے اندر شک کیا ہے۔ تو اللہ تعالی نے ان لوگوں کو بمنزل غیر منکر کے ٹھرا کرانکے سامنے کلام کے اندر تاکید نہیں لائی ہے۔ صرف فرمایا ہے لاریب فیہ۔

والاحسن ان یقال الخ سے شارح کہتا ہے کہ بظاہر تو اس کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال ہے ماقبل قاعدہ کلیہ کیلئے۔ لیکن اچھا یہ ہے کہ نظیر بنائی جائے۔ کہ وجود شئی (وجود ریب) کو بمنزل عدم شئی (عدم ریب) کے ٹھرایا جائے۔ اور عدم شئی پر ایسی دلیلیں ہیں کہ اگر غور کرنے والا ان دلیلوں کے اندر تامل کرے تو وجود شئی (وجود ریب) سے ہٹ جائیگا۔ تو انکار اور عدم انکار کی طرح ہے وجود شئی اور عدم شئی تو یہ ماقبل قاعدہ کلیہ کی نظیر بنانی اچھی ہے اور دوسری یہ بات کہ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے وھکذا اعتبارات النفی۔ کہ اس طرح اعتبارات نفی کی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماقبل مثالیں اثبات کی تھیں اور لاریب فیہ تو اثبات نہیں ہے بلکہ نفی ہے۔ اسلئے اس کو نظیر بنانی ماقبل قاعدہ کلیہ کی اچھی ہے۔

اسناد حقیقی

لذلك و بيانه ان معنے لاريب فيه ليس القران بمظنة للريب ولا ينبغي ان يرتاب فيه و هذا الحكم مما ينكره كثير من المخاطبين لكن نزل انكار هم منزلة عدم لما معهم من الدلائل الدالة علے انه ليس مما ينبغي ان يرتاب فيه والاحسن ان يقال انه نظير لتنزيل وجود الشئ منزلة عدمه بناء على وجود ما يزيله فانه نزل ريب المرتابين منزلة عدمه تعويلا علے ما يزيله حتى نفے الريب علے سبيل الاستغراق كما نزل الانكار منزلة عدمه لذلك حتى صح ترك التاكيد و هكذا اى مثل اعتبارات الاثبات اعتبارات النفے من التجريد عن المؤكدات فى الابتدائى و تقويته بمؤكدا استحسانا فى الطلبے ووجوب التاكيد بحسب الانكار فى الانكارى تقول لخالى الذهن ما زيد قائما اوليس زيد قائما وللطالب ما زيد بقائم وللمنكر والله ما زيد بقائم وعلى هذا القياس ثم الاسناد مطلقا سواء كان انشائيا او اخباريا منه حقيقة عقلية ولم يقل اما حقيقة واما مجازلان بعض الاسناد عنده ليس بحقيقة ولا مجاز كقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے اور اسی طرح اعتبارات نفی کی ہے مطلب یہ ہے کہ جسطرح کلام اثبات کے اندر مخاطب خالی الذھن کے سامنے تاکید نہیں لائی جاتی تھی اسی طرح کلام نفی کے اندر بھی مخاطب خالی الذھن کے سامنے تاکید نہیں لائی جائے گی۔ اور جسطرح کلام اثبات کے اندر مخاطب متردد کے سامنے تاکید لانی اچھی ہوتی تھی اسیطرح کلام نفی کے اندر بھی متردد کے سامنے تاکید لانی اچھی ہوتی ہے۔ اور جسطرح کہ کلام اثبات کے اندر مخاطب منکر کے سامنے تاکید لانی واجب ہوتی تھی اسی طرح کلام نفی کے اندر بھی مخاطب منکر کے سامنے تاکید لانی واجب ہوتی ہے۔ اسکے بعد شارح نے کہا ہے وعلی هذا القياس۔ اور اوپر اسی کے قیاس ہے۔ تو علی هذا القياس کا مطلب یہ ہے کہ جسطرح کے اثبات کے اندر کبھی کلام مقتضی حال کے خلاف نکالی جاتی تھی اسی طرح کلام نفی کے اندر

بھی کبھی کلام مقتضی حال کے خلاف نکالی جاتی ہے۔ کہ کبھی کلام نفی کے اندر مخاطب خالی الذھن کو بمنزل متردد کے ٹھرایا جاتا ہے۔ اور کبھی غیر منکر کو بمنزل منکر کے ٹھرایا جاتا ہے اور کبھی منکر کو بمنزل غیر منکر کے ٹھرایا جاتا ہے۔ ثم الاسناد الخ ماتن نے تو اسناد کی تقسیم کی ہے کہ اسناد دو قسم پر ہے اسناد حقیقت عقلی اور مجاز عقلی۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح مطلقا الخ والی عبارت نکال کر جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک شئی کو پہلے ذکر کیا جائے اور اس شئی کو دوبارہ ذکر کرنا ہو تو پھر اسکی طرف ضمیر لوٹاتے ہیں۔ تو اسناد کا تو پہلے ایک دفعہ ذکر آچکا ہے یعنی اسناد خبری تو ماتن کو یہاں پر چاہئے تھا کہ اسناد کی طرف ضمیر لوٹاتا یعنی اس طرح عبارت ذکر کرتا ثم هو منه حقيقت عقلية و منه مجاز عقلی۔ تو اس نے اسناد کو اسم ظاہر کر کے کیوں ذکر کیا ہے اور ضمیر کیوں نہیں لوٹائی ہے۔ شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اسلئے اسناد کو اسم ظاہر کر کے لایا ہے اور ضمیر نہیں لوٹائی ہے کہ اگر ماتن ضمیر لوٹاتا تو پھر کوئی یہ سمجھتا کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی طرف تقسیم اسناد خبری کی ہے۔ حالانکہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی طرف تقسیم اسناد مطلق کی ہے۔ اسناد خبری کی نہیں ہے۔ تو ماتن نے اسناد کو اسم ظاہر لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی طرف تقسیم مطلق اسناد کی ہے اسناد خبری کی نہیں ہے۔ اسلئے ماتن نے اسناد کو اسم ظاہر کر کے ذکر کیا ہے ضمیر نہیں لوٹائی ہے۔ یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولم يقل الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ قانون ہے کہ مقسم کا اقسام کے اندر حصر ہوتا ہے تو پھر ماتن کو چاہئے تھا کہ یہاں پر کلمات حصر ذکر کرتا اور وہ کلمات حصر اما اور او وغیرہ ہیں۔ یعنی اس طرح عبارت ذکر کرتا ثم الاسناد اما حقيقة و اما مجاز۔ تو اسنے منہ حقیقت عقلی ومنہ مجاز عقلی کیوں کہا ہے۔ تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ کلمات حصر اس وقت بولے جاتے ہیں کہ جس وقت مقسم کے اقسام کے اندر حصر ہو۔ اور کبھی مقسم کا اقسام کے اندر حصر نہیں ہوتا ہے اور کبھی مقسم کا اقسام کے اندر حصر ہوتا ہے اور یہ وہ مقام ہے کہ مقسم کا اقسام کے اندر حصر نہیں ہے۔ تو اگر ماتن یہاں پر کلمات حصر ذکر کرتا تو پھر مطلب ہوتا کہ اسناد کا حصر ہے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کے اندر۔ حالانکہ کبھی اسناد نہ حقیقت عقلی ہوتا ہے اور نہ مجاز عقلی ہوتا ہے۔ اسلئے ماتن نے ومنه حقيقت عقلية ومنه مجاز عقلی کہا ہے کہ بعض اسناد حقیقت عقلی ہوتے ہیں اور بعض اسناد مجاز عقلی ہوتے ہیں اور ایک اسناد نہ حقیقت عقلی ہوتا ہے اور نہ مجاز عقلی ہوتا ہے۔ اور وجہ اسکی یہ ہے کہ مابعد میں ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی تعریف کی ہے کہ حقیقت عقلی وہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو ما هو له کی طرف اور مجاز عقلی کی تعریف ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو غیر ما هو له کیطرف۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسند فعل ہے یا معنی فعل ہے۔ اور کبھی مسند نہ فعل ہوتا ہے اور نہ معنی فعل ہوتا ہے

جیسے الحیوان جسم تو جسم مسند ہے اور نہ فعل ہے اور نہ معنی فعل ہے اور الانسان حیوان تو حیوان مسند ہے اور نہ فعل ہے اور نہ معنی فعل ہے۔ یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وجعل الحقيقة والمجاز صفة الاسناد دون الكلام لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد و اوردهما فى علم المعانے لا نهما من احوال اللفظ فيدخلان فى علم المعانے وهى اى الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه كالمصدر و اسمى الفاعل و المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل و الظرف الى ما اى الى شئ هو اى الفعل او معناه له اى لذلك الشئ كالفاعل فيما بنى له نحو ضرب زيد عمرا او المفعول به فيما بنى له نحو ضرب عمرو فان الضاربية لزيد والمضروبية لعمر و عند المتكلم متعلق بقوله له و بهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع فى الظاهر وهو ايضا متعلق بقوله له وبه يدخل فيه مالا يطابق الاعتقاد و المعنے اسناد الفعل او معناه الى ما يكون هوله عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر حاله و ذلك بان لا ينصب قرينة دالة علے انه غير ما هوله فى اعتقاده

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفتیں بنائی ہیں۔ کیوں کہ اس نے تقسیم کی ہے اسناد کی حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کیطرف اور علامہ سکا کی نے حقیقت اور مجاز کو کلام کی صفتیں بنائی ہے اس نے کہا ہے کہ کلام دو قسم پر ہے حقیقت اور مجاز۔ تو یہ تلخیص المفتاح تو مفتاح سے ماخوذ ہے تو ماتن نے اپنے ماخوذ عنہ کی مخالفت کیوں کی ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ حقیقت اور مجاز بالذات تو اسناد کی صفتیں ہیں۔ کلام کی صفتیں نہیں ہیں۔ لیکن حقیقت اور مجاز اسناد کے واسطے سے کلام کی صفتیں ہیں۔ تو ماتن نے بالذات کو ذکر کیا ہے اور علامہ سکا کی نے بالواسطے کو ذکر کیا ہے اور ذات واسطے سے اولی ہوتی ہے۔ تو ماتن نے اولی کام کیا ہے خلاف اولی کام تو نہیں کیا ہے۔ یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے

واوردهما الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی بحثوں کو علم معانی کے اندر کیوں ذکر کیا ہے۔ انکی بحثوں کو علم بیان کے اندر ذکر کیوں نہیں کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ

ماتن نے حقیقت اور مجاز عقلی کی بحثوں کو اسلئے علم معانی کے اندر ذکر کیا ہے کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی احوال لفظ سے ہے اور علم معانی کی تعریف بھی یہ ہے کہ اس کے اندر احوال لفظ سے بحث کی جاتی ہے تو حقیقت عقلی اور مجاز عقلی علم معانی کے اندر داخل ہونگے۔ اس لئے انکو علم معانی کے اندر ذکر کیا ہے۔ اور یہ سمجھنا کہ یہاں پر لفظ سے مراد خاص لفظ ہوگا۔ کہ وہ لفظ کہ جس کے ذریعے کلام مقتضی حال کے مطابق ہوتی ہے۔ وهي اى الحقيقة العقلية الخ ماتن نے تو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف ماهوله عند المتكلم في الظاہر۔ یہاں پر شارح نے متن کے ساتھ ساتھ شرح کی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ معنی فعل سے مراد ہے کہ جسطرح مصدر ہوتے ہیں اور اسم فاعل اور اسم مفعول اور صفت مشبہ اور اسم تفضیل اور ظرف۔ اور ما سے مراد ہے شئی۔ کہ فعل یا معنی فعل کی اسناد ہو طرف شئی کے اور هو ضمیر کا مرجع ہے فعل یا معنی فعل اور له سے مراد ہے وہ شئی۔ تو معنی ہوگا کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف شئی کے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل جس شئی کیلئے بنائے گئے ہیں۔ فعل اور معنی فعل کی اس شئی کی طرف اسناد ہو۔ تو یہ حقیقت عقلی ہوتی ہے۔ جیسے فعل مبنی للفاعل ہو یعنی معلوم ہو۔ تو یہ فعل بنایا گیا ہے فاعل کیلئے کہ اس فعل کی اسناد ہو فاعل کیطرف۔ اور فعل مبنی للمفعول ہو یعنی فعل مجہول ہو۔ تو یہ فعل بنایا گیا ہے مفعول کیلئے کہ اس فعل کی اسناد ہو مفعول کی طرف۔ تو یہ حقیقت عقلی ہوتی ہے۔ جیسے ضرب زید عمروا اور ضرب زید تو یہ اسناد حقیقت عقلی ہے کیوں کہ ضاربیۃ زید کیلئے ہے اور مضروبیۃ عمرو کیلئے ہے۔ تو جو حقیقت عقلی کی جو تعریف ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف اس شئی کے کہ وہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف شئی کے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماهوله واقع کی اندر ہوگا۔ عام ازیں ہے کہ وہ ماهوله متکلم کے اعتقاد میں ہو یا متکلم کے اعتقاد میں نہ ہو۔ تو اسکی چند صورتیں بن گئی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ وہ ماهوله واقع کے اندر بھی ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ماهوله متکلم کے اعتقاد کے اندر تو نہ ہو لیکن واقع کے اندر ہو۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے عند المتکلم کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف شئی کے وہ فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہو متکلم کے نزدیک تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماهوله متکلم کے اعتقاد میں ہو۔ تو عند المتکلم کے ساتھ پہلی دو صورتوں میں سے ایک صورت نکل جائے گی وہ ایک صورت یہ ہے جو نکل جائے گی کہ وہ ماهوله واقع کے اندر ہو اور متکلم کے اعتقاد میں نہ ہو۔ ایک اور صورت اسکے ساتھ داخل ہو جائیگی وہ صورت یہ ہے کہ وہ ماهوله واقع کے اندر نہ ہو اور متکلم کے اعتقاد میں ہو۔ تو معنی ہوگا۔ کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف شئی کے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہے اور متکلم کے اعتقاد میں ہو۔ عام ازیں کہ وہ ماهوله واقع کے اندر ہو یا واقع کے اندر نہ ہو۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے في الظاهر۔ کہ

فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف شئ کے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے اور متکلم کے نزدیک فی الظاھر۔ یعنی متکلم کے ظاہر حال سے یہ معلوم ہو کہ وہ ما ھو لہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے کیوں کہ متکلم نے فعل یا معنی فعل کا اسناد جو اس شئ کی طرف کیا ہے۔ تو فی الظاھر کے ساتھ وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جو عندالمتکلم کے ساتھ نکل گئی ہے۔ وہ یہ صورت تھی کہ واقع کے اندر ہو اور متکلم کے اعتقاد میں نہ ہو۔ کیوں کہ متکلم کے ظاہر حال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ما ھو لہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے کیوں کہ اسنے فعل کا جو اسناد کیا ہے اس شئ کی طرف۔ اور ایک اور صورت بھی اسکے ساتھ داخل ہو جائے گی وہ صورت یہ ہے کہ وہ ما ھو لہ نہ واقع کے اندر ہو اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ہو لیکن متکلم کے ظاہر حال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ما ھو لہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے۔

والمعنی اسناد الفعل الخ سے شارح یہاں سے حقیقت عقلی کی تعریف کا پورا مطلب ذکر کرتا ہے ہے کہ اسکا معنی یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو طرف شئ کے کہ وہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے متکلم کے نزدیک اور متکلم کے ظاہر حال سے یہ معلوم ہو کہ وہ ما ھو لہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے۔

۔۔۔۔۔بان الخ سے شارح یہ ذکر کرتا ہے کہ ہمیں متکلم کے ظاہر حال سے یہ کس طرح معلوم ہوگا کہ ما ھو لہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے تو شارح کہتا ہے کہ متکلم کے ظاہر حال سے اس طرح معلوم ہوگا کہ متکلم وہاں پر کوئی ایسا قرینہ قائم کرے جو قرینہ دلالت کرے غیر ما ھو لہ پر تو پھر متکلم کے ظاہر حال سے ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ ما ھو لہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے۔

ومعنى كونه له ان معناه قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله تعالى ولغيره وسواء كان صادرًا عنه باختياره كضرب اولا كمرض ومات فاقسام الحقيقة العقلية على ما يشمله التعريف اربعة الاول ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل والثانى ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربيع البقل والثالث ما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلى لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه خلق الله تعالى الافعال كلها وهذا المثال متروك فى المتن والرابع مالا يطابق الواقع ولا الاعتقاد جميعًا نحو قولك جاء زيد وانت اى والحال انك خاصةً تعلم انه لم يجئ دون المخاطب اذلو علمه المخاطب ايضا لما تعين كونه حقيقة لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجئ قرينة على انه لم يرد ظاهره فلا يكون الاسناد الى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر

ترجمه وتشریح: ماتن نے جو کہا ہے لہ تو اس لہ کا کیا مطلب ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ لہ کا معنی ہے کہ فعل کا معنی اس شئی کے ساتھ قائم ہو۔ اور فعل کا معنی اس شئی کیلئے وصف ہو۔ اور حق یہ ہے کہ اس فعل کا اسناد اس شئی کیطرف ہو کہ عام ازیں کہ وہ فعل اللہ تعالیٰ کا مخلوق ہو یا غیر اللہ کا مخلوق ہو یعنی اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہو یا خالق غیر اللہ ہو۔ اس فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہو تو اہلسنت کا مذہب آ گیا اور غیر اللہ خالق ہو تو معتزلہ کا مذہب آ گیا۔ عام ازیں کہ وہ فعل کہ اس غیر اللہ سے صادر ہو اختیار کے ساتھ یا غیر اللہ کے اختیار کے ساتھ صادر نہ ہو۔ اختیار کے ساتھ صادر ہو جیسے ضرب اور اختیار کے ساتھ صادر نہ ہو جیسے مات لہ مرض۔ پس تفریع یہ بیٹھ گئی اور نتیجہ یہ نکلا۔ حقیقت عقلی کے اقسام چار ہیں۔ ۱: کہ وہ ماھولہ واقع کے اندر بھی ہو اور متکلم کے اعتقاد کے اندر بھی ہو۔ ۲: کہ ماھولہ متکلم کے اعتقاد میں ہو اور واقع کے اندر نہ ہو۔ ۳: کہ ماھولہ واقع کے اندر ہو اور متکلم کے اعتقاد میں نہ ہو۔ ۴: کہ ماھولہ نہ واقع کے اندر ہو اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ہو۔ اپھر ماتن نے ان سب کی مثالیں دیں ہیں۔ پہلی صورت تو یہ تھی کہ ماھولہ واقع کے اندر بھی ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہو۔ اس کی مثال جیسے مومن کہے انبت اللہ البقل کہ اللہ تعالیٰ نے ساگ اگائی ہے۔ تو انبت کا ماھولہ اللہ ہے تو انبت کا ماھولہ واقع کے اندر بھی اللہ ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی اللہ ہے۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ ماھولہ واقع کے اندر نہ ہو اور متکلم کے ا

عتقاد میں ہو۔ اس کی مثال جیسے دھریہ کہے انبت الربیع البقل کہ موسم ربیع نے ساگ اگائے ہیں۔ تو انبت کا ماھولہ واقع کے اندر تو اللہ ہے ربیع تو نہیں ہے لیکن انبت کا ماھولہ متکلم کے اعتقاد میں ربیع ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک ربیع مؤثر حقیقی ہے۔ اللہ تعالی مؤثر حقیقی نہیں ہے۔ تو انبت الربیع البقل میں انبت ماھولہ واقع کے اندر تو نہیں ہے لیکن متکلم کے اعتقاد میں ہے تو انبت الربیع البقل جب دھریہ کہے تو یہ حقیقت عقلی ہوگی۔ لیکن جب مسلمان کہے تو مجاز عقلی ہوگی۔ تیسری صورت یہ تھی کہ ماھولہ واقع کے اندر ہو اور متکلم کے اعتقاد میں نہ ہو اسکی مثال جیسے معتزلی آپ کو کہے خلق اللہ الافعال کلھا کہ اللہ تعالی نے سب افعال کو پیدا کیے ہیں۔ اور وہ معتزلی اپنا حال آپ کو نہ بتائے کہ میں معتزلی ہوں بلکہ آپ سے معتزلیہ چھپائے تو پھر یہ خلق اللہ الافعال کلھا حقیقت عقلی ہوگی کیوں کہ متکلم کے ظاہر حال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماھولہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے۔ اگر چہ اس کے اعتقاد میں ماھولہ نہیں ہے اور اگر وہ آپ کو اپنا حال بتا دے کہ میں معتزلی ہوں تو یہ پھر حقیقت عقلی نہ ہوگی۔ بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔ چوتھی صورت تو یہ تھی کہ ماھولہ نہ واقع کے اندر ہو اور نہ متکلم کے اعتقاد میں ہو اسکی مثال ہے آپ کو کوئی کہے جاء زید کہ زید آیا اور متکلم کو یہ معلوم ہے کہ زید نہیں آیا ہے اور میں جھوٹ بول رہا ہوں لیکن مخاطب کو عدم مجیئہ کا علم نہ ہو تو پھر یہ حقیقت عقلی ہوگی۔ کیوں کہ متکلم کے ظاہر حال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماھولہ واقع کے اندر بھی ہے اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ہے۔ کیوں کہ اسنے جو فعل کا اسناد کیا ہے اس شئی کی طرف اور اگر مخاطب کو یہ معلوم ہو کہ زید نہیں آیا ہے تو یہ اس وقت یہ مجاز عقلی ہوگی۔ کیوں کہ وہ متکلم مخاطب کے علم کو اس عدم مجیئہ پر قرینہ بناتا ہے کہ زید نہیں آیا ہے۔ لیکن زید کا خط آیا ہے۔

اسناد مجازی

ومنه ای من الاسناد مجاز عقلی ویسمی مجازا حکمیا و مجازا فی الاثبات واسنادا مجازیا وهو اسناده ای اسناد الفعل او معناه الی ملابس له ای للفعل او معناه غیر ماهوله ای غیر الملابس الذی ذلک الفعل او معناه مبنی له یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل و غیر المفعول به فی المبنی للمفعول

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو حقیقت عقلی آگئی اب ماتن مجاز عقلی ذکر کرتا ہے تو ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو ملابس کیطرف جو ملابس فعل یا معنی فعل کیلئے ہے ایسا ملابس جو غیر ماھولہ ہے ساتھ قرینہ

کے۔شارح کہتا ہے کہ مجاز عقلی کو مجاز حکمی بھی کہتے ہیں۔اور مجاز فی الاثبات بھی کہتے ہیں۔اور مجاز اسنادی بھی کہتے ہیں۔شارح کا مقصود انکے بتانے سے یہ ہے کہ کبھی کبھی یہ اور جگہ مذکور ہوتے ہیں۔تو انسان کو پتا نہیں لگتا ہے کہ یہ کیا چیز ہے تو شارح نے بتادیا کہ مجاز عقلی، اور مجاز حکمی اور مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی سب ایک ہی چیز ہے۔تو ماتن نے تو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے۔کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو ملابس کیطرف جو ملابس فعل یا معنی فعل کیلئے ہے اور غیر ماھولہ یہ صفت ہے ملابس کی۔تو معنی ہوگا کہ ایسا ملابس جو کہ غیر ہے ماھولہ کا یعنی فعل یا معنی فعل کا جو ملابس ہے یہ ملابس غیر ہو اس ملابس کا کہ ملابس جس کیلئے وہ فعل یا معنی فعل بنائے گئے ہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ مجاز عقلی کے اندر فعل یا معنی فعل کی اسناد ہوتی ہے اسی ملابس کی طرف کہ وہ ملابس غیر ہوتا ہے اس ملابس کا کہ جس ملابس کیلئے فعل یا معنی فعل بنائے گئے ہیں۔مثلاً فعل مبنی للفاعل ہو تو یہ فعل بنایا گیا ہے فاعل کیلئے کہ اسکی اسناد ہو فاعل کی طرف لیکن فاعل کیطرف اسناد نہ ہو بلکہ مفعول وغیرہ کی طرف اسناد ہو جائے۔اور فعل مبنی للمفعول ہو تو یہ فعل بنایا گیا ہے مفعول کیلئے کہ اس فعل کا اسناد ہو مفعول کی طرف لیکن مفعول کی طرف اسناد نہ ہو بلکہ فاعل وغیرہ کی طرف اسناد ہو جائے۔تو یہ مجاز عقلی ہے۔پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

سواء کان ذلك الغیر غیرا فی الواقع او عند المتکلم فی الظاهر و بهذا سقط ما قیل انه ان اراد غیر ما هوله عند المتکلم فی الظاهر فلا حاجة الی قوله بتاول و هو ظاهر و ان اراد غیر ما هوله فی الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت الله البقل مجازا عقلیا باعتبار الاسناد الی السبب بتاول متعلق باسناده

ترجمه وتشریح: اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے حقیقت عقلی کی تعریف کے اندر عندالمتکلم فی الظاھر کی قید لگائی ہے اور ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کے اندر عندالمتکلم فی الظاھر کی قید کیوں نہیں لگائی ہے۔شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اسلئے مجاز عقلی کی تعریف کے اندر عندالمتکلم فی الظاھر کی قید نہیں لگائی ہے کہ اگر ماتن مجاز عقلی کی تعریف کے اندر عندالمتکلم فی الظاھر کی قید لگاتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف کے اندر تخصیص آجاتی۔کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو ملابس فعل کی طرف ایسا ملابس جو کہ غیر ماھولہ ہے عندالمتکلم فی الظاھر یعنی وہ غیر ماھولہ متکلم کے اعتقاد میں ہو۔حالانکہ وہ غیر ماھولہ عام ہے کہ وہ غیر ماھولہ واقع کے اندر ہو یا وہ غیر ماھولہ عندالمتکلم فی الظاھر ہو اسلئے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کے اندر عندالمتکلم فی الظاھر کی قید نہیں لگائی ہے۔

وبھذا استقط الخ سے شارح کہتا ہے کہ جب ہم نے یہ تعمیم کی کہ وہ غیر ماھولہ واقع کے اندر ہو یا عندالمتکلم فی الظاھر ہو تو اس مجاز عقلی کی تعریف پر ایک اعتراض ہوتا تھا وہ اعتراض بھی اٹھ گیا اس تعمیم کے ساتھ۔ اعتراض یہ ہوتا تھا کہ مجاز عقلی کی تعریف ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو ملابس فعل کی طرف ایسا ملابس جو کہ غیر ماھولہ ہے سوال ہوگا کہ اس غیر ماھولہ سے کیا مراد لیتے ہو۔ اگر غیر ماھولہ سے مراد لیتے ہو کہ وہ غیر ماھولہ عندالمتکلم فی الظاھر ہو یا یہ مراد لیتے ہو کہ وہ غیر ماھولہ واقع کے اندر ہے۔ اگر غیر ماھولہ سے مراد غیر ماھولہ عندالمتکلم فی الظاھر لو تو پھر بتاول کی قید لغو ہو جائے گی۔ کیوں کہ وہ غیر ماھولہ عندالمتکلم فی الظاھر تب ہی ہو سکتی ہے کہ جب متکلم اس غیر ماھولہ پر کوئی قرینہ قائم کرے۔ اور اگر غیر ماھولہ سے مراد لو غیر ماھولہ واقع کے اندر ہو تو پھر تو بتاول کی قید کیطرف احتیاجی ہے لیکن پھر اس وقت مجاز عقلی کی تعریف جامع نہ رہے گی۔ کیونکہ ایک جگہ مجاز عقلی ہے لیکن مجاز عقلی کی تعریف اس پر سچی نہیں آتی ہے۔ جیسے دھریہ کہے انبت اللہ البقل تو یہ مجاز عقلی ہے کیوں کہ اسناد سبب کی طرف ہے کیوں کہ انکے نزدیک اللہ تعالی سبب ہے انبات کیلئے مؤثر حقیقی نہیں ہے۔ مؤثر حقیقی ربیع ہے۔ تو یہ مجاز عقلی ہے لیکن مجاز عقلی کی تعریف اس پر سچی نہیں آتی ہے۔ کیوں کہ غیر ماھولہ واقع کے اندر نہیں ہے بلکہ ماھولہ واقع کے اندر ہے۔ شارح کہتا ہے کہ جب ہم نے غیر ماھولہ کے اندر یہ تعمیم کی کہ وہ غیر ماھولہ عندالمتکلم فی الظاھر ہو یا واقع کے اندر ہو تو جب وہ غیر ماھولہ عندالمتکلم فی الظاھر ہو تو پھر تو بتاول کی قید لگانے کی حاجت نہیں ہے لیکن جب وہ غیر ماھولہ واقع کے اندر ہو تو پھر بتاول کی قید کی طرف احتیاجی ہوگی تا کہ وہ قرینہ یہ بتادے کہ وہ غیر ماھولہ واقع کے اندر ہے تو تو بتاول کی قید جمیع افراد کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ بعض افراد کے اعتبار سے ہے تو پھر انبت اللہ البقل پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آئے گی۔ کہ انکا مذہب قرینہ ہے کہ انبت اللہ البقل میں غیر ماھولہ (اللہ) واقع کے اندر ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے بتاول تو شارح کہتا ہے کہ بتاول متعلق ہے اسناد کے۔ کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو ملابس فعل کی طرف ایسا ملابس جو کہ غیر ماھولہ ہے اور اسناد جو ہے تو ساتھ تاول کے۔

ومعنى التاول انك تطلب ما يؤل اليه من الحقيقة او الموضع الذى يول اليه من العقل وحاصله ان تنصب قرينة صارفة عن ان يكون الاسناد الى ما هوله وله اى للفعل وهذا اشارة الى تفصيل و تحقيق للتعريفين ملابسات شتى اى مختلفة جمع شتيت كمريض ومرضى يلابس الفاعل والمفعول به المصدر والزمان والمكان والسبب ولم يتعرض للمفعول معه والحال ونحوهما لان الفعل لا يسند اليها فاسناده

ترجمہ وتشریح: سے شارح تاول کا لغوی معنی بتاتا ہے۔ اور اس سے پہلے تمہید ہے وہ یہ ہے کہ جو بھی مجاز عقلی ہوتا ہے اس مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی ضرور ہوتی ہے تو کبھی مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور کبھی مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر نہیں پائی جاتی ہے بلکہ حقیقت عقلی اپنی طرف سے بنانی پڑتی ہے۔ اسکی مثال کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر پائی جائے جیسے انبت الربیع البقل تو یہ مجاز عقلی ہے تو اس کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر پائی گئی ہے۔ اور اسکی مثال کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر نہ پائی جائے بلکہ اپنی طرف سے بنانی پڑے جیسے اقدمنی بلدک حق لی علیک کہ لے آیا مجھے تیرے شہر میں میرا حق جو تیرے اوپر ہے۔ تو حق اقدمنی کا فاعل ہے کیوں کہ حق کوئی سواری تو نہیں ہے کہ اس کو سوار کر کے شہر لے آیا ہے۔ تو یہ مجاز عقلی ہے۔ تو اس مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر نہیں پائی گئی ہے۔ بلکہ اپنی طرف سے بنانی پڑتی ہے وہ یہ ہے جیسے کہتے ہیں قدمت بلدک بحق لی علیک۔ کہ آیا میں تیرے شہر کو واسطے حق کے جو میرا تجھ پر ہے۔ تو اس اقدمنی کے اندر حقیقت عقلی واقع کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔ تو تاول کا لغوی معنی ہے کہ طلب کرے تو اس چیز کو کہ جس چیز کی طرف مجاز عقلی لوٹتی ہے اور وہ چیز حقیقت عقلی ہے۔ تو اسکی صورت یہ ہے کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر پائی جائے یا طلب کرے تو اس موضع کو کہ جس موضع کی طرف مجاز عقلی لوٹتی ہے عقل کے اعتبار سے۔ یہ تو اسکی صورت ہے کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی واقع کے اندر نہیں پائی جاتی ہے لیکن اپنی طرف سے بنانی پڑتی ہے۔ وحاصلہ ان ینصب الخ سے شارح بتاول کا مطلب ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہاں پر متکلم کوئی قرینہ قائم کرے جو پھیرنے والا ہو ما ھولہ سے غیر ما ھولہ کی طرف۔

ولہ ای للفعل الخ ماتن نے تو کہا ہے ولہ ملابسات شتی۔ کہ فعل کیلئے ملابسات مختلف ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہاں سے ماتن نے کیا شروع کیا ہے تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے یہاں سے اشارہ کیا ہے مجاز عقلی اور حقیقت عقلی کی تعریفوں کی تفصیل اور تحقیق کی طرف۔ اور شارح نے کہا ہے شتی کا معنی ہے مختلف اور شتی جمع ہے شتیت کی جس طرح مریض کی جمع ہے مرضی۔ اسکے ماتن نے کہا ہے

یلابس الفاعل الخ تو یہ جملہ مستانفہ ہے یہاں سے ماتن فعل کے ملابسات ذکر کرتا ہے ہے ماتن نے کہا ہے کہ فعل ملابس ہوتا ہے فاعل کو اور مفعول بہ کو اور مصدر کو اور ظرف کو اور مکان کو اور سبب کو۔ یعنی فاعل بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے اور مفعول بہ بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے اور مصدر بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے اور ظرف بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے اور مکان بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے اور سبب بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولم یتعرض الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مفعول معہ اور حال اور تمیز اور مستثنی بھی تو فعل کے ملابس

ہوتے ہیں۔تو پھر ماتن نے انکو کیوں نہیں ذکر کیا ہے۔تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اسلئے انکو نہیں ذکر کیا ہے کہ مفعول معہ اور حال اور تمیز اور مستثنی کی طرف فعل کا اسناد نہیں ہوتا ہے۔پھر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مفعول معہ اور حال کی طرف فعل کا اسناد نہیں ہوتا ہے۔حالانکہ انکی طرف فعل کا اسناد کیا جاتا ہے۔ جیسے جاء البرد والجبات کہا جاسکتا ہے اسیطرح جاء الجبات بھی کہا جاسکتا ہے۔اور حال کی طرف بھی فعل کا اسناد کیا جاتا ہے جیسے جاء نی زید راکبا کہا جاسکتا ہے اسیطرح جاء الراکب بھی کہا جاسکتا ہے۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے کہ ان امور کی طرف فعل کا اسناد کیا جاتا ہے اس سے مراد ہے کہ ان امور کا معنی بھی اسناد کے وقت باقی رہے اور مفعول معہ اور حال کا معنی اصل اسناد کے وقت تو باقی نہیں رہتا ہے۔

الی الفاعل او المفعول به اذکان مبنیا له ای للفاعل او المفعول به یعنے ان اسناده الی الفاعل اذا کان مبنیاله او الی المفعول به اذا کان مبنیا له حقیقة کما مر من الامثلة واسناده الی غیر هما ای غیر الفاعل والمفعول به یعنے غیر الفاعل فی المبنے للفاعل وغیر المفعول به فی المبنے للمفعول الملابسه یعنے لاجل ان ذلك الغیر یشابه ما هوله فی ملابسة الفعل مجاز کقولهم عیشة راضیة فیما بنی للفاعل واسندا الی المفعول به اذا لعیش مرضیة وسیل مفعم فی عکسه اعنے فیما بنے للمفعول واسند الی الفاعل لان السیل هو الذی یفعم ای یملأ من افعمت الاناء اذا ملائه وشعر شاعر فی المصدر والاولی التمثیل بنحو جد جده لان الشعر ههنا بمعنے المفعول ونهاره صائم فی الزمان ونهر جار فی المکان لان الشخص صائم فی النهار والماء جار فی النهر وبنے الامیر المدینة فی السبب

ترجمہ وتشریح: سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ جب فعل مبنی للفاعل ہو۔اور اس فعل کا اسناد ہو فاعل کی طرف یا فعل مبنی للمفعول ہو۔اور اس فعل کا اسناد ہو مفعول کی طرف تو یہ حقیقت عقلی ہوتی ہے اور اسکی مثالیں گزر چکی ہیں۔اور فعل مبنی للفاعل ہو اور اس فعل کا اسناد فاعل کی طرف نہ ہو بلکہ مفعول یا ظرف وغیرہ کیطرف ہو یا فعل مبنی للمفعول ہو اور اس فعل کا اسناد مفعول کی طرف نہ ہو بلکہ مفعول کے غیر کی طرف ہو یعنی فاعل یا ظرف وغیرہ کی طرف ہو تو یہ مجاز عقلی

ہے۔ درمیان میں شارح نے غیر ماحولہ اور ماحولہ کے درمیان وجہ تشبیہ بتا دی ہے کہ وجہ شبہ ملابسۃ فعل ہے کہ جسطرح ماحولہ فعل کا ملابس ہوتا ہے اسی طرح غیر ماحولہ بھی فعل کا ملابس ہوتا ہے۔

کقولھم عیشۃ راضیۃ الخ سے ماتن نے اسکی مثال دی ہے کہ معنی فعل مبنی للفاعل ہے لیکن اس معنی فعل کا اسناد فاعل کی طرف نہیں ہے بلکہ مفعول کی طرف ہے۔ جیسے عیشۃ راضیۃ تو اس کا معنی ہے گزران خوش۔ تو گزران تو خوش نہیں ہوتا ہے بلکہ صاحب گزران خوش ہوتا ہے۔ تو راضیۃ کی نسبت کرنی تو تھی صاحب گزران کی طرف لیکن کی ہے گزران کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے کیوں کہ گزران مرضیۃ ہوتا ہے راضیۃ نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال کہ معنی فعل مبنی للمفعول ہے لیکن اس معنی فعل کا اسناد مفعول کی طرف نہیں ہے۔ بلکہ فاعل کی طرف ہے جیسے سیل مفعم کہ سیلاب بھرا ہوا ہے۔ تو سیلاب بھرا ہوا نہیں ہوتا ہے بلکہ ہڑ تو وادی کو بھرانے والا ہوتا ہے۔ تو معنی فعل مبنی للمفعول ہے لیکن اس کی نسبت مفعول کی طرف نہیں ہے بلکہ فاعل کی طرف ہے تو یہ مجاز عقلی ہے۔ شارح نے مفعم کا معنی بتایا ہے کہ اس کا معنی ہوتا ہے بھرنا کہ جس طرح کہتے ہیں افعمت الاناء کہ میں نے برتن کو بھر دیا۔ کہ جس وقت آپ برتن کو بھر دیں۔ اس کی مثال کہ معنی فعل مبنی للفاعل ہے لیکن اس معنی فعل کا اسناد فاعل کی طرف نہ ہو بلکہ مصدر کی طرف ہو جیسے شعر شاعر۔ کہ شعر جو کہ شاعر ہے تو شعر تو شاعر نہیں ہوتا ہے بلکہ صاحب شعر شاعر ہوتا ہے۔ تو شاعر مبنی للفاعل ہے لیکن اس کا اسناد فاعل کی طرف نہیں ہے بلکہ مصدر کی طرف ہے۔ تو یہ بھی مجاز عقلی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو اور اس کا اسناد فاعل کی طرف نہ ہو بلکہ مصدر کی طرف ہو تو اس کی مثال یہ دینا اولی ہے۔ جد جدہ۔ کہ کوشش کی اسکی کوشش نے تو کوشش تو کوئی کوشش نہیں کرتا ہے بلکہ بندہ کوشش کرتا ہے تو جد کی نسبت کرنی تو تھی بندے کی طرف لیکن کر دی گئی ہے مصدر کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے۔ اور شعر شاعر مثال دینا اولی نہیں ہے۔ کیوں کہ شعر بھی مفعول ہوتا ہے یعنی مشعور کے معنی میں ہوتا ہے جیسے کوئی کہے کہ شعر پڑھ تو اس کا یہ مطلب تو نہیں ہوتا ہے کہ مصدر پڑھ۔ بلکہ مطلب ہوتا ہے کہ مشعور اور منظوم پڑھ۔ اس کی مثال کہ معنی فعل مبنی للفاعل ہے لیکن اس معنی فعل کا اسناد فاعل کی طرف نہیں ہے بلکہ ظرف کی طرف ہے۔ جیسے نھارہ صائم۔ کہ اس کا دن روزے دار ہے۔ تو دن تو کوئی روزے دار نہیں ہوتا ہے بلکہ دن کے اندر بندہ روزے دار ہوتا ہے۔ تو صائم کی نسبت کرنی تو تھی بندے کی طرف لیکن کر دی ظرف یعنی دن کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے۔ اس کی مثال کہ معنی فعل مبنی للفاعل ہے لیکن اس کا اسناد فاعل کی طرف نہیں ہے بلکہ مکان کی طرف ہے جیسے نھر جار کہ نہر جاری ہے۔ تو نہر تو کوئی جاری نہیں ہوتی ہے بلکہ نہر کے اندر پانی جاری ہوتا ہے۔ تو جاری کی نسبت کرنی تو تھی پانی کی طرف لیکن کر دی ہے نہر یعنی مکان کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے۔ اس کی مثال کہ فعل مبنی للفاعل ہے لیکن اسکی نسبت فاعل کی

طرف نہیں ہے بلکہ سبب کی طرف ہے جیسے بنی الامیر المدینۃ۔ کہ امیر نے شہر کو بنایا ہے حالانکہ امیر نے تو شہر کو نہیں بنایا ہے بلکہ مستریوں نے بنایا ہے تو بنی کی نسبت تو کرنی تھی مستریوں کی طرف لیکن کر دی ہے امیر کی طرف کیوں کہ امیر شہر کے بنانے کیلئے سبب ہے تو یہ مجاز عقلی ہے۔

و ینبغی ان یعلم ان المجاز العقلی یجری فی النسبۃ الغیر الاسنادیۃ ایضا من الاضافیۃ والایقاعیۃ نحو اعجبنی انبات الربیع وجری الانھار وقال اللہ تعالے وان خفتم شقاق بینھما ومکر اللیل والنھار و نحو نومت اللیل اجریت النھر قال اللہ تعالی ولا تطیعوا امر المسرفین والتعریف المذکور انما ھو للاسنادی اللھم الا ان یراد بالاسناد مطلق النسبۃ وھھنا مباحث نفیسۃ وشحنا بھا الشرح

ترجمہ وتشریح: سے شارح ایک اعتراض کرتا ہے اور اللھم الا الخ سے ایک کمزور سا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ جسطرح مجاز عقلی اسناد کے اندر ہوتی ہے اسی طرح غیر اسناد کے اندر بھی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی اضافیۃ کے اندر بھی ہوتی ہے اور ایقاعیۃ کے اندر بھی ہوتی ہے۔ نسبت ایقاعیۃ یہ ہوتی ہے کہ فعل کا فاعل مذکور ہو تو اس وقت جو فعل کی نسبت ہوتی ہے مفعول کی طرف تو یہ نسبت ایقاعیۃ ہوتی ہے۔ اب انکی مثالیں۔ جیسے اعجبنی انبات الربیع۔ تو انبات کی اضافت ہے ربیع کی طرف تو یہاں پر مجاز عقلی نسبت اضافیۃ کے اندر ہے اور اسی طرح جری الانھار۔ کہ نہروں کا جاری ہونا۔ تو جری کی اضافت ہے انھار کی طرف۔ تو یہاں پر بھی مجاز عقلی اضافت کے اندر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے وان خفتم شقاق بینھما۔ کہ اگر خوف کرو تم زوجین کے درمیان اختلاف کا۔ تو اصل میں عبارت اس طرح ہے وان خفتم شقاق الزوجین فی الحالۃ الواقعۃ بینھما۔ تو شقاق کی اضافت کرنی تو تھی زوجین کی طرف لیکن کر دی ہے مصدر کی طرف۔ تو یہ مجاز عقلی اضافت کے اندر ہے۔ مکر اللیل والنھار۔ کہ رات اور دن کا مکر۔ تو رات اور دن کا تو کوئی مکر نہیں ہوتا ہے بلکہ رات اور دن کے اندر بندہ کا مکر ہوتا ہے۔ تو مکر کی اضافت کرنی تو تھی بندے کی طرف لیکن کی ہے لیل اور نھار کی طرف۔ تو یہاں پر بھی مجاز عقلی اضافت کے اندر ہے۔ اسکی مثال کہ مجاز عقلی ایقاعیہ کے اندر ہو۔ جیسے نومت اللیل۔ کہ میں نے رات کو سلایا کو۔ تو رات کو تو نہیں سلایا جاتا ہے بلکہ رات کے اندر بندے کو سلایا جاتا ہے۔ تو یہاں پر مجاز عقلی ایقاعیہ کے اندر ہے اسی طرح اجریت النھر۔ کہ میں نے نہر کو جاری کیا ہے۔ تو نہر کو تو جاری نہیں کیا جاتا ہے بلکہ نہر کے اندر پانی کو جاری کیا جاتا ہے تو جریت کا مفعول پانی ہے لیکن نہر کو ایک نسبت ہے تو یہاں پر مجاز عقلی نسبت ایقاعیہ کے اندر ہے۔ اسکی

طرح اللہ تعالی کا قول ہے ولا تطیعوا امر المسر فین کہ نہ اطاعت کرو مسرفین سے امر کی۔ اصل میں ہے ولا تطیعوا المسر فین فی امرھم۔ کہ نہ اطاعت کرو مسرفین کی امر میں۔ تو لا تطیعوا کا مفعول بہ تو مسرفین ہے لیکن بنایا ہے امر کو تو یہ مجاز عقلی ایقاعیہ کے اندر ہے۔ مجاز عقلی کی تعریف سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی اور حقیقت عقلی نسبت اسنادیہ کے اندر ہوتے ہے غیر اسنادیہ کے اندر نہیں ہوتے ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اسناد سے مراد ہے مطلق نسبت عام ازیں کہ نسبت اسنادیہ ہو یا اضافیہ ہو یا ایقاعیہ ہو۔ اور شارح کہتا ہے کہ یہاں پر بحثیں نفیس ہیں جن کے ساتھ ہم نے مطول کو مزین کیا ہے۔ یعنی انکو مطول کے اندر ذکر کیا ہے۔

وقولنا فی التعریف بتاول یخرج نحو ما مر من قول الجاهل انبت الربیع البقل رائیا الانبات من الربیع فان هذا الإسناد وان کان الی غیر ما هوله فی الواقع لکن لا تاول فیه لانه مراده و معتقده و کذا شفی الطبیب المریض و نحو ذلك مما یطابق الاعتقاد دون الواقع فقوله بتاول یخرج ذلك کما یخرج الاقوال الکاذبة

ترجمہ وتشریح: ماتن نے ماقبل میں تو مجاز عقلی کی تعریف کی تھی۔ کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو غیر ما ھولہ کی طرف ساتھ قرینہ کے۔ ماتن بتاول کی قید کا فائدہ ذکر کرتا ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں بتاول کی قید کیوں لگائی ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ بتاول کی قید اس لئے لگائی ہے تا کہ اس قید کے ساتھ دھریہ کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی سے نکل جائے اور حقیقت عقلی کے اندر داخل ہو جائے۔ کیوں کہ فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف جو غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہے لیکن متکلم نے اس غیر ما ھولہ پر جو واقع کے اندر ہے اس پر کوئی قرینہ قائم نہیں کیا ہے۔ کیوں کہ دھریہ کے اعتقاد میں ربیع ما ھولہ ہے واقع کے اندر۔ اور اسی طرح شفی الطبیب المریض بھی بتاول کی قید کے ساتھ مجاز عقلی سے نکل جائے گا اور حقیقت عقلی کے اندر داخل ہو جائے گا۔ کیوں کہ فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف اور وہ غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہے۔ لیکن متکلم نے غیر ما ھولہ پر جو واقع کے اندر ہے اس پر کوئی قرینہ نہیں قائم کیا ہے۔ کیوں کہ ان کے اعتقاد میں طبیب تو ما ھولہ ہے واقع کے اندر تو لھذا شفی الطبیب حقیقت عقلی ہو گا مجاز عقلی نہ ہو گا۔

فقولہ بتاول یخرج الخ سے شارح نے اور مزید بات بتائی ہے۔ کہ جس طرح اقوال کاذبہ بتاول کی قید کے ساتھ مجاز عقلی سے نکل جاتے ہیں اسی طرح دھریہ کا انبت الربیع بھی مجاز عقلی سے بتاول کی قید کے ساتھ نکل جاتا ہے۔ اقوال کاذبہ یہ ہیں کہ مثلا متکلم مخاطب کو کہے جاء زید اور متکلم کو یہ معلوم ہو کہ میں جھوٹ بول رہا ہوں کہ زید نہیں آیا ہے تو فعل کا

اسناد ہے غیر ماحولہ کی طرف اور وہ غیر ماحولہ واقع کے اندر ہے لیکن اس غیر ماحولہ پر جو واقع کے اندر ہے اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے لھذا اجاء زید حقیقت عقلی ہوگا مجاز عقلی نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اقوال صادقہ بھی بتاول کی قید کے ساتھ مجاز عقلی سے نکل جائیں گے اور حقیقت عقلی کے اندر داخل ہوجائیں گے۔ جیسے معتزلی آپ سے اپنا معتزلی ہونا چھپائے اور آپ کو کہے خلق اللہ الافعال کلھا۔ کہ اللہ تعالی نے سب افعال کو پیدا کیا ہے۔ تو یہاں پر فعل کا اسناد ماحولہ کی طرف ہے لیکن اس کے اعتقاد میں تو اللہ تعالی غیر ماحولہ ہے تو اسکے اعتقاد میں جو غیر ماحولہ ہے اس غیر ماحولہ پر اسنے کوئی قرینہ قائم نہیں کیا ہے۔ لھذا اخلق اللہ تعالی الافعال کلھا حقیقت عقلی ہوگی مجاز عقلی نہ ہوگی۔ شارح نے تو کہا ہے کہ بتاول کی قید کے ساتھ دھریہ کا قول انبت الربیع البقل نکل جاتا ہے کہ جس طرح کہ اقوال کاذبہ بتاول کی قید کے ساتھ نکل جاتے ہیں۔ یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ دھریہ کے قول انبت الربیع البقل اقوال کاذبہ سے نہیں ہیں۔ حالانکہ انبت الربیع البقل بھی قول جھوٹا ہے۔ اس کا جواب کہ اقوال کاذبہ سے مراد ہے کہ متکلم کے اعتقاد میں بھی وہ قول جھوٹا ہو۔ کہ جو فعل کا اسناد غیر ماحولہ کی طرف ہے اور دھریہ کا قول انبت الربیع البقل تو یہاں پر متکلم کے اعتقاد میں یہ قول جھوٹا نہیں ہے۔ کیوں کہ انکا تو مذہب ہے کہ فعل کا اسناد ماحولہ کی طرف ہے اور یہ قول سچا ہے ان کے اعتقاد میں۔ یہاں پر دو وجھوں کے ساتھ اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وھذ التعریف الخ سے جواب دے رہا ہے۔ پہلی وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے بتاول کی قید کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ ماتن حضرات متون کے اندر قیودات کے فوائد ذکر نہیں کیے جاتے۔ بلکہ شارحین حضرات قیودات کے فوائد ذکر کرتے ہیں تو پھر ماتن نے بتاول کی قید کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے۔ دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ چلو ماتن نے بتاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا تو پھر اس نے ایک جزء کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے۔ پورا فائدہ ذکر کرتا کہ اقوال کاذبہ بھی بتاول کی قید کے ساتھ نکل جاتے ہیں۔ جسطرح کے دھریہ کا قول نکل جاتا ہے۔ تو پھر اس نے پورا فائدہ کیوں نہیں ذکر کیا ہے۔ فائدے کا ایک جزء کیوں ذکر کیا ہے۔

ومعنی تعریف السکا کی الخ سے شارح پہلی وجہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے متون کے اندر قیود کے فوائد ذکر نہیں کیے جاتے ہیں۔ لیکن ماتن نے اس لئے بتاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے کہ یہاں پر ماتن نے علامہ سکا کی نے جو تعریف کی ہے اسکا رد کیا ہے۔ کیوں کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ بتاول کی قید کے ساتھ صرف اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں اور دھریہ کا قول نہیں نکلتا ہے۔ ماتن نے اس کا رد کیا ہے۔ کہ بتاول کی قید کے ساتھ دھریہ کے قول انبت الربیع البقل بھی نکل جاتا ہے۔

واقتصر علی بیان الخ سے شارح نے دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض کا جواب دیا ہے۔ کہ ماتن نے اتنی عبارت بولنی تھی کہ جتنی عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی کا رد ہو جاتا تو اتنی عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی کا رد ہو جاتا ہے۔ تو پھر اقوال کاذبہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیوں کہ ماتن اور علامہ سکا کی اقوال کاذبہ کے اندر موافق ہیں۔ کہ علامہ سکا کی بھی کہتا ہے کہ بتاول کی قید کے ساتھ اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں اور ماتن بھی کہتا ہے کہ اس قید کے ساتھ اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں۔ تو پھر اقوال کاذبہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

ولھذا ای ولان مثل الخ تو یہاں پر دو صورتیں بنتی ہیں۔ اور ماتن نے ان دو صورتوں کی مثالیں دی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ فعل کا اسناد ہو غیر ما ھولہ کی طرف اور وہ غیر ما ھولہ واقع میں ہو۔ لیکن اس غیر ما ھولہ پر جو واقع کے اندر ہے کوئی قرینہ نہ ہو۔ تو یہ حقیقت عقلی ہوگی مجاز عقلی نہ ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فعل کا اسناد ہو غیر ما ھولہ کی طرف اور وہ غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہو۔ اور اس غیر ما ھولہ پر جو واقع کے اندر ہے کوئی قرینہ ہو۔ تو یہ مجاز عقلی ہوگی۔ ماتن نے پہلی صورت کی مثال دی ہے کہ فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف اور غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہے لیکن اس غیر ما ھولہ پر کوئی قرینہ نہیں ہے تو یہ حقیقت عقلی ہوگی۔ مجاز عقلی نہ ہوگی۔ جیسے شعر ہے: اشاب الصغیر وافنی الکبیر: کر الغداۃ ومر العشی۔ تو اس کا معنی ہے کہ بوڑھا کیا چھوٹے کو اور فناء کیا بڑے کو صبح کے بار آنے اور راتوں کے گزرنے۔ تو یہاں پر اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مر العشی کی طرف تو یہ فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف کیوں کہ چھوٹے کو بوڑھا کرنا اور بڑے کو فناء کرنا تو اللہ تعالی کا کام ہے صبح کا بار بار آنا اور راتوں کا گزرنا انکا کام تو نہیں ہے۔ تو فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف اور غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہے لیکن غیر ما ھولہ پر کوئی قرینہ نہیں پایا گیا ہے۔ لھذا اشاب اور افنی کا اسناد جو ہے کر الغداۃ اور مر العشی کی طرف۔ یہ حقیقت عقلی ہوگی مجاز عقلی نہ ہوگی۔ ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف اور غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہے تو اس غیر ما ھولہ پر قرینہ پایا گیا ہے تو یہ مجاز عقلی ہوگی۔ جیسے ابو النجم کا شعر ہے: میز عنہ قنزعا عن قنزع: جذب اللیالی ابطئ او اسرعی۔ کہ جدا کیا اس سے ایک گچھا کو دوسرے گچھا سے راتوں کے گزرنے نے آہستہ چل یا جلدی چل۔ تو میز کا جو اسناد ہے جذب اللیالی کی طرف تو یہ فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف۔ کیوں کہ ایک گچھا کو دوسری گچھا سے جدا کرنا اللہ تعالی کا کام ہے راتوں کے گزرنے کا کام تو نہیں ہیں۔ تو فعل کا اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف اور غیر ما ھولہ واقع کے اندر ہے لیکن اس غیر ما ھولہ پر قرینہ ہے اور قرینہ ابو النجم کا قول ہے جو ابو النجم کے اس قول کے بعد میں ہے وہ قرینہ شعر ہے: افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی۔ تو اسکا معنی ہے کہ فنا کیا ہے اس کو اللہ تعالی کے امر نے جو واسطے شمس کے ہے کہ طلوع ہو۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو النجم کا عقیدہ

ہے کہ سب فعلوں کا خالق اللہ تعالی ہے۔ تو لھذا امیز کا جو اسناد ہے غیر ما ھولہ کی طرف ہے تو یہ مجاز عقلی ہوگی۔ حقیقت عقلی نہ ہوگی۔ کیوں کہ غیر ما ھولہ پر قرینہ پایا گیا ہے۔ یہاں پر عبارت کا مطلب سمجھ لینا چاہیے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ نہیں محمول کیا جائے گا کہ اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مر العشی کی طرف مجاز پر جب تک نہ جانا جائے۔ یعنی یقین نہ ہو۔ یا نہ ظن کیا جائے کہ اس قول کا قائل اس اسناد کے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے جس طرح کہ دلیل پکڑی گئی ہے اس پر میز کا اسناد ہے جذب اللیالی کی طرف کہ اس قول کا قائل ظاہر اسناد کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔

و هذا تعريض بالسكاكي حيث جعل التاول لا خراج الاقوال الكاذبة فقط وللتنبيه على هذا تعرض المصنف في المتن لبيان فائدة هذا القيد مع انه ليس ذلك من دأبه في هذا الكتاب واقتصر على بيان اخراجه بنحو قول الجاهل مع انه يخرج الاقوال الكاذبة ايضا ولهذا اي ولان مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لاشتراط التاول فيه لم يحمل نحو قوله شعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي على المجاز اي على ان اسناد اشاب وافنى الى كر الغداة ومر العشي مجاز مادام لم يعلم او لم يظن ان قائله اي قائل هذا القول لم يعتقد ظاهره اي ظاهر الاسناد لانتفاء التاول حينئذ لاحتمال ان يكون هو معتقدا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل انبت الربيع البقل كما استدل يعني مالم يعلم ولم يستدل بشئ على انه لم يرد ظاهره مثل الاستدلال على ان اسناد ميز الى جذب الليالي في قول ابي النجم شعر ميز عنه اي عن الراس قنزعا عن قنزع

ترجمہ وتشریح: پہلی وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے بتاول کی قید کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ ماتن حضرات متون کے اندر قیودات کے فوائد ذکر نہیں کیے جاتے۔ بلکہ شارحین حضرات قیودات کے فوائد ذکر کرتے ہیں تو پھر ماتن نے بتاول کی قید کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے۔ دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ چلو ماتن نے بتاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا تو پھر اس نے ایک جزء کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے۔ پورا فائدہ ذکر کرتا کہ اقوال کاذبہ بھی بتاول کی قید کے ساتھ نکل جاتے ہیں۔ جسطرح کے دھریہ کا قول نکل جاتا ہے۔ تو پھر اس نے پورا فائدہ کیوں نہیں ذکر کیا ہے۔

فائدے کا ایک جزء کیوں ذکر کیا ہے۔
ومعنیٰ تعریف السکا کی الخ سے شارح پہلی وجہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے متون کے اندر قیود کے فوائد ذکر نہیں کیے جاتے ہیں۔لیکن ماتن نے اس لئے بتاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے کہ یہاں پر ماتن نے علامہ سکا کی نے جو تعریف کی ہے اسکا رد کیا ہے۔ کیوں کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ بتاول کی قید کے ساتھ صرف اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں اور دہریہ کا قول نہیں نکلتا ہے۔ ماتن نے اس کا رد کیا ہے۔ کہ بتاول کی قید کے ساتھ دہریہ کے قول انبت الربیع البقل بھی نکل جاتا ہے۔
واقتصر علی بیان الخ سے شارح نے دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض کا جواب دیا ہے۔ کہ ماتن نے اتنی عبارت بولنی تھی کہ جتنی عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی کا رد ہو جاتا تو اتنی عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی کا رد ہو جاتا ہے۔ تو پھر اقوال کاذبہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ کیوں کہ ماتن اور علامہ سکا کی اقوال کاذبہ کے اندر موافق ہیں۔ کہ علامہ سکا کی بھی کہتا ہے کہ بتاول کی قید کے ساتھ اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں اور ماتن بھی کہتا ہے کہ اس قید کے ساتھ اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں۔تو پھر اقوال کاذبہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔
ولھذا ای ولان مثل الخ تو یہاں پر دو صورتیں بنتی ہیں۔اور ماتن نے ان دو صورتوں کی مثالیں دی ہیں۔ایک صورت تو یہ ہے کہ فعل کا اسناد ہو غیر ماھولہ کی طرف اور وہ غیر ماھولہ واقع میں ہو۔لیکن اس غیر ماھولہ پر جو واقع کے اندر ہے کوئی قرینہ نہ ہو۔تو یہ حقیقت عقلی ہوگی مجاز عقلی نہ ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فعل کا اسناد ہو غیر ماھولہ کی طرف اور وہ غیر ماھولہ واقع کے اندر ہو۔ اور اس غیر ماھولہ پر جو واقع کے اندر ہے کوئی قرینہ ہو۔تو یہ مجاز عقلی ہوگی۔ ماتن نے پہلی صورت کی مثال دی ہے کہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف اور غیر ماھولہ واقع کے اندر ہے لیکن اس غیر ماھولہ پر کوئی قرینہ نہیں ہے تو یہ حقیقت عقلی ہوگی۔مجاز عقلی نہ ہوگی۔ جیسے شعر ہے: اشاب الصغیر وافنی الکبیر: کر الغداۃ ومر العشی۔تو اس کا معنی ہے کہ بوڑھا کیا چھوٹے کو اور فناء کیا بڑے کو صبح کے بار آنے اور راتوں کے گزرنے۔تو یہاں پر اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مر العشی کی طرف تو یہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف کیوں کہ چھوٹے کو بوڑھا کرنا اور بڑے کو فناء کرنا تو اللہ تعالی کا کام ہے صبح کا بار بار آنا اور راتوں کا گزرنا انکا کام تو نہیں ہے۔تو فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف اور غیر ماھولہ واقع کے اندر ہے لیکن غیر ماھولہ پر کوئی قرینہ نہیں پایا گیا ہے۔لھذا اشاب اور افنی کا اسناد جو ہے کر الغداۃ اور مر العشی کی طرف۔ یہ حقیقت عقلی ہوگی مجاز عقلی نہ ہوگی۔ ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف اور غیر ماھولہ واقع کے اندر ہے تو اس غیر ماھولہ پر قرینہ پایا گیا ہے تو یہ مجاز عقلی ہوگی۔ جیسے ابو

ابوالنجم کا شعر ہے: میزعنہ قنزعا عن قنزع: جذب اللیالی ابطئی اواسرعی۔ کہ جدا کیا اس سے ایک گچھا کو دوسرے گچھا سے راتوں کے گزرنے نے آہستہ چل یا جلدی چل۔ تو میز کا جو اسناد ہے جذب اللیالی کی طرف تو یہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف۔ کیوں کہ ایک گچھا کو دوسری گچھا سے جدا کرنا اللہ تعالی کا کام ہے راتوں کے گزرنے کا کام تو نہیں ہیں۔ تو فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف اور غیر ماھولہ واقع کے اندر ہے لیکن اس غیر ماھولہ پر قرینہ ہے اور قرینہ ابو النجم کا قول ہے جو ابوالنجم کے اس قول کے بعد میں ہے وہ قرینہ شعر ہے: افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی۔ تو اس کا معنی ہے کہ فناء کیا ہے اس کو اللہ تعالی کے امر نے جو واسطے شمس کے ہے کہ طلوع ہو۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم کا عقیدہ ہے کہ سب فعلوں کا خالق اللہ تعالی ہے۔ تو لھذا میز کا جو اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف ہے تو یہ مجاز عقلی ہوگی۔ حقیقت عقلی نہ ہوگی۔ کیوں کہ غیر ماھولہ پر قرینہ پایا گیا ہے۔ یہاں پر عبارت کا مطلب سمجھ لینا چاہیے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ نہیں محمول کیا جائے گا کہ اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مرالعشی کی طرف مجاز پر جب تک نہ جانا جائے۔ یعنی یقین نہ ہو۔ یا نہ ظن کیا جائے کہ اس قول کا قائل اس اسناد کے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے جس طرح کہ دلیل پکڑی گئی ہے اس پر میز کا اسناد ہے جذب اللیالی کی طرف کہ اس قول کا قائل ظاہر اسناد کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔

هو الشعر المجتمع في نواحي الراس جذب الليالي اي مضيها واختلافها ابطئ او اسرع حال من الليالي على تقدير المقول اي مقولا فيها ويجوزان يكون الامر بمعنى الخبر مجاز خبران اي استدل على ان اسناد ميزالى جذب الليالي مجاز بقوله متعلق باستدل اي بقول ابي النجم عقيبه اي عقيب قوله ميز عنه قنزعا عن قنزع افناه اي ابا النجم او شعر راسه قيل الله اي امره وارادته للشمس اطلعي فانه يدل على انه فعل الله تعالى وانه المبدئ والمعيد و المنشئ والمفني فيكون الاسناد الى جذب الليالي بتاول على انه زمان اوسبب

ترجمہ وتشریح: سے شارح نے قنزع کا معنی کیا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ بال جو جمع ہونے والے ہیں سر کے ایک طرف میں اس سے مقصود ہے کہ ابوالنجم کی عمر بڑی ہوگئی تھی اور بوڑھا تھا۔ کیوں کہ جس وقت آدمی بوڑھا ہو جائے تو پھر اس کے بال گر جاتے ہیں۔ اور ایک گچھا دوسرے گچھا سے جدا ہو جاتا ہے اور درمیان میں چڑا نظر آتا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے ابطئی او اسرعی۔ تو شارح نے اس کی ترکیب بتادی کہ ابطئی اور اسرعی حال ہے لیالی سے۔

اور ابطئی اور اسرعی تو امر ہے اور امر تو انشاء ہوتا ہے اور انشاء تو حال نہیں ہوسکتا ہے تو پھر اس وقت تاویل کریں گے ساتھ مقول فیھا کے کہ جدا کیا سر سے ایک گچھا کو دوسرے گچھا سے راتوں کے گزرنے نے درانحالیکہ کہا گیا ہے راتوں سے کہ آہستہ چل یا جلدی چل۔ یا امر بمعنی خبر کے ہے تو معنی ہوگا گزرنا راتوں کا اور تم آہستہ چلتے رہو یا تیز چلتے رہو۔ میرا کام تم نے کردیا ہے یعنی مجھے بوڑھا کردیا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے مجاز تو شارح نے بتادیا ہے کہ یہ مجاز خبر ہے ان کی۔

ای استدل الخ سے شارح پورا معنی ذکر کرتا ہے کہ جس طرح دلیل پکڑی گئی ہے اوپر اس کے کہ میز کا اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے بقولہ تو شارح نے اس کی ترکیب بتادی کہ بقول متعلق ہے استدل کے۔ کہ دلیل جو پکڑی گئی ہے تو ساتھ قول ابوالنجم کے جو بعد میں ہے ابوالنجم کے قول میز عنہ قنزعا عن قنزع کے۔ اور وہ قول ابوالنجم کا یہ ہے افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی۔ تو شارح نے افناہ کے اندر ضمیر ہے اس کا مرجع بتادیا ہے کہ اس کا مرجع ہے ابوالنجم یا اس کے سر کے بال۔ اور قیل سے مراد امر یا ارادہ کہ فناء کیا ہے ابوالنجم یا اس کے سر کے بال کو اللہ تعالی کے امر نے جو واسطے اس کے شمس ہے کہ طلوع ہو تو۔ تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک گچھا کو دوسری اللہ تعالی کا فعل ہے کہ اللہ مبدی ہے اور معید ہے اور منشی ہے اور مفنی ہے پس اسناد میز کا جذب اللیالی کی طرف قرینہ کے ساتھ ہے کہ فعل کا اسناد ہے ظرف کی طرف یا سبب کی طرف۔ اور فعل کا اسناد ظرف یا سبب کی طرف ہو تو وہ مجاز عقلی ہوتا ہے تو میز کا جو اسناد ہے جذب اللیالی کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے۔

واقسامه ای اقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقة الطرفین و مجازیتهما اربعة لان طرفیه وهما المسند الیه والمسند اما حقیقتان لغویتان نحو انبت الربیع البقل او مجازان لغویان نحو احی الارض شباب الزمان فان المراد باحیاء الارض تهیج القوی النامیة فیها واحداث نضارتها بانواع النباتات والاحیاء فی الحقیقة عطاء الحیوة وهی صفة تقتضی الحس والحرکة وکذا المراد بشباب الزمان ازدیاد قوتها النامیة وهو فی الحقیقة عبارة عن کون الحیوان فی زمان یکون حرارته الغریزیة مشبوبة ای قویة مشتعلة او مختلفتان بان یکون احد الطرفین حقیقة والاخر مجاز انحو انبت البقل شباب الزمان فیما المسند حقیقة

والمسند الیه مجاز او احی الارض الربیع فی عکسه

ترجمه وتشریح: پہلے تو ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی ذکر کئے اور حقیقت اور مجاز عقلی آپس میں مقابل ہیں ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتے ہیں۔ اور ایک ہے حقیقت لغوی اور ایک ہے مجاز لغوی۔ حقیقت لغوی یہ ہے کہ لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں ہو اور مجاز لغوی یہ ہوتا ہے کہ لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں نہ ہو۔ تو یہ حقیقت لغوی اور مجاز لغوی آپس میں مقابل ہیں جمع نہیں ہوسکتے۔ لیکن حقیقت لغوی اور مجاز لغوی حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں۔ تو یہاں پر ماتن نے مجاز عقلی کے طرفین کی حقیقت اور مجازیۃ کے اعتبار سے تقسیم کی ہے کہ مجاز عقلی کے طرفین کی حقیقت اور مجازیۃ کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ اور ماتن نے حقیقت عقلی کے طرفین کی حقیقت اور مجازیۃ کے اعتبار سے تقسیم نہیں کی ہے۔ کیوں کہ مجاز عقلی کے طرفین کی جو چار قسمیں ہیں حقیقت اور مجازیۃ کے اعتبار سے۔ تو یہی چار قسمیں حقیقت عقلی کی طرفین کی ہے حقیقت اور مجازیۃ کے اعتبار سے۔ تو مجاز عقلی کے طرفین یا تو دونوں حقیقت لغوی ہونگے۔ یا مجاز لغوی ہونگے یا مجاز عقلی کے طرفین ایک حقیقت لغوی ہوگا اور دوسرا مجاز لغوی ہوگا۔ یا ایک مجاز لغوی ہوگا اور دوسرا حقیقت لغوی ہوگا۔ یہاں سے ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ مجاز عقلی کہ دونوں طرفین حقیقت لغوی ہیں۔ جیسے انبت الربیع البقل۔ تو انبت کا اپنے معنی موضوع لہ یعنی اگانے والے میں استعمال ہوا ہے اور ربیع اپنے معنی موضوع لہ یعنی موسم بہار میں استعمال ہوا ہے تو اس میں مجاز عقلی کے دونوں طرفین حقیقت لغوی ہیں۔ اس کی مثال کہ مجاز عقلی کے دونوں طرفین مجاز لغوی ہوں۔ جیسے احیی الارض شباب الزمان۔ کہ زمین کو زمان کی جوانی نے زندہ کیا۔ تو زمین زندہ نہیں کی جاتی ہے اور زمانہ جوان نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ اس مجاز عقلی کے دونوں طرفین مجاز لغوی ہیں۔ کیوں کہ احیاء الارض کا مجازی معنی ہے کہ زمین کے اندر قوی نامیہ برانگیختہ کرنا اور زمین کی تازگی کو پیدا کرنا قسم قسم نباتات کے ساتھ اور احیاء الارض حقیقی معنی ہے عطاء کرنا زندگی کو اور یہ چاہتا ہے حس اور حرکت کو اور زمین کے اندر نہ ہوتا ہے اور نہ حرکت۔ اور حرکت سے مراد ہے حرکت ارادی۔ اور شباب الزمان کا مجازی معنی ہے کہ زمین کے قوی نامیہ کا بڑھ جانا۔ اور شباب زمان کا حقیقی معنی ہے کہ حیوان کا ایسے زمانے کے اندر پایا جانا کہ جس زمان کے اندر حیوان کی حرارت غریزیہ جوان ہو۔ اور حرارت غریزیہ کی پوری بحث میبذی وغیرہ میں ہے اسکی مثال ماتن نے دی ہے کہ مجاز عقلی کے دو طرفین میں سے ایک حقیقیۃ لغوی ہو اور دوسرا مجاز لغوی ہو۔ جیسے انبت البقل شباب الزمان۔ تو مجاز عقلی کا مسند حقیقت لغوی ہے یعنی انبت اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اور مجاز عقلی کا مسند الیہ مجاز لغوی ہے یعنی شباب الزمان کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں نہیں ہوا ہے۔ رہی اسکی مثال کہ مجاز عقلی کا مسند مجاز لغوی ہو اور

مسند الیہ حقیقت لغوی ہو۔ جیسے احی الارض الربیع۔ تو مجاز عقلی کا مسند مجاز لغوی ہے یعنی احی ہے اور مجاز عقلی کا مسند الیہ حقیقت لغوی ہے یعنی ربیع ہے۔

ووجه الانحصار فی الاربعة علی ماذهب الیه المص ظاهر لانه اشترط فی المسند ان یکون فعلا او ما فی معناه فیکون مفرد اوکل مفرد مستعمل اما حقیقة او مجاز وهو ای المجاز العقلی فی القران کثیر ای کثیر فی نفسه لا بالاضافة الی مقابله حتی یکون الحقیقة العقلیة قلیلة وتقدیم فی القران علی کثیر لمجرد الاهتمام

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو مجاز عقلی کی طرفین کی چار قسموں کے اندر حصر کی ہے حقیقت اور مجازیۃ کے اعتبار سے تو وجہ انحصار ظاہر ہے اور اس چیز کے جسکی طرف ماتن گیا ہے۔ کیوں کہ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کے اندر مسند کیلئے شرط لگائی ہے کہ مسند فعل ہوگا یا معنی فعل۔ اور فعل اور معنی فعل مفرد ہوتا ہے اور مسند الیہ تو پہلے سے مفرد ہوتا ہے۔ اور مجاز عقلی کے دونوں طرفین مفرد ہونگے۔ تو مفرد کا حصر ہے حقیقت اور مجاز کے اندر کہ مفرد یا تو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے یا غیر معنی موضوع لہ میں تو مطلب یہ نکلا کہ مجاز عقلی کے دونوں طرفین یا تو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہونگے یا دونوں طرفین اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال نہ ہونگے۔ یا مجاز عقلی کی ایک طرف اپنے معنی موضوع میں استعمال ہوگا اور دوسرا طرف اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال نہ ہوگا۔ یا مجاز عقلی کا ایک طرف اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال نہ ہوگا اور دوسرا طرف اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا۔

دعوای المجاز العقلی الخ ماتن نے پہلے مجاز عقلی کی تعریف کی تو یہاں پر وہم پیدا ہوسکتا تھا ماتن نے ھوفی القرآن الخ سے اس وہم کو دور کیا ہے۔ وہم یہ پیدا ہوسکتا تھا کہ مجاز عقلی محاورات عرب کے اندر پائی جاتی ہے اور قرآن پاک کے اندر مجاز عقلی نہیں ہے۔ تو ماتن نے اس وہم کو دور کیا ہے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر بھی بہت ہے۔ اور اسکے بعد ماتن نے مثالیں دی ہیں کہ مجاز عقلی قرآن پاک کے اندر ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ای کثیر فی نفسہ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں ہے تو اس کا مطلب ہے کہ قرآن پاک میں حقیقت عقلی تھوڑی تعداد میں ہے اور مجاز عقلی کثیر تعداد میں ہے۔ حالانکہ قرآن پاک کے اندر حقیقت عقلی بھی کثیر ہے۔ تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ کثرت کی دو قسمیں ہیں۔ کثرت فی نفسہ اور کثرت بالاضافہ۔ اور کثرت فی نفسہ یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز اپنے طور پر اور فی نفسہ زیادہ پائی جاتی ہے۔ اور کثرت

بالاضافہ یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ زیادہ نہ پائی جائے بلکہ اپنے مقابل کے اعتبار سے زیادہ پائی جائے۔اور یہاں پر کثرت سے مراد ہے کثرت فی نفسہ کہ قرآن پاک میں مجاز عقلی فی نفسہ زیادہ ہے۔حقیقت عقلی کے اعتبار سے زیادہ نہیں ہے۔تو مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلی بھی قرآن پاک کے اندر زیادہ ہے۔اور مجاز عقلی بھی قرآن پاک میں زیادہ ہے۔

وتقدیم فی القرآن الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا ہے وھو فی القرآن کثیر۔تو ھو مبتدا ہے اور کثیر خبر ہے اور فی القرآن متعلق ہے کثیر کے۔تو کثیر عامل ہے اور فی القرآن معمول ہے اور معمول کا مرتبہ عامل کے بعد ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر۔کہ جس چیز کا حق موخر ہو اور اس کو مقدم کیا جائے تو وہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔تو اس کا معنی ہوگا کہ مجاز عقلی قرآن ہی کے اندر بہت پائی جاتی ہے اور محاورات عرب کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔حالانکہ مجاز عقلی محاورات عرب کے اندر بھی پائی جاتی ہے۔اور احادیث مبارکہ کے اندر بھی کثرت سے موجود ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے فی القرآن کو جو خبر پر مقدم کیا ہے تو محض اہتمام شان کیلئے مقدم کیا ہے۔چونکہ قرآن پاک مھتم بالشان کتاب ہے تو اہتمام شان کیلئے مقدم کیا ہے حصر کیلئے مقدم نہیں کیا ہے۔کیوں کہ تقدیم ہمیشہ حصر کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ کبھی اور چیز کا فائدہ بھی دیتی ہے۔اسکے بعد ماتن نے مثالیں دی ہیں۔واذا اعلیت علیھم آیاتہ زادتھم ایمانا اور یذبح ابناءھم۔ اور ینزع عنھما لباسھما۔اور یوما یجعل الولدان شیبا اور واخرجت الارض اثقالھا۔تو یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب پہلے کوئی قاعدہ ذکر کیا جائے اور اس کے بعد اس قاعدہ کلیہ کی مثالیں دینا ہوں تو پھر وہاں پر نحو، مثل یا کاف کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔تو یہاں پر ماتن نے پہلے ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک کے اندر کثرت سے موجود ہے۔اور

واذا تلیت علیھم ایاتہ ای ایات اللہ تعالی زادتھم ایمانا اسند الزیادۃ وھے فعل اللہ تعالے الی الایات لکونھا سببا لھا یذبح ابناءھم نسب التذبیح الذی ھو فعل الجیش الی فرعون لانہ سبب امر ینزع عنھما لباسھما نسب نزع اللباس عن ادم و حواء علی نبینا و علیھما السلام و ھو فعل اللہ تعالے الی ابلیس لان سببہ الاکل من الشجرۃ و سبب الاکل و سوستہ و مقاسمتہ ایاھما بانہ لھما من النا صحین یوما نصب

علی انہ مفعول بہ لتتقون ای کیف تتقون یوم القیامۃ ان بقیتم علی الکفر یوما یجعل الولدان شیبا نسب الفعل الی الزمان وھو فعل اللہ تعالے حقیقۃ وھذا کنایۃ عن شدتہ و کثرۃ الھموم والاحزان فیہ لان الشیب مما یتسارع عند تفاقم الشدائد والمحن او عن طولہ لان الاطفال یبلغون فیہ اوان الشیخوخۃ واخرجت الارض اثقالھا ای ما فیھا من الدفائن والخزائن نسب الاخراج الی مکانہ وھو فعل اللہ تعالی حقیقۃ وغیر مختص بالخبر عطف علی قولہ وھو کثیر

ترجمہ وتشریح: واذا تلیت علیھم الخ سے مثالیں دیتا ہے تو پھر ماتن کو چاہیے تھا کہ یہاں پر نحو یا مثل کے الفاظ ذکر کرتا اس طرح کہتا نحو اذا تلیت علیھم الخ یا مثل اذا تلیت الخ تو اس نے نحو اور مثل وغیرہ کے الفاظ کو کیوں ذکر نہیں کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے یہاں پر ایک تو قاعدہ کلیہ کی مثالیں دینی ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ ماتن کا مقصود ہے رد کرنا ان محققین کا جو کہتے ہیں کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود نہیں ہے ہے ساتھ اقتباس کے۔ اقتباس یہ ہوتا ہے کہ غیر کے کلام کو اپنے کلام میں لانا اور ظاہر یہ کرنا کہ میری کلام ہے۔ تو اگر ماتن یہاں پر نحو یا مثل وغیرہ کے الفاظ ذکر کرتا تو پھر اس کے ساتھ مثال تو آجاتی لیکن ان محققین کا رد نہ ہوتا جو کہتے ہیں کہ مجاز عقلی قرآن پاک کے اندر موجود نہیں ہے اسلئے ماتن نے نحو مثل کے الفاظ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اسکے بعد ماتن مثالیں بھی دیگا اور ضمنا رد بھی کریگا۔ تو ماتن نے کہا ہے واذا تلیت علیھم ایاتہ الخ اور جب پڑھی جائے ان پر اللہ تعالی کی آیات تو زیادہ کر دیگی اللہ تعالی کی آیاتیں ان کو از روے ایمان کے۔ تو زیادہ کرنا ایمان کا یہ تو اللہ تعالی کا کام ہے۔ کہ اللہ تعالی ایمان کو زیادہ کرتا ہے آیاتوں کا کام تو زیادہ کرنا ایمان کا نہیں ہے۔ تو یہاں پر زادت کا اسناد جو آیاتوں کی طرف ہے تو یہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف کیوں کہ زیادتی ایمان کیلئے آیاتیں تو سبب ہیں۔ تو فعل کا اسناد ہے سبب کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے اور ان محققین کا رد اس طرح ہوگا کہ جب مجاز عقلی کی آیاتیں ان پر پڑھی گئی۔ کہ مجاز عقلی کی آیاتیں انکے ایمان کو زیادہ کردیگی تو پہلے وہ یہ نہیں مانتے تھے کہ مجاز عقلی قرآن پاک کے اندر موجود ہے۔ اب مان لیں گے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے۔ دوسری مثال جیسے یذبح ابناءھم۔ کہ ذبح کرتے ہیں فرعون ان کے بیٹوں کو۔ تو فرعون تو ان کے بیٹوں کو نہیں ذبح کرتا تھا۔ بلکہ فرعون کا لشکر ان کے بیٹوں کو ذبح کرتا تھا۔ یہ تو نہیں ہے کہ فرعون خود انکے گھروں میں جا کر انکے بیٹوں کو ذبح کرتا تھا۔ تو یذبح کا جو اسناد ہے فرعون کی طرف یہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف کیوں کہ فرعون

سبب تھالھذا یہ مجاز عقلی ہے۔ اوران لوگوں کارداس طرح ہوگا کہ جب ان پر مجاز عقلی کی آیات پڑھی جائیں۔ کہ مجاز عقلی کے آیات ان کے بیٹوں کو ذبح کردیگی۔ تو اب وہ شرمندہ ہوجائیں گے کہ پہلے وہ یہ نہیں مانتے تھے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے اب وہ مانیں گے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے۔ تیسری مثال جیسے ینزع عنھما لباسھما کہ اتار دیا شیطان نے ان دونوں سے جنتی لباس کو۔ تو جنتی لباس کا اتارنا تو اللہ تعالیٰ کا کام ہے اور جنتی لباس کا اتارنا شیطان کا کام تو نہیں ہے۔ تو یہاں پر نزع کا اسناد جو شیطان کی طرف ہے تو یہ فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف اور سبب کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہوگا۔ اور شیطان ہے بھی سبب بعید کیوں کہ نزع کا سبب تھا گندم کا دانہ کا کھانا اور گندم کے دانہ کے کھانے کا سبب تھا شیطان کے وسوسے اور شیطان جو قسمیں کھاتا تھا کہ میں تمھاری خیر خواہی کررہا ہوں اور اچھی بات بتارہا ہوں۔ کہ اگر تم اسی گندم کے دانے کو کھالوگے تو پھر ہمیشہ کیلئے جنت میں رہوگے۔ تو یہاں پر فعل کا اسناد ہے غیر ماھولہ کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہوگا۔ اوران بعض محققین کارداس طرح ہوگا کہ جب انپر مجاز عقلی کی آیات پڑھیں گئی کہ مجاز عقلی کی آیات کپڑوں کو اتاردیگی۔ تو پہلے وہ یہ نہیں مانتے تھے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے اب وہ مانیں گے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے۔ چوتھی مثال جیسے فکیف تتقون ان کفرتم یوما یجعل الولدان شیبا۔ پس کس طرح بچو گے تم اگر تم کفر کروگے اس دن سے کہ جو دن کردیتا ہے بچوں کو بوڑھا۔ تو بچوں کو بوڑھا کردینا تو اللہ کا کام ہے۔ بچوں کو بوڑھا کردینا دن کا کام نہیں ہے تو یجعل کا اسناد جو دن کی طرف ہے یہ فعل کا اسناد ہے زمان کی طرف اور یہ مجاز عقلی ہوگا۔ اوران کارداس طرح ہوگا کہ جب ان پر مجاز عقلی کی آیات پڑھیں گئی کہ مجاز عقلی کی آیات بچوں کو بوڑھا کردے گی۔ تو پہلے وہ یہ نہیں مانتے تھے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے اب وہ مان لیں گے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے۔ اور درمیان میں شارح نے بچوں کے بوڑھوں کردینے کا مطلب بتایا ہے۔ یا تو بچوں کو بوڑھا کردینا یہ کنایہ ہے اس دن کی شدت سے کہ وہ دن بڑا سخت ہوگا اور زیادہ غموں اور سختیوں سے کہ اس دن زیادہ غمی ہوگی اور زیادہ تلخیاں ہونگی اور بڑھاپے کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ جب انسان پر زیادہ غم آجائیں اور سختیاں آجائیں تو پھر وہ جلدی بوڑھا ہوجاتا ہے۔ یا بچوں کو بوڑھا کردینا یہ کنایہ ہے اس دن کی لمبائی سے کہ وہ دن بہت لمبا اور بڑا ہوگا۔ قرآن پاک میں آتا ہے کہ وہ دن پچاس ہزار سال کا ہوگا۔ تو اس وقت میں بچے بوڑھاپے کو پہنچ جائیں گے۔ پانچویں مثال جیسے واخرجت الارض اثقالھا۔ اور نکال دے گی زمین اپنے بوجھوں کو۔ یعنی زمین کے اندر جو دفائن اور خزائن ہیں قیامت کے دن زمیں ان کو نکال دیگی۔ تو بوجھوں کا نکالنا یہ تو اللہ تعالیٰ کا کام ہے زمین کا کام تو نہیں ہے تو اخراج کا اسناد جو زمیں کی طرف ہے تو یہ فعل کا اسناد ہے مکان کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہوگا اوران بعض محققین کارداس طرح ہوگا کہ

جب ان پر مجاز عقلی کی آیات پڑھیں جائیں گی تو مجاز عقلی کی آیات زمین سے بوجھوں کو نکال دیگی یعنی قیامت برپا ہوجائے گی تو پہلے وہ یہ نہیں مانتے تھے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے اب وہ مان لیں گے کہ مجاز عقلی قرآن کے اندر موجود ہے۔

وغیر مختص بالخبر عطف الخ ماتن نے تو کہا ہے وغیر مختص بالخبر۔ تو پہلے شارح نے غیر مختص کی ترکیب بتادی کہ غیر مختص کا عطف ہے وھو کثیر پر اور صحیح یہ ہے کہ اس کا عطف ہے کثیر پر کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ مجاز عقلی انشاء کے اندر بھی موجود ہے۔ یہاں پر اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وانما قال ذلك لان تسميته بالمجاز فى الاثبات و ايراده فى احوال الاسناد الخبرى يوهم اختصاصه بالخبر بل يجرى فى الانشاء نحو يا ھا مان ابن لى صرحا فان البناء فعل العملة وھا مان سبب امر و كذا قولك فلينبت الربيع ما شاء وليصم نهارك وليجد جدك وما اشبه ذلك مما اسند فيه الامر او النهى الى ما ليس المطلوب منه صدور الفعل او الترك عنه و كذا قولك ليت النهر جار و قوله تعالے اصلوتك تامرك ولا بدله

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بات تو پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ مجاز عقلی خبر کے اندر بھی موجود ہے اور انشاء کے اندر بھی موجود ہے۔ کیوں کہ ماتن نے کہا ہے کہ مطلق اسناد دو قسم پر ہے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی۔ تو متن سے یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ مجاز عقلی خبر کے اندر بھی پائی جاتی ہے اور انشاء کے اندر بھی موجود ہے تو پھر ماتن کو اس بات کے بتانے کی کیا ضرورت پڑی تھی۔ شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن کو اس بات کے بتانے کی ضرورت اس لئے پڑی تھی کہ وہ مجاز عقلی کا نام مجاز فی الاثبات بھی رکھتے ہیں اور مجاز فی الاثبات کا مطلب ہے کہ مجاز اثبات کے اندر ہو اور عام طور پر اثبات اور نفی خبروں کے اندر استعمال کے جاتے ہیں۔ انشاء کے اندر نہیں استعمال کے جاتے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ ماتن نے مجاز عقلی کو احوال اسناد خبری کے اندر ذکر کیا ہے۔ تو ان دونوں صورتوں میں کوئی وہم کرتا تھا کہ مجاز عقلی خبر کے اندر موجود ہے انشاء کے اندر موجود نہیں ہے۔ تو ماتن نے یہاں پر اس وہم کو دور کردیا۔ کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ مجاز عقلی خبر کے اندر بھی موجود ہے اور انشاء کے اندر بھی موجود ہے۔ اسکے بعد ماتن اس کی مثالیں دیتا ہے کہ مجاز عقلی انشاء کے اندر پائی گئی ہے۔ جیسے یاھامان ابن لی صرحا۔ یہ تو فرعونوں کا قول ہے کہ فرعون نے اپنے وزیر ھامان کو کہا کہ تو میرے لئے ایک محل بنا۔ تو محل بنانا مستریوں کا کام

ہے۔محل بنانا ھامان کا کام تو نہیں ہے۔تو ابن کا اسناد جو ھامان کی طرف ہے یہ فعل کا اسناد ہے سبب کی طرف کیوں کہ ھامان سبب تھا تو ابن امر ہے از بنی یبنی اور اسکا اسناد ہے سبب کی طرف تو مجاز عقلی انشاء کے اندر بھی موجود ہے۔اور شارح نے اس کی مثال دی ہے جیسے فلینبت الربیع ماشائ۔پس چاہیے کہ اگائے موسم ربیع جو چاہے۔تو اصل میں یہ ہے کہ فلینبت اللہ الربیع ماشاء۔پس چاہے کہ اگائے اللہ تعالی موسم ربیع میں جو چاہے۔تو فلینبت الربیع ماشاء میں انبات کا جو اسناد ہے ربیع کی طرف یہ فعل کا اسناد ہے سبب کی طرف۔تو فلینبت امر ہے تو یہ مجاز عقلی انشاء کے اندر موجود ہے اس طرح تو کہے ولیصم نھارک۔اور چاہیے کہ روزہ رکھے دن تیرا۔تو دن تو روزہ نہیں رکھتا ہے بلکہ دن کے اندر بندہ روزہ رکھتا ہے۔تو والیصم امر ہے اور اس کا اسناد ہے زمان (نھار) کی طرف۔تو یہ مجاز عقلی انشاء کے اندر موجود ہے اسی طرح ولیجد جدک۔اور چاہیے کہ کوشش کرے تیرا کوشش کرنا تو یہ اصل میں ہے والیجد جدا کہ چاہیے کہ کوشش کرے تو کوشش کرنا۔تو والیجد جدک میں ولیجد امر ہے اور اس کا اسناد ہے مصدر کی طرف تو یہ مجاز عقلی انشاء کے اندر موجود ہے۔اسکے بعد شارح نے کہا ہے امر اور نہی کا اسناد ہوا اس چیز کی طرف کہ جس چیز سے صدور فعل اور ترک فعل کی امید نہ ہو سکے یعنی امر کے اندر اسناد ہوا اس چیز کی طرف کہ جس چیز سے صدور فعل کی امید نہ ہو سکے اور نہی کے اندر اسناد ہوا اس چیز کی طرف کہ جس چیز سے ترک فعل کی امید نہ ہو سکے تو یہ مجاز عقلی ہے انشاء کے اندر۔تو یہ مثالیں دی ہیں تو یہ انشاء وضعی کی ہیں۔اور اسکے بعد شارح انشاء منقولی کی مثال دیتا ہے۔اور انشاء منقولی یہ ہوتا ہے کہ اصل میں ہو خبر اور خبر پر ایسے الفاظ آجائیں کہ اس خبر کو انشاء بنا دے۔جیسے کہتے ہیں کہ جب خبر پر لیت یا لعل آجائے تو انشاء بن جاتی ہے۔تو شارح نے انشاء منقولی کی مثال دی ہے جیسے لیت النھر جار۔کہ کاش کہ نہر جاری ہوتا۔تو نہر تو جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ نہر کے اندر پانی جاری ہوتا ہے تو اس کی اصل ہے لیت المآء جار فی النھر۔تو لیت النھر جار میں جس فعل کا اسناد ہے مکان کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہوگا انشاء کے اندر اور اس کی مثال ہے جیسے اللہ تعالی کا قول ہے اصلوتک تامرک کہ کیا تیری نماز تجھے حکم دیتی ہے یعنی کافروں نے حضرت نوح علیہ السلام کو کہا کہ کیا تیری نماز تجھے حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے باپ دادوں کے خداوں کو چھوڑ دیں۔تو یہاں پر فعل کا اسناد ہے سبب کی طرف اسلئے یہ مجاز عقلی ہے انشاء کے اندر کیوں کہ اصلوتک تامرک انشاء ہے کیوں کہ یہ استفہام ہے اور استفہام انشاء ہوتا ہے۔

ای للمجاز العقلے من قرینة صارفة عن ارادة کاھرہ لان المتبادر الی الفھم عند انتفاء القرینة ھو الحقیقة لفظیة کما مر فی قول ابی النجم من قوله افناہ قیل اللہ او معنویة کاستحالة قیام المسند بالمذکور ای بالمسند الیه المذکور مع المسند عقلا ای من جھة العقل

ترجمہ وتشریح: سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مجاز عقلی کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ ضروری ہے مجاز عقلی کیلئے قرینہ سے ایسا قرینہ جو پھیرنے والا ہو۔ ارادۃ ظاھرہ سے یعنی وہ قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ متکلم ظاہر اسناد کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے کیوں کہ اگر قرینہ نہ پایا جائے تو متبادر الی الفھم حقیقت ہوتا ہے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے الاصل فی الاشیاء حقیقت۔ کہ چیزوں کے اندر اصل حقیقت ہے۔ تو حقیقت عقلی کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں ہے اور مجاز عقلی کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ قرینہ دو قسم پر ہے۔ قرینہ لفظیہ اور قرینہ معنویہ۔ اور قرینہ لفظیہ کی مثال پہلے گزر چکی ہے کہ ابو النجم کا قول افناہ قیل اللہ للشمس اطلعی قرینہ ہے اس پر کہ میز کا اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے تو یہ قرینہ لفظیہ ہے۔ اور قرینہ معنوی دو قسم پر ہے استحالہ اور صدور الکلام عن الموحد۔ قرینہ معنویہ استحالہ یہ ہوتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو۔ اور قرینہ معنوی صدور عن الموحد یہ ہوتا ہے کہ وہ کلام موحد سے صادر ہو۔ اور استحالہ کی پھر دو صورتیں ہیں۔ کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلا محال ہو یعنی عقل یہ کہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے یا مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عادۃ محال ہو یعنی عقل کہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ جائز ہے لیکن مسند کا قیام مسناد الیہ کے ساتھ عادۃ محال ہو۔ تو قرینہ معنوی کی تین صورتیں بن گئی ہیں۔ کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عقلا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عادۃ۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ وہ کلام موحد سے صادر ہو۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

یعنے یکون بحیث لا یدعی احد من المحققین والمبطلین انه یجوز قیام به لان العقل اذا خلے و نفسه یعده محالا کقولك محبتك جأت بی الیك لظھور استحالة قیام المجئ بالمحبة او عادة ای من جھة العادة لحو ھرم الامیر الجند لاستحالة قیام ھزم الجند بالا میر وحده عادة وان کان ممکنا عقلا

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قرینہ معنوی استحالہ یہ ہوتا ہے کہ مسند کا قیام

مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عقلا تو پھر تو چاہئے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی ہوتا کیوں کہ موحد کا عقل کہتا ہے کہ یہاں پر مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے حالانکہ یہ تو حقیقت عقلی ہے۔ اسکا جواب شارح نے دیا ہے کہ قرینہ معنوی استحالہ یہ ہوتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عقلا تو عقلا سے مراد ہے عقل من حیث العقل کہ محق کے عقل اور مبطل کے عقل کا لحاظ نہ کرو یعنی سب کا عقل کہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے اور انبت الربیع البقل میں موحد کا عقل تو کہتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے لیکن جاہل کا عقل تو یہ نہیں کہتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے بلکہ محلل کا عقل تو کہتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ جائز ہے لھذا یہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی نہیں ہے۔ اسکے بعد ماتن نے قرینہ استحالہ کی مثال دی ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عقلا جیسے محبتک جاءت بی الیک کہ تیری محبت مجھے تیری طرف لائی۔ تو مجئ کا قیام محبت کے ساتھ محال ہے عقلا۔ سب کا عقل یہ کہتا ہے کہ یہاں پر مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے۔ اب اسکی مثال کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عادۃ۔ جیسے ھزم الامیر الجند۔ کہ بادشاہ نے لشکر کو شکست دی۔ تو یہاں پر مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے عادۃ۔ کہ ایک آدمی لشکر کو کس طرح شکست دیگا۔ تو یہ عادۃ محال ہے۔ لیکن عقلا کوئی محال نہیں ہے۔ کیوں کہ عقل تو کہتا ہے کہ ایک آدمی لشکر کو شکست دے سکتا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وانما قال قیامه به لیعم الصدور عنه مثل ضرب و هزم و غیره کقرب و بعد وصدوره عطف علی استحالة ای او کصدور الکلام عن الموجد مثل اشاب الصغیر البیت فانه یکون قرینة معنویة علے ان اسناد اشاب و افنی الی کر الغداة و مر العشے مجاز لا یقال هذا داخل فی الاستحالة

ترجمه وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے قرینہ معنوی استحالہ کے اندر اس طرح کیوں کہا ہے قیام المسند بالمسند الیہ اس طرح کہتا صدور المسند من المسند الیہ۔ کہ صدور مسند کا مسند الیہ سے محال ہو۔ تو اس طرح کیوں نہیں کہا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ قیام صدور سے عام ہے کہ قیام صدور فعل کو بھی شامل ہے اور غیر صدور فعل کو بھی شامل ہے۔ یعنی کبھی فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے اور کبھی فعل فاعل سے صادر نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ جیسے قرب زید۔ کہ قریب ہوا زید۔ تو قرب زید سے صادر نہیں ہوتا ہے بلکہ زید قرب کے ساتھ متصف ہے۔ تو اگر ماتن صدور ذکر کرتا تو پھر ایک تو وہ صورت آجاتی کہ جس صورت میں فعل

فاعل سے صادر ہوتا ہے لیکن وہ صورت تو نہ آتی کہ جس صورت میں فعل فاعل سے صادر ہوتا ہو بلکہ فاعل فعل کے ساتھ متصف ہو۔ اسلئے ماتن نے قیام المسند بالمسند الیہ کہا ہے اور صدور المسند من المسند الیہ نہیں کہا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے وصدورہ کہنا چاہیے تھا اوصدورہ۔ تو شارح نے اس کی ترکیب بتادی کہ صدورہ کا عطف ہے استحالہ پر کہ مثل محال ہونے قیام مسند کے ساتھ مسند الیہ کے یا مثل صادر ہونے کلام کے موحد سے۔ اس کی ماتن نے مثال دی ہے جیسے اشاب الصغیر وافنی الکبیر۔ کر الغداۃ ومر العشی۔ کہ جس وقت اس کو موحد کہے تو پھر اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مر العشی کی طرف تو یہ مجاز عقلی کی مثال ہوگی۔ کیوں کہ اس پر قرینہ صدور الکلام عن الموحد کہ یہ کلام موحد سے صادر ہوا ہے۔

لا یقال ھذا اداخل الخ سے شارح ایک اعتراض کر کے جواب دینا چاہتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ صدور الکلام عن الموحد یہ تو داخل ہے استحالہ کے اندر کیوں کہ مسند (اشاب اور افنی) کا قیام مسند الیہ (کر الغداۃ اور مر العشی) کے ساتھ عقلا محال ہے۔ تو پھر اس کو ماتن نے علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے۔

لانا نقول لا نسلم ذلك كيف و قد ذهب اليه كثير من ذوى العقول واحتجنا فى ابطاله الى دليل و معرفة حقيقة يعنى ان الفعل فى المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل او مفعول به اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقة فمعرفة فاعله او مفعوله الذى اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقة اما ظاهرة كما فى قوله تعالى فما ربحت تجارتهم اى فما ربحوا فى تجارتهم

ترجمہ وتشریح: سے شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماقبل میں استحالہ کے اندر ذکر کیا گیا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو عقلا۔ تو عقل سے مراد لیا تھا عقل من حیث العقل کہ سب کا عقل یہ کہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے لیکن یہاں پر اس طرح نہیں ہے کہ سب کا عقل کہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے کیوں کہ بہت سے لوگ اس طرف گئے ہیں کہ یہاں پر مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ یعنی موحد کا عقل تو یہ کہتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ یہاں پر محال ہے۔ لیکن جاہل کا عقل کب یہ کہتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے بلکہ اس کا عقل تو کہتا ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ جائز ہے۔ اور دوسری یہ بات کہ اس کے باطل کرنے میں دلیل کی طرف محتاج ہوتے ہیں۔ تو اگر یہ عقلا محال ہوتا تو ہمیں اس کے بطلان پر دلیل

دینے کی ضرورت نہ ہوتی۔ کیوں کہ جو چیز عقلا محال ہو اس پر دلیل نہیں دی جاتی ہے حالانکہ اس کے ابطال پر دلیل دی جاتی ہے لھذا معلوم ہوا کہ یہ عقلا محال نہیں ہے۔ اس لئے ماتن نے اس کو علیحدہ ذکر کیا ہے۔

ومعرفۃ حقیقتہ الخ یہاں سے ماتن یہ مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ مجاز عقلی کا حقیقت کا پہچانا یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا یعنی مجاز عقلی کیلئے جو حقیقت عقلی ہے اس حقیقت عقلی کا پہچانا یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح یعنی ان الفعل الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کا پہچانا یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا۔ تو حقیقت عقلی تو ظاہر ہے کیوں کہ ماقبل میں حقیقت عقلی کی تعریف گزر چکی ہے اور معلوم ہو چکی ہے تو پھر تو حقیقت عقلی ظاہر ہو چکی ہے تو پھر اس کا کیا مطلب ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کا پہچانا یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف تو تھی کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو غیر ماھولہ کی طرف تو مجاز عقلی کے اندر فعل کیلئے ایسے فاعل یا مفعول کا ہونا ضروری ہے کہ جب فعل کا اسناد اس فاعل یا مفعول کی طرف کیا جائے تو اس فاعل یا مفعول کی طرف فعل کا اسناد حقیقت ہو۔ تو اس فاعل یا مفعول کی طرف جو فعل کا اسناد حقیقت ہو اسی فاعل یا مفعول کا پہچانا یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا۔ تو ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ مجاز عقلی کے حقیقت کا پہچانا ظاہر ہو۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ فما ربحت تجارتھم۔ پس نہیں نفع لیا ان کی تجارت نے تو تجارت تو کوئی نفع نہیں لیتی ہے بلکہ تاجر نفع لیتے ہیں تو ربحت کا جو اسناد ہے تجارتھم کی طرف یہ فعل کا اسناد ہے سبب کی طرف لھذا یہ مجاز عقلی ہے۔ اور اس مجاز عقلی کی حقیقت عقلی ظاہر ہے کہ اصل میں ہے فما ربحوا فی تجارتھم۔ پس نہیں نفع لیا انہوں نے اپنی تجارت میں۔ اسکے بعد ماتن نے کہا تھا

> واما خفیۃ لا تظھر الا بعد نظر و تامل کما فی قولك سرتنی رویتك ای سرنی اللہ تعالے عند رؤیتك و قولہ شعر یزیدك وجھہ حسنا اذا مازدتہ نظرا ای یزیدك اللہ حسنا فی وجھہ لما اودعہ من دقائق الحسن والجمال یظھر بعد التامل والامعان

ترجمہ وتشریح: کہ مجاز عقلی کی حقیقت خفی ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی ظاہر نہیں ہوتی مگر غور اور خوض کرنے کے بعد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے جیسے سرتنی رؤیتک۔ کہ خوش کیا مجھ کو تیرے دیکھنے نے۔ تو دیکھنا تو کوئی بندے کو خوش نہیں کرتا ہے بلکہ بندے کو یا تو بندہ خوش کرتا ہے یا اللہ تعالی خوش کرتا ہے۔ تو سرتنی کا جو اسناد ہے رؤیتک کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے اور اس مجاز عقلی کی حقیقت عقلی کا پہچانا غور اور خوض کرنے کے بعد ظاہر

ہوتا ہے۔ کہ اس کا اصل ہے سرتنی اللہ تعالی عند رؤیتک کہ خوش کیا مجھ کو اللہ تعالی نے وقت دیکھنے تیرے کے۔ تو سرتنی رؤیتک میں جو سرتنی کا اسناد ہے رؤیتک کی طرف تو یہ فعل کا اسناد ہے ہے ظرف زمان کی طرف تو یہ مجاز عقلی ہے۔ اسی طرح قول شاعر کا یزیدک وجہہ حسنا اذا مازدتہ نظرا۔ کہ زیادہ کرتا ہے تجھے اسکا چہرہ از روے حسن کے جب کہ زیادہ دیکھے تو اس کو۔ تو چہرہ تو کوئی اس کو حسن کے اعتبار سے زیادہ نہیں کرتا ہے بلکہ اللہ تعالی اس کو حسن کے اعتبار سے زیادہ کرتا ہے۔ تو پھر یزیدک کا جو اسناد ہے وجہہ کی طرف یہ مجاز عقلی ہے۔ اور اس مجاز عقلی کی حقیقت عقلی کا پہچانا نظر و تامل کرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا اصل ہے یزیدک اللہ حسنا فی وجہہ۔ کہ زیادہ کرے تجھے اللہ تعالی از روے حسن کے جو اسکے چہرے میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس کے چہرے میں حسن اور جمال کی ایسی باریکیاں ودیعت رکھی ہیں کہ جتنا زیادہ تو اس کو دیکھے گا تجھے اس کے چہرے کے اندر اور زیادتی حسن معلوم ہوگی اور نظر آئے گی۔

وفی هذا تعریض بالشیخ عبد القاهر ورد علیه حیث زعم انه لا یجب فی المجاز العقلی ان یکون للفعل فاعل یکون الاسناد الیه حقیقة فانه لیس لسرتنی فی سرتنی رویتك ولیزیدك فی یزیدك وجهه حسنا فاعل یکون الاسناد الیه حقیقة و کذا اقدمنی بلدك حق لی علی فلان بل الموجود ههنا هو السرور و الزیادة و القدوم و اعترض علیه الامام فخر الدین الرازی بان الفعل لا بد ان یکون له فاعل حقیقة لامتناع صدور الفعل لا عن فاعل فهو انکان ما اسند الیه الفعل فلا مجاز و الا فیمکن تقدیره و زعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق و ان فاعل هذه الافعال هو الله تعالی و ان الشیخ لم یعرف حقیقتها لخفائها فتبعه المصنف وظنی ان هذا تکلف و الحق ما ذکره الشیخ،

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے یہ مسئلہ کیوں ذکر کیا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کا پہچانا یا تو ظاہر ہوگا یا خفی ہوگا۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس مسئلے کو اسلئے ذکر کیا ہے کہ یہاں پر ماتن نے شیخ عبد القاھر کا رد کیا ہے۔ کیوں کہ شیخ عبد القاھر نے کہا تھا کہ مجاز عقلی کے اندر فعل کیلئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب فعل کی اس فاعل کی طرف اسناد کیجائے۔ تو اس فاعل کی طرف فعل کا اسناد حقیقت ہو۔ یعنی مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی کا ہونا

کوئی ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ سرتنی رؤیتک کے اندر سرتنی کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے۔ کہ جب سرتنی کا اس فاعل کی طرف اسناد ہو جائے۔ تو اس فاعل کی طرف سرتنی کا اسناد حقیقت ہو۔ اسی طرح یزیدک وجھہ حسنا کے اندر یزیدک کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے کہ جب یزیدک کا اس فاعل کی طرف اسناد کیا جائے تو یزیدک کا اسناد اس فاعل کی طرف حقیقت ہو۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان کے اندر اقدمنی کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے کہ جب اقدمنی کا اسناد اس فاعل کی طرف کیا جائے تو اس فاعل کی طرف اقدمنی کا اسناد حقیقت ہو۔ لھذا مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ سرور زیادہ اور قدوم یہ لازم افعال ہیں اور ان افعال کیلئے تو ایسا فاعل ہوتا ہے کہ جب انکا اس فاعل کی طرف اسناد کیا جائے تو اس فاعل کی طرف ان کا اسناد حقیقت ہو۔ لیکن ان مثالوں کے اندر سرتنی اور یزیدک اور اقدمنی یہ متعدی ہیں۔ تو ان کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے کہ جب ان کی اس فاعل کی طرف اسناد کیا جائے۔ تو اس فاعل کی طرف ان کا اسناد حقیقت ہو۔ تو ماتن نے شیخ عبدالقاھر کا یہاں پر رد کیا کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی کا ہونا ضروری ہے۔ واعترض علیہ الامام فخر الدین الرازی الخ سے شارح کہتا ہے کہ شیخ عبدالقاھر نے جو کہا تھا کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ تو شیخ عبدالقاھر پر پہلے پہلے کس نے اعتراض کیا تھا تو شارح کہتا ہے کہ پہلے پہلے اعتراض ماتن نے اس پر نہیں کیا تھا بلکہ پہلے پہلے اعتراض اس پر امام فخر الدین الرازی نے کیا تھا۔ کہ امام فخر الدین رازی نے کہا ہے کہ جو بھی فعل ہوتا ہے اس فعل کیلئے فاعل کا ہونا ضروری ہے کہ جب فعل کا اسناد اس فاعل کی طرف کیا جائے تو فعل کا اسناد اس فاعل کی طرف حقیقت ہو۔ کیوں کہ فعل صادر ہوتا ہے فاعل سے۔ تو کوئی ایسا فعل نہیں ہوسکتا ہے جو فاعل سے صادر نہ ہو یہ ممتنع ہے۔ پس جب فعل کا کسی چیز کی طرف اسناد ہو۔ تو اگر وہ چیز اس فعل کا فاعل ہے تو پھر فعل کا اسناد اس چیز کی طرف حقیقت ہوگا اور اگر وہ چیز اس فعل کا فاعل نہیں ہے تو پھر اس فعل کا اس چیز کی طرف اسناد مجازا ہوگا اور وہاں پر فاعل ضرور مقدر ہوگا۔ اس کے بعد زمانہ آیا صاحب مفتاح کا یعنی علامہ سکا کی کا تو علامہ سکا کی نے کہا کہ امام فخر الدین رازی نے جو شیخ عبدالقاھر پر اعتراض کیا ہے یہ اعتراض بالکل حق ہے۔ کیوں کہ ان سب افعال کا فاعل اللہ تعالی ہے اور شیخ عبدالقاھر نے ان افعال کی حقیقت پہچانی نہیں ہے واسطے خفی ہونے ان افعال کیس حقیقت ان فعل کی۔ اس کے بعد زمانہ آیا مصنف صاحب کا یعنی محمد بن عبدالرحمن قزوینی کا۔ تو مصنف بھی امام فخر الدین الرازی اور علامہ سکا کی کے تابع ہوا۔ کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی کا ہونا ضروری ہے اس کے بعد زمانہ آیا شارح صاحب کا یعنی علامہ تفتازانی۔ تو علامہ تفتازانی نے کہا کہ میرا گمان یہ ہے کہ امام فخر الدین رازی اور علامہ سکا کی اور ماتن نے جو کہا ہے تو اسمیں تکلف ہے اور حق وہ چیز ہے کہ جسکو شیخ عبدالقاھر نے ذکر کیا ہے۔ اور انہوں نے شیخ کے

مطلب کو سمجھا نہیں ہے۔ شیخ نے جو کہا ہے کہ مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی کا ہونا ضروری نہیں ہے تو شیخ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فعل کیلئے فاعل نہ ہو بلکہ اس کا مطلب ہے کہ مجاز عقلی کا حقیقت عقلی یا تو مستعمل ہوگا یا مستعمل نہ ہوگا۔ اور ان مثالوں مذکورں کے اندر مجاز عقلی کا حقیقت عقلی مستعمل نہیں ہے۔

وانکره ای المجاز العقلی السکاکی وقال الذی عندی نظمه فی سلك الاستعارة بالکنایة بجعل الربیع استعارة بالکنایة عن الفاعل

ترجمه وتشریح: ماقبل میں مجاز عقلی کی تعریف گزر چکی ہے اور مثالیں بھی گزر چکی ہیں۔ اب یہاں سے ماتن یہ مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ علامہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے یعنی اس نے کہا ہے کہ مجاز عقلی نہیں ہوتا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وقال الذی الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس کہنے کا کیا مطلب ہے کہ علامہ نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے کہ مجاز نہیں ہوتا ہے حالانکہ مجاز عقلی کی تعریف گزر چکی ہے اور مثالیں بھی گزر چکی ہیں تو پھر مجاز عقلی تو ثابت ہو گیا تو پھر اس کہنے کا کیا مطلب ہے کہ مجاز عقلی کا ثبوت نہیں ہے۔ اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ علامہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجاز عقلی نہیں ہوتی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ علامہ سکاکی کے کہنے کا کہ جس کو مجاز عقلی کہا جاتا ہے میں اس کو استعارہ بالکنایہ کہتا ہوں۔ یعنی جس کا نام مجاز عقلی رکھا جاتا ہے اس کا نام میں استعارہ بالکنایہ رکھتا ہوں۔ باقی رہی یہ بات کہ استعارہ بالکنایہ کس طرح ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مجاز عقلی کے اندر جو فعل کا اسناد ہوتا ہے فاعل کی طرف تو وہ فاعل فاعل مجازی ہوتا ہے تو مجاز عقلی کے اندر ذکر تو فاعل مجازی کا ہوتا ہے اور مراد فاعل حقیقی ہوتا ہے۔ اور ہوتا ہے ادعاء یعنی دعوی کیا جاتا ہے اور مبالغہ کے طور پر کہتے ہیں کہ فاعل مجازی فاعل حقیقی کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ تو فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں اور وجہ شبہ یہ ہوتی ہے کہ جس طرح فعل کا اسناد فاعل حقیقی کی طرف ہوتا ہے اسی طرح فعل کا اسناد فاعل مجازی کی طرف بھی ہوتا ہے۔ اور فاعل مجازی سے مراد جو فاعل حقیقی ہوتا ہے اس پر قرینہ یہ ہوتا ہے کہ فاعل حقیقی کے لوازمات میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف اسناد کر دیتے ہیں۔ تو جب لازم کا فاعل مجازی کی طرف اسناد کر دیتے ہیں تو یہ قرینہ ہوتا ہے اس پر کہ فاعل مجاز سے مراد فاعل حقیقی ہے۔ جیسے مومن کہے انبت الربیع البقل۔ تو ذکر ربیع کا ہے جو فاعل مجازی ہے اور مراد قادر مختار یعنی اللہ تعالی ہے جو فاعل حقیقی ہے اور وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح انبات کا اسناد اللہ تعالی کی طرف ہوتا ہے اسی انبات کا اسناد ربیع کی طرف بھی ہوتا ہے۔ اور قرینہ یہ ہے کہ انبات اللہ تعالی کے لوازمات میں سے ایک

لازم ہے تو انبات کا اسناد کر دیتے ہیں ربیع کی طرف۔ تو یہ اس پر قرینہ ہوتا ہے کہ ذکر ربیع کا ہے اور مراد اللہ تعالی ہے تو یہ علامہ سکاکی کا مذہب ہے۔ مطلب یہ نکلا کہ علامہ سکاکی کے مذہب پر فاعل مجاز سے مراد فاعل حقیقی ہوتا ہے۔ شارح نے درمیان میں ایک اور مثال دی ہے جیسے مخالب المنیۃ نشبت بفلان ۔ کہ موت نے فلام کے اندر پنجے گاڑہ دیے ہیں۔ تو منیہ سے مراد درندہ ہوتا ہے۔ اور وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح درندہ ہلاکت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح موت بھی ہلاکت کا سبب ہوتی ہے۔ اور درندہ کے لوازمات میں سے ایک لازم پنجہ گاڑھنا ہے۔ تو اس لازم کا اسناد ہے منیہ کی طرف تو یہ اس پر قرینہ ہے کہ ذکر منیہ یعنی فاعل مجازی کا ہے اور مراد درندہ یعنی فاعل حقیقی ہے۔

الحقیقے بواسطة المبالغة فی التشبیه وجعل نسبة الانبات الیه قرینة للاستعارة و هذا معنے قوله ذا هبا الی ان مامر من الامثلة ونحوه استعارة بالکنایة وهو عند السکاکی ان تذکر المشبه وترید المشبه به بواسطة قرینة وهی ان تنسب الیه شیا من اللوازم المساویة للمشبه به مثل ان تشبه المنیة بالسبع ثم تفردها بالذکر و تضیف الیها شیا من لوازم السبع فتقول مخالب المنیة نشبت بفلان بناء علے ان المراد بالربیع الفاعل الحقیقے للانبات یعنی القادر المختار بقرینة نسبة الانبات الذے هو من اللوازم المساویة للفاعل الحقیقے الیه ای الی الربیع وعلے هذا القیاس غیره ای غیر هذا المثال وحاصله ان یشبه الفاعل المجازی بالفاعل الحقیقے فی تعلق وجود الفعل به ثم یفرد الفاعل المجازی بالذکر و ینسب الیه شئے من لوازم الفاعل الحقیقے وفیه ای فیما ذهب الیه السکاکی نظر لانه یستلزم ان یکون المراد بالعیشة فی قوله تعالے فی عیشة راضیة صاحبها کما سیاتی فی الکتاب من تفسیر الاستعارة بالکنایة علے ما ذهب الیه السکاکی وقد ذکرناه وهو یقتضے ان یکون المراد بالفاعل المجازی هو الفاعل الحقیقے فیلزم ان یکون المراد بعیشة صاحبها واللازم باطل اذلا معنے لقولنا هو فی صاحب عیشة وهذا مبنے علی ان المراد بعیشة و ضمیر راضیة

واحد و يستلزم ان لا يصح الاضافة في كل ما اضيف اليه الفاعل المجازي الى الفاعل الحقيقي نحو نهاره صائم لبطلان اضافة الشئ الى نفسه اللازمة من مذهبه لان المراد بالنهارح فلان نفسه ولاشك في صحة هذه الاضافة ووقوعها كقوله تعالى فما ربحت تجارتهم وهذا اولى

ترجمه وتشريح: سے ماتن اعتراض کرتا ہے علامہ سکا کی کے مذہب پر کہ علامہ سکا کی کا مذہب تو یہ ہے کہ مجاز عقلی کے اندر ذکر فاعل مجازی کا ہوتا ہے اور مراد فاعل حقیقی ہوتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ اس میں اعتراض ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے فھو فی عیشۃ راضیۃ۔ تو علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق عیشۃ سے مراد صاحب عیشۃ ہوگا۔ اور ھو ضمیر کا مرجع بھی صاحب عیشۃ ہے۔ تو پھر اس وقت ظرفیۃ الشئ الی نفسہ لازم آئے گا کیوں کہ معنی ہوگا کہ صاحب عیشۃ خوش ہے صاحب عیشۃ میں۔ اور ظرفیۃ الشئ الی نفسہ باطل ہوتا ہے تو جب یہ لازم باطل ہوا تو علامہ سکا کی کا مذہب بھی باطل ہوگا۔

وھذا مبنی الخ سے شارح نے ماتن کے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض تب ہوگا کہ عیشۃ اور راضیۃ کی ضمیر سے مراد ایک ہو یعنی صاحب عیشۃ ہو۔ تو پھر ظرفیۃ الشئ الی نفسہ لازم آجائے گی لیکن ہوسکتا ہے کہ یہاں پر علامہ سکا کی نے صنعت استخدام کو اختیار کیا ہو۔ صنعت استخدام یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں تو جب اس لفظ کو خود ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہوتا ہے اور جب اس لفظ کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو دوسرا معنی مراد ہوتا ہے۔ تو عیشۃ کے بھی دو معنی ہیں۔ گزران اور صاحب گزراں۔ تو جب عیشۃ کو خود ذکر کیا تو اس سے مراد ہے گزران اور جب اس کی طرف راضیۃ کے اندر ہی ضمیر لوٹائی تو اس سے مراد ہوگا صاحب گزراں۔ تو معنی ہوگا کہ صاحب گزراں خوش ہے گزراں میں۔ تو اب ظرفیۃ الشئ الی نفسہ کب لازم آئے گی۔

ویستلوم ان لایصح الخ سے ماتن اور خرابی علامہ سکا کی کے مذہب پر ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ فاعل مجازی مضاف ہو فاعل حقیقی کی طرف۔ تو علامہ سکا کی کے مذہب پر اضافت الشئ الی نفسہ لازم آتی ہے جیسے نھارہ صائم۔ تو یہاں پر علامہ سکا کی کے مذہب اور تفسیر کے مطابق صائم کے اندر جو ضمیر راجع ہے نھارہ کی طرف تو نھار سے مراد صاحب نھار ہوگا اور نھارہ کے اندر ضمیر کا مرجع بھی صاحب نھار ہے۔ اور نھار سے بھی مراد صاحب نھار ہے تو پھر نھار کی جو اضافت ہے ہ ضمیر کی طرف تو یہ تو صاحب نھار کی اضافت ہے صاحب نھار کی طرف تو یہ اضافت الشئ الی نفسہ لازم آگئی اور یہ تو باطل ہے تو جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی علامہ سکا کی کا مذہب بھی باطل ہے۔ کیوں کہ یہ اضافت صحیح ہے واقع

کے اندر پائی گئی ہے۔

کقولہ تعالی الخ سے شارح نے اس کی ایک اور مثال دی ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فما ربحت تجارتھم۔ پس نہیں نفع دیا انکی تجارت نے۔ تو علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق تجارت سے مراد تو تاجر ہونگے۔ اور ھم ضمیر کا مرجع بھی تاجر ہیں۔ تو پھر لازم آئے گا کہ تاجر کی اضافت تاجر کی طرف یہ تو اضافت الشیٔ الی نفسہ ہے اور یہ باطل ہوتی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ اضافت کی یہ مثال دینا اولی ہے کیوں کہ ماتن نے جو نھارہ صائم کی مثال دی ہے تو ہوسکتا ہے کہ علامہ سکاکی نے وہاں پر صنعت استخدام کو اختیار کیا ہو۔ کہ نھار کے دو معنی ہیں۔ ایک اپنا معنی ہے یعنی دن اور دوسرا معنی ہے صاحب نھار تو جب نھار کو خود ذکر فرمایا تو اس سے مراد اپنا معنی ہو یعنی دن اور جب اس کی ہ ضمیر لوٹائی تو اس سے مراد ہو صاحب نھار۔ تو پھر کب اضافت الشیٔ الی نفسہ لازم آئے گی۔

بالتمثيل و يستلزم ان لا يكون الامر بالبناء فى قوله تعالے يا ھا مان ابن لى صرحًا لها مان لان المراد به حينئذ هو العملة انفسهم واللازم باطل لان النداء به والخطاب معه و يستلزم ان يتوقف نحو انبت الربيع البقل و شفى الطبيب المريض وسرتنى رؤيتك مما يكون الفاعل الحقيقى هو الله تعالے على السمع من الشارع لان اسماء الله تعالے توقيفية واللازم باطل لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية و غير هم سمع من الشارع اولم يسمع واللوازم كلها منتفية كما ذكرنا فينتفى كونه من باب الاستعارة بالكناية لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والجواب ان مبنے هذه الاعتراضات على ان مذهبه فى الاستعارة بالكناية ان يذكر المشبه ويراد المشبه به حقيقة وليس كذلك بل يراد المشبه به ادعاء اومبالغة لظهور ان ليس المراد بالمنية فى قولنا مخالب المنية نشبت بفلان هو السبع حقيقة والسكاكى مصرح بذلك فى كتابه و المصنف لم يطلع عليه ولانه اى ماذهب اليه السكاكى ينتقض بنحو نهاره صائم وليله قائم وما اشبه ذلك مما يشتمل على

ذکر الفاعل الحقیقی لاشتمالہ علی ذکر طرفی التشبیہ و ھو مانع من حمل الکلام علی الاستعارۃ کما صرح بہ للسکاکی

ترجمہ وتشریح: سے ماتن اور خرابی ذکر کرتا ہے علامہ سکا کی کے مذہب پر۔ کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے یا ھامان ابن لی صرحا۔ کہ فرعون نے کہا اپنے وزیر کو کہ اے ھامان میرے لئے ایک محل بنا۔ تو ابن کا فاعل مجازی تو ہے ھامان تو علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق ھامان سے مراد ہوگا مستری جو فاعل حقیقی ہے تو اگر محل تیار نہ ہوتا تو پھر علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق تو سزا مستریوں کو ملنی چاہئے حالانکہ مستریوں کو سزا نہ ملتی بلکہ سزا ھامان کو ملتی۔ کیوں کہ ندا واسطے ھامان کے ہے اور اس کے ساتھ خطاب ہے۔ تو جب لازم باطل ہے تو علامہ سکا کی کا مذہب بھی باطل ہوا۔

ویستلزم ان یتوقف الخ سے ماتن اور خرابی ذکر کرتا ہے۔ لیکن پہلے بطور تمہید کے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اللہ تعالی کے ایک اسماء ذاتی ہیں اور ایک اسماء صفاتی ہیں۔ تو اسماء ذاتی تو اللہ تبارک وتعالی کے ہیں اللہ، خدا، کردگار اپنی اپنی زبان میں اللہ تعالی کے اسماء ذاتی ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالی کے اسماء صفاتی سماع شرع پر موقوف ہیں۔ کہ جو اسماء صفاتی شارع علیہ السلام سے سنے گئے ہیں۔ تو ان اسماء صفاتی کا اطلاق تو اللہ تعالی پر کیا جا سکتا ہے لیکن جو اسماء صفاتی شارع علیہ السلام سے نہیں سنے ہیں تو ان کا اطلاق اللہ تعالی پر نہیں کیا جا سکتا ہے یہ اہلسنت کا مذہب ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالی کے اسماء صفاتی سماع شرع پر موقوف نہیں ہیں بلکہ اپنے طرف سے اللہ تعالی پر اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ تو پھر جب کہا جائے انبت الربیع البقل اور شفی الطبیب المریض اور سرتنی رؤیتک تو علامہ سکا کی کے مذہب پر انکے اندر ربیع اور طبیب اور رؤیتک سے مراد اللہ تعالی ہوگا۔ اور ربیع، طبیب اور رؤیتک یہ تو شارع علیہ السلام سے نہیں سنے گئے ہیں تو پھر ان کا اطلاق اللہ تعالی پر نہیں کیا جا سکتا ہیں اور یہ باطل ہونگے حالانکہ اس کی ترکیب کی مثالیں صحیح ہیں شائع ہیں اور کثیر الاستعمال ہیں۔ واللوازم کلھا منتفیۃ الخ سے ماتن کہتا ہے کہ لوازم سب کے سب منتفی ہیں جس طرح کے ہم نے ذکر کئے ہیں تو جب لوازم منتفی ہوئے تو ملزوم بھی منتفی ہو جائے گا۔ کیوں کہ انتفاء لازم واجب کرتا ہے انتفاء ملزوم کو۔ لھذا علامہ سکا کی کا مذہب باطل ہے اور منتفی ہے۔ والجواب ان مبنی الخ سے شارح ماتن کے اعتراضات کا جواب دیتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ان اعتراضات کا دارومدار تو اس بات پر ہے کہ علامہ سکا کی کا یہ مذہب ہوتا کہ ذکر مشبہ کا ہو اور مراد مشبہ بہ حقیقت ہو۔ حالانکہ علامہ سکا کی کا یہ مذہب تو نہیں ہے کہ ذکر مشبہ کا ہو اور مراد مشبہ بہ حقیقت ہو۔ بلکہ علامہ سکا کی کا مذہب ہے کہ ذکر مشبہ کا ہو اور مراد بھی مشبہ ہو۔ لیکن مشبہ بہ ادعاء مراد ہو۔ یعنی دعوی کیا جائے اور مبالغہ کے طور پر کیا جائے کہ مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ تو پھر اس وقت یہ خرابیاں کب لازم آتی ہیں۔ اس کی

شارح نے مثال بھی دی ہے کہ جیسے مخالب المنیۃ نشبت بفلان۔تو علامہ سکاکی کا یہ مذہب نہیں ہے کہ اس میں منیہ سے مراد درندہ حقیقت ہے بلکہ اس کا مذہب ہے کہ منیہ سے مراد ہے درندہ ادعائی۔کہ دعوی کے طور پر اور مبالغہ کے طور پر کہا جاتا ہے کہ منیہ درندہ کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے اپنی کتاب یعنی مفتاح کے اندر اس کے ساتھ تصریح کی ہے کہ میرا مطلب یہ ہے کہ ذکر منیہ کا ہو اور مراد مشبہ بہ ادعاء ہو۔اور مصنف اس پر مطلع نہیں ہوا ہے کہ کم از کم مصنف اسکی کتاب کا مطالعہ تو فرماتا۔

ولانہ ای ذھب الیہ السکاکی الخ سے ماتن علامہ سکاکی کے مذہب پر اور خرابی ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی کا مذہب باطل ہو جاتا ہے نھارہ صائم اور لیلہ قائم کی مثل کے ساتھ۔کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ استعارہ کے اندر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں اکٹھے مذکور نہیں ہوتے۔دونوں میں سے کوئی ایک مذکور ہوگا۔تو نھارہ صائم میں مشبہ ہے نھارہ اور ہ ضمیر ہے مشبہ بہ تو مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں۔اسی طرح لیلہ قائم کے اندر لیل مشبہ ہے اور ہ ضمیر مشبہ بہ ہے تو استعارہ کے اندر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں۔حالانکہ استعارہ کے اندر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور نہیں ہوتے۔

والجواب انہ انما یکون مانعا اذا کان ذکر ھما علی وجہ ینبئ عن التشبیہ بدلیل انہ جعل قولہ قد زرا ذرارہ علی القمر من باب الاستعارۃ مع ذکر الطرفین و بعضھم لمالم یقف علی مراد السکاکی بالاستعارۃ بالکنایۃ اجاب عن ھذہ الاعتراضات بما ھو بریٔ منہ ور اینا ترکہ اولی

ترجمہ وتشریح: سے شارح اس ماتن کے اعتراض کا جواب دیتا ہے۔شارح کہتا ہے کہ یہ جو قاعدہ ہے کہ استعارہ کے اندر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور نہیں ہوتے تو یہ اس وقت ہے کہ جب مشبہ بہ مشبہ سے خبر دے یعنی مشبہ بہ مشبہ سے خبر واقع ہو یا مشبہ بہ مشبہ کی صفت ہو یا مشبہ بہ مشبہ سے حال واقع ہو۔تو اگر یہ تین صورتیں نہ ہوں یعنی نہ مشبہ بہ مشبہ سے خبر واقع ہو اور نہ صفت واقع ہو اور نہ حال واقع ہو تو پھر استعارہ کے اندر مشبہ بہ اور مشبہ دونوں مذکور ہو سکتے ہیں۔شارح نے اس کی مثال دی ہے کہ متفقہ طور پر استعارہ ہے اور وہاں پر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں۔جیسے شعر کا مصرع ہے قد زرازرارہ علی القمر۔اس سے پہلے مصرع ہے لاتعجبو من بلی غلالتہ کہ میرے محبوب کے کپڑوں کے پھٹنے سے تعجب نہ کرو۔تحقیق بند کئے ہوئے ہیں اس کی قمیص کے بٹن اوپر قمر کے۔تو محبوب کو تشبیہ دی ہے قمر کے ساتھ۔اور مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں۔مشبہ بہ قمر ہے اور مشبہ ازرارہ کے اندر ہ ضمیر ہے یا غلالتہ کے اندر ہ ضمیر ہے۔اور نھار

صائم اور لیلہ قائم کے اندر مشبہ بہ نہ تو مشبہ سے خبر واقع ہے اور نہ صفت واقع ہے اور نہ حال واقع ہے۔ تو پھر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوں تو اس میں کیا حرج ہے۔

وبعضھم لمن لم یقف الخ سے شارح کہتا ہے۔ کہ اس متن کی تو بعض شارحین نے یعنی علامہ خلخالی وغیرہ نے بھی شرحیں تو کی ہیں اور وہ بعض شارحین بھی علامہ سکاکی کی مراد پر واقف نہ ہوئے استعارہ کے ساتھ۔ اور انہوں نے بھی استعارہ کے ساتھ علامہ سکاکی کی وہی مراد لی جو ماتن نے مراد لی ہے لیکن انہوں نے توجیح کر کے ماتن کو جواب دیئے ہیں۔ لیکن علامہ سکاکی کی مراد تو استعارہ کے ساتھ وہ نہیں ہے۔ جو ماتن نے مراد لی ہے بلکہ اس کی مراد تو وہ ہے تو ہم نے ذکر کی ہے۔ اس لئے ہم نے ان بعض محققین کے جوابات کے چھوڑنے کو اولی سمجھا ہے۔

مسند الیہ کے احوال

احوال المسند اليه اى الامور العارضة له من حيث انه مسند اليه و قدم المسند اليه على المسند لما سيأتى اما حذفه قدمه على سائر الاحوال لكونه عبارة عن عدم الاتيان به وعدم الحادث سابق على وجوده وذكره

ترجمہ وتشریح: پہلے ماتن نے احوال اسنادخبری ذکر کئے اب ماتن احوال مسند الیہ ذکر کرتا ہے۔تو شارح نے جو عبارت نکالی ہے

ای الاحوال العارضۃ الخ تو شارح کی اس عبارت سے غرض یہ ہے کہ احوال مسند الیہ تو کئی ہیں۔کہ حقیقت مجاز یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا جزئی ہونا یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا جوہر وعرض ہونا یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا ثلاثی، اور رباعی ہونا یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا حقیقت مجاز ہونا یہ بھی حال ہے باعتبار وضع کے جزئی کلی ہونا یہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار لفظ کے اور جوہر وعرض ہونا یہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار ذات کے اور ثلاثی ورباعی ہونا یہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار تعداد حروف کے۔تو شارح کی غرض ای الاحوال العارضۃ الخ سے یہ ہے کہ یہاں پر احوال مسند الیہ سے مراد وہ امور ہیں جو عارض ہوتے ہیں مسند الیہ کو اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے۔تو اس قید کے ساتھ ماقبل میں جتنے احوال مسند الیہ کے ذکر کئے تھے وہ سب نکل جائیں گے۔کیوں کہ حقیقت مجاز مسند الیہ کا حال اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ حقیقت مجاز مسند الیہ کا حال ہے باعتبار وضع کے۔اور کلی جزئی ہونا مسند الیہ کا حال اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ کلی اور جزئی ہونا مسند الیہ کا حال ہے باعتبار وضع کے۔اور جوہر اور عرض ہونا مسند الیہ کا حال اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار ذات کے۔اور ثلاثی اور رباعی ہونا مسند الیہ کا حال اس لحاظ نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ ثلاثی اور رباعی ہونا مسند الیہ کا حال ہے باعتبار تعداد حروف کے۔یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ احوال مسند الیہ سے مراد ہیں وہ امور جو عارض ہوتے ہیں مسند الیہ کو اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے تو رفع بھی مسند الیہ کا ایک حال ہے اور رفع مسند الیہ کو عارض ہوتا ہے اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے تو پھر تو چاہئے تھا کہ رفع کو یہاں پر ذکر کرتا۔تو پھر رفع کو علم معانی کے اندر کیوں ذکر نہیں کیا جاتا۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ احوال مسند الیہ سے مراد ہیں وہ امور جو عارض ہوتے ہیں مسند

الیہ کو اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے تو اس سے مراد ہے کہ ان امور کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق بھی ہو۔ اور رفع مسند الیہ کو عارض ہوتا ہے اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے لیکن رفع کے ساتھ لفظ مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوتا اس لئے رفع کو علم معانی کے اندر ذکر نہیں کرتے اور علم نحو کے اندر ذکر کرتے ہیں۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وقدم المسند الیہ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے مسند الیہ کے احوال مسند کے احوال پر مقدم کیوں کئے ہیں۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم اسلئے کیا ہے کہ مسند الیہ کلام کے اندر رکن اعظم ہے تو اس کی عظمت کی وجہ سے مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کیا ہے۔

اما حذفہ الخ پہلے بطور تمہید کہ یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ ماتن اما کے بعد جو چیز ذکر کرے گا اس سے مراد مقتضی الحال ہوگا اور لام جارہ کے بعد جو چیز کر کرے گا تو اس سے مراد حال ہوگا یعنی وہ امر داعی ہوگا جو متکلم کو اس بات کی طرف مجبور کریگا کہ آپ اپنی کلام کے اندران چیزوں کا اعتبار کریں۔ ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

قدمہ علی سائر الاحوال الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے باقی احوال یعنی ذکر، تنکیر، اور معرفہ وغیرہ پر مقدم کیوں کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے باقی احوال پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ حذف کا معنی ہے عدم الاتیان یعنی مسند الیہ کو نہ لانا اور ذکر کا معنی ہے اتیان یعنی مسند الیہ کو لانا اور مسند الیہ اکثر طور پر حادث ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ عدم حادث مقدم ہوتا ہے وجود حادث پر اس لئے ماتن نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے باقی احوال پر مقدم کیا ہے۔ اس پر خارجی اعتراض ہوتا ہے کہ یہ حذف مسند الیہ کی مسند الیہ کے باقی احوال پر تقدیم کی وجہ بیان کی ہے یہ تو ذکر پر تقدیم کی وجہ بھی بن سکتی ہے کیوں کہ حذف کا معنی ہے عدم اتیان اور ذکر کا معنی ہے اتیان اور عدم حادث مقدم ہوتا ہے وجود حادث پر لیکن تقدیم کی یہ وجہ تنکیر اور معرفہ پر نہیں بن سکتی کیوں کہ وہاں پر تو اتیان اور عدم اتیان تو نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ یہ وجہ تقدیم کی ذکر پر بن سکتی ہے لیکن تنکیر اور معرفہ وغیرہ تو ذکر پر متفرع ہوتے ہیں۔ کیوں کہ مسند الیہ مذکور ہو تو تب وہ معرفہ یا نکرہ ہوگا۔ تو ذکر اصل ہے اور تنکیر اور معرفہ فرع ہے تو جب اصل پر تقدیم کی وجہ آ گئی تو فرع پر بھی تقدیم کی وجہ آ گئی۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

مسند الیہ کا حذف کرنا

ههنا بلفظ الحذف و ، المسند بلفظ الترك و تنبيها على ان المسند اليه هو الركن الاعظم شديد الحاجة اليه حتى انه اذا لم يذكر فكانه اتى به ثم حذف بخلاف المسند فانه ليس بهذه المثابة فكانه ترك عن اصله فللاحتراز عن العبث بناء على الظاهر لدلالة القرينة عليه وانكان فى الحقيقة تركنا من الكلام

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے مسند الیہ کے اندر مسند الیہ کے نہ لانے کو لفظ حذف کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور مسند کے اندر مسند کے نہ لانے کو لفظ ترک کے ساتھ تعبیر کیا ہے تو یا تو دونوں جگہ لفظ حذف کے ساتھ تعبیر کرتا یا دونوں جگہ لفظ ترک کے ساتھ تعبیر کرتا اسکی کیا وجہ ہے کہ مسند الیہ کے اندر مسند الیہ کے نہ لانے کو لفظ حذف کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور مسند کے اندر مسند کے نہ لانے کو لفظ ترک کے ساتھ تعبیر کیا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر ماتن نے مسند الیہ کے نہ لانے کو لفظ حذف کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا ہے کہ مسند الیہ کلام کے اندر رکن اعظم ہے اور اسکی طرف سخت احتیاج ہوتی ہے تو جب مسند الیہ کو ذکر نہ کیا جائے تو گویا کہ پہلے ذکر کیا ہے پھر حذف کیا ہے اور مسند کلام کے اندر رکن اعظم نہیں ہے۔ اسلئے اس کو لفظ ترک کے ساتھ تعبیر کیا ہے کہ مسند کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا ہے حالانکہ حقیقت میں دونوں کلام کے اندر سرے سے مذکور نہیں ہوتے لیکن مسند الیہ کلام کے اندر رکن اعظم ہوتا ہے تو اس کی عظمت کی وجہ سے گویا کہ پہلے ذکر کیا ہے پھر گرا دیا گیا۔ پھر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خبر مسند الیہ اور مسند دونوں پر موقوف ہوتی ہے۔ تو مسند الیہ کلام کے اندر رکن اعظم ہے اور مسند کلام کے اندر رکن اعظم کیوں نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ پر خبر بھی موقوف ہوتی ہے اور مسند بھی موقوف ہوتی ہے۔ کیوں کہ مسند الیہ ذات ہوتی ہے اور مسند وصف ہوتی ہے اور ذات پر وصف موقوف ہوتی ہے لیکن بعد میں مسند پر خبر تو موقوف ہوتی ہے لیکن مسند پر مسند الیہ موقوف نہیں ہوتا کیوں کہ مسند الیہ ذات ہوتی ہے اور مسند وصف اور ذات وصف پر موقوف نہیں ہوتی ہے اسلئے مسند الیہ کلام کے اندر رکن اعظم ہے اور مسند کلام کے اندر رکن اعظم نہیں ہے۔ اور بطور تمہید کہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کہ مسند الیہ کے محذوف کے وقت دو چیزوں کی طرف احتیاج ہوتی ہے قرینہ اور مرجح لیکن یہاں پر ماتن نے قرینہ کو ذکر نہیں کریگا اسلئے کہ قرینہ کو علم نحو کے

اندر ذکر کرتے ہیں اور مرجح کو ذکر کریگا۔

فللاحترازعن العبث الخ یہاں سے ماتن صرف مسندالیہ کا مرجح ذکر کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ کبھی مسندالیہ حذف کیا جاتا ہے عبث سے بچنے کیلئے۔ کہ اگر مسندالیہ کو ذکر کیا جائے تو کلام کے اندر عبث لازم آتا ہے اور کلام فضول ہو جاتی ہے اسلئے مسندالیہ کو حذف کرتے ہیں تا کہ کلام کے اندر عبث لازم نہ آ جائے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور ماتن نے بناء علی الظاهر سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں کہا گیا ہے کہ مسندالیہ کلام کے اندر رکن اعظم ہے اور یہاں پر کہا جارہا ہے کہ اگر مسندالیہ کو ذکر کیا جائے تو کلام کے اندر عبث لازم آتا ہے تو رکن اعظم کے ذکر کرنے سے عبث کیسے لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ کو ذکر کیا جائے تو بظاہر تو عبث لازم آتا ہے کیوں کہ مسندالیہ کے محذوف ہونے پر قرینہ دلالت کر رہا ہے اگر چہ حقیقت میں رکن اعظم کے ذکر کرنے سے عبث لازم نہیں آتا۔

او تخييل العدول الى اقوى الدليلين من العقل و اللفظ فان الاعتماد عند الذكر على دلالة اللفظ من حيث الظاهر و عند الحذف على دلالة العقل وهو اقوى لافتقار اللفظ اليه

ترجمہ وتشریح: سے ماتن حذف مسندالیہ کے دوسرے مقتضی ذکر کرتا ہے ماتن نے کہا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے اور یہ خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دو دلیلوں میں سے اقوی کی طرف عدول کیا ہے رہا یہ سوال کہ وہ دو دلیلیں کونسی ہیں جواب دیا وہ دو دلیلیں ہیں عقل اور لفظ۔ اور عقل اقوی ہوتا ہے لفظ سے۔ تو اگر مسندالیہ کو ذکر کیا جائے تو پھر متکلم دلالت لفظ پر اعتماد کرتا ہے اور اگر حذف کرے تو پھر متکلم دلالت عقل پر اعتماد کرتا ہے تو کبھی مسندالیہ کو حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن کے اندر یہ خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دلالت عقل پر اعتماد کیا ہے دلالت لفظ پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور من حیث الظاهر سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کو ذکر کرے تو دلالت لفظ پر اعتماد کرتا ہے اور اگر حذف کرے تو دلالت عقل پر اعتماد کرتا ہے تو اگر عقل مسندالیہ کو سمجھے نہیں کہ یہ کیا چیز ہے تو پھر متکلم دلالت لفظ پر اعتماد کس طرح کرتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ اگر مسندالیہ کو ذکر کرے اور عقل یہ نہ سمجھے کہ یہ کیا چیز ہے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسنے دلالت لفظ پر اعتماد کیا ہے لیکن حقیقت میں لفظ اور عقل دونوں پر اعتماد کیا ہے۔

وعند الحذف الخ سے شارح کہتا ہے کہ مسندالیہ کے حذف کے وقت متکلم دلالت عقل پر اعتماد کرتا ہے اور

دلالت عقل اقوی ہے دلالت لفظ سے کیوں کہ لفظ عقل کی طرف محتاج ہوتا ہے کیوں کہ لفظ سے بغیر عقل کے کوئی چیز نہیں سمجھی جاتی ہے اور عقل لفظ کی طرف محتاج نہیں ہے کیوں کہ عقل سے بغیر لفظ کی کوئی بھی چیز سمجھی جاسکتی ہے اثر کی دلالت ہوتی ہے موثر پر۔ تو یہ عقل سے سمجھی جاتی ہے لفظ تو کوئی نہیں ہے۔ پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وانما قال تخييل لان الدال حقيقة عند الحذف ايضا هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن كقوله قال لى كيف انت قلت عليل لم يقل انا عليل للاحتراز والتخييل المذكورين او اختبار تنبه السامع عند القرينة هل يتنبه ام لا

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے لفظ تخییل کو کیوں ذکر کیا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن کو خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے اس طرح کہتا او العدول الى اقوى الدليلين الخ کہ میں نے دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جب مسند الیہ کو حذف کیا جائے اور متکلم سامع کے ذہن کے اندر یہ خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے تو اس وقت اعتماد عقل پر ہوتا ہے اور یہ اعتماد امر یقینی نہیں ہے بلکہ امر تخییلی ہے کیوں کہ مسند الیہ کے حذف کے وقت بھی حقیقت اعتماد لفظ پر ہوتا ہے کہ جس پر قرینہ دال ہوتا ہے۔

كقوله قال لى كيف انت الخ سے شارح نے ان دونوں کی مثال دی ہے۔ کہ شاعر کا شعر ہے کہ مجھے محبوب نے کہا کہ تیرا کیا حال ہے تو میں نے کہا بیمار ہوں اس کے بعد اسکا مصرع ہے سهر دائم وحزن طويل۔ کہ ہمیشہ والی بیداری اور لمبا غم۔ تو یہاں پر شاعر نے علیل کے مسند الیہ کو یعنی انا کو حذف کیا ہے تو یہاں پر اگر مسند الیہ کو ذکر کرتا تو پھر کلام کے اندر عبث لازم آتا۔ کیوں کہ جب وہ تجھ سے تیرا حال ہی پوچھتا ہے تو پھر تو اپنا حال بتائے گا غیر کا حال تو نہیں بتائے گا تو یہ قرینہ ہے مسند الیہ کے محذوف ہونے پر اور یہاں پر متکلم نے سامع کے ذہن میں یہ خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے کیوں کہ جب وہ تجھ سے تیرا حال ہی پوچھتا ہے کہ پھر تم اپنا حال بتائے گا غیر کا حال تو نہیں بتائے گا۔ تو یہ قرینہ ہے مسند الیہ کے محذوف ہونے پر اور یہاں پر متکلم سامع کے ذہن میں یہ خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے۔

کیونکہ جب وہ تجھ سے تیرا حال ہی پوچھتا ہے کہ پھر تم اپنا حال بتائے گا غیر کا حال تو نہیں بتائے گا۔

اواختبار تنبه السامع الخ سے ماتن حذف مسند الیہ کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کا امتحان لیتا ہے کہ سمجھدار ہے یا آیا سامع سمجھدار نہیں ہے وقت قائم ہونے پر قرینہ کے۔ تو اگر سامع سمجھدار ہے تو پھر وہ سمجھ لے گا اور اگر سامع سمجھدار نہیں ہے تو پھر وہ نہیں سمجھے گا۔ کہ یہاں پر کون سا مسند الیہ محذوف ہے۔ جیسے آپ کے دو دوست ہوں۔ ایک پرانا ہے اور ایک نیا ہے اور وہ دونوں آپ کے پاس بیٹھے ہیں اور ایک تیسرا آدمی بھی بیٹھا ہے تو آپ اس تیسرے آدمی کو کہے غادر تو اگر وہ سامع سمجھدار ہے تو وہ سمجھ لیگا۔ کہ پرانا دوست غدار ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ اس نے نیا دوست جو پکڑا ہے تو اس لئے نیا دوست پکڑا ہے کہ پرانا دوست غدار تھا۔ تو اصل میں ہے الصاحب غادر۔

او اختبار مقدار تنبه هل يتنبه بالقرائن الخفية ام لا

ترجمہ وتشریح: سے ماتن حذف مسند الیہ کا اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم کو معلوم ہے کہ سامع سمجھدار ہے لیکن اسکے سمجھدار ہونے کی مقدار کا امتحان لیتا ہے کہ وہ کس درجے کا سمجھدار ہے۔ زیادہ سمجھدار ہے یا کہ کم سمجھدار ہے ساتھ قرائن خفیہ کے۔ تو اگر وہ سامع زیادہ سمجھدار ہے تو پھر وہ سمجھ لیگا اور اگر کم سمجھدار ہے تو پھر نہیں سمجھ لیگا۔ اسکی مثال دی ہے محشی نے۔ کہ بنو عباس میں سے ایک خلیفہ ایک دن کشتی میں سوار تھا اپنے وزیروں میں سے ایک وزیر کے ساتھ۔ تو جب وہ اتر گئے۔ تو اس خلیفہ نے وزیر سے پوچھا۔ ای طعام اشهی عندک کہ تجھے کونسا کھانا زیادہ پسند ہے تو وزیر نے کہا مخ ابیض اعصلونی کہ بھنے ہوئے انڈے کا مغز۔ تو پھر مہینہ یا سال کے بعد پھر اس خلیفہ اور اس وزیر کا اس جگہ پر لوٹنے کا اتفاق پڑا تو پھر بادشاہ نے کہا ہے مع ای شئی کہ کس چیز کے ساتھ تو وزیر نے کہا مع الملح کہ نمک کے ساتھ پس وہ خلیفہ اس کے کمال درجے سمجھداری سے متعجب ہوا کہ اس کو اتنی بات یاد ہے۔ اور قرینہ خفی یہاں پر وہ جگہ ہے۔

او ايهام صونه اى المسند اليه عن لسانك تعظيما له او عكسه اى ايهام صون لسانك عنه تحقير اله او تأتى الانكار اى تيسره لدى الحاجة نحو فاجر فاسق عند قيام القرينة على ان المراد زيد ليتاتى لك ان تقول ما اردت زيدا بل غيره

ترجمہ وتشریح: سے ماتن حذف مسند الیہ کا اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ میں مسند الیہ کو اپنے زبان پر لانے سے بچاتا ہوں۔ مسند الیہ کی تعظیم

کرنی مقصود ہوتو پھر اس وقت متکلم سامع کے ذہن میں یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ میں مسند الیہ کو اپنی زبان پرلانے سے بچاتا ہوں کیوں کہ وہ مسند الیہ عظمت وشان والا ہے۔ اور اگر مسند الیہ کی تحقیر مقصود ہوتو پھر اس وقت متکلم سامع کے ذہن میں یہ ڈالنا چاہتا ہے کہ میں اپنے آپ کو مسند الیہ کے لانے سے بچاتا ہوں۔ پہلے کی مثال جیسے مقرر للشرائع موضح للدلائل فیجب اتباعه کہ شریعتوں کو پکا کرنے والا اور دلیلوں کو واضح کرنے والا پس تحقیق اس کی اتباع واجب ہے۔ تو حضور علیہ السلام کی ذات اقدس مراد ہوگی۔ تو اس وقت متکلم مسند الیہ کو اپنی زبان پرلانے سے بچاتا ہے کہ مسند الیہ کی تعظیم کرنا مقصود ہے۔ اور دوسرے کی مثال جیسے موهن ساع في الفساد فیجب مخالفته کہ وسوسے میں ڈالنے والا اور فساد میں کوشش کرنے والا پس اسکی مخالفت واجب ہے۔ تو شیطان مراد ہوگا، تو اس وقت متکلم اپنی زبان کو مسند الیہ کے لانے سے بچاتا ہے اور اسکی تحقیر کرنی مقصود ہے۔

او تاتی الانکار الخ سے ماتن حذف مسند الیہ کے اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ ضرورت کے وقت انکار ہو جائے۔ جیسے آپ مجلس میں بیٹھے ہوں اور کہیں فاجر فاسق اور مراد زید ہو تو جب زید آپکو گریبان سے پکڑے کہ آپ مجھے فاسق فاجر کیوں کہتے ہو تو پھر اس ضرورت کے وقت انکار آسان ہو جائے گا کہ میں نے آپ کا نام تو نہیں لیا ہے۔

او تعينه والظاهر ان ذكر الاحتراز عن العبث يغنى عن ذلك لكن ذكره لامرين احدهما الاحتراز عن سوء الادب فيما ذكره من المثال وهو خالق لما يشاء فعال لما يريد اى الله تعالى الثانى التوطية والتمهيد لقوله

ترجمہ وتشریح: ماتن حذف مسند الیہ کے اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ متعین ہوتا ہے یعنی کہ مسند کا ایک ہی چیز مسند الیہ بن سکتا ہے اور اس مسند کا اور کوئی چیز مسند الیہ نہیں بن سکتا ہے۔ جیسے خالق لما یشاء۔ فعال لما یرید۔ کہ پیدا کرنے والا جو چاہے اور کرنے والا ہے وہ چیز کہ جس کا وہ ارادہ کرے۔ تو اس مسند کا مسند الیہ صرف اللہ تعالیٰ ہی بن سکتا ہے اور کوئی چیز نہیں بن سکتا۔ یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح والظاهر الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعینہ والی صورت تو فللاحتراز عن العبث والی صورت کے اندر داخل ہے کیوں کہ جب مسند کا مسند الیہ متعین تو پھر مسند الیہ کو ذکر کرنے سے تو عبث لازم آتا ہے۔ تو پھر اس کو ماتن نے علیحدہ ذکر کیوں کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے تعینہ والی صورت کو جو

علیحدہ ذکر کیا ہے اس کی دو وجہ ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس صورت کو عبث والی صورت کے اندر بے ادبی سے بچنے کیلئے داخل نہیں کیا ہے کیوں کہ اس تعینہ والی صورت کی مثال عام طور پر یہی خالق لما یشاء فعال لما یرید دیتے ہیں۔ تو اللہ تعالی کو ذکر کرنا تو پھر عبث کلام کے اندر لازم آتا اور اسم جلالت کے ذکر کرنے سے عبث لازم آنے کا کہنا بے ادبی ہے۔ اور دوسری وجہ ہے کہ یہ تعینہ والی صورت ادعاء التعین والی صورت کیلئے تمہید ہے۔ اور ادعاء تعین یہ ہوتا ہے کہ متکلم دعوی کر دیتا ہے کہ اس مسند کا مسند الیہ یہ چیز بن سکتی ہے اور کوئی چیز نہیں بن سکتی حالانکہ حقیقت میں اور بھی کئی چیزیں مسند الیہ بن سکتی ہیں۔ تو ادعاء تعین تب سمجھ آجائے گا کہ جب پہلے تعین سمجھ آجائے اس لئے ماتن نے تعینہ والی صورت کو علیحدہ ذکر کیا ہے۔

او ادعائه التعين نحو وهاب الالوف اى السلطان او نحو ذلك كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجرا وسامة اوفوات فرصة او محافظة وزن او سجع او قافية او ما اشبه ذلك كقول الصياد غزال اى هذا غزال وكالاخفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل رمية من غير رام

ترجمہ وتشریح: ماتن حذف مسند الیہ کے اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم دعوی کر دیتا ہے کہ اس مسند کا مسند الیہ یہ چیز بن سکتی ہے اور کوئی چیز نہیں بن سکتی ہے حالانکہ حقیقت میں اور بھی کئی چیزیں مسند الیہ بن سکتی ہیں۔ جیسے وهاب الالوف۔ ہزاروں کا دینے والا۔ متکلم دعوی کرلے کہ اسکا مسند الیہ سلطان بن سکتا ہے اور کوئی نہیں بن سکتا ہے حالانکہ حقیقت میں ہزاروں کے دینے والا تو اور بھی کئی لوگ ہوتے ہیں۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے او نحو ذلک اور مثل اس کے۔ یعنی ان کے علاوہ اور بھی حذف مسند الیہ کے مقتضی ہیں لیکن میں نے یہ چند ذکر کئے ہیں۔ وہ دیگر مقتضی شارح ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے مقام کا کلام کے لمبے ہونے سے تنگ ہونا اور مقام ملال اور تنگدلی کے سبب سے تنگ ہوتا ہے تو پھر مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں۔ جیسے بیمار کو کہتے ہیں کیف انت۔ کہ تیرا کیا حال ہے تو وہ کہے طبیب تو یہاں پر مقام ملال اور تنگ دلی کے سبب سے تنگ ہے تو مسند الیہ کو حذف کیا ہے۔

یا فرصت کے فوت ہونے کا خوف ہو یعنی مقصود کے فوت ہونے کا خوف ہو تو پھر بھی مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں۔ کیوں کہ اگر مسند الیہ کو ذکر کیا جائے تو پھر مقصود فوت ہو جائے گا۔ جیسے آپ کا کوئی ساتھی بس میں سوار ہو رہا ہے اور

آپ اس کو ایک بات بتانا چاہو تو اگر مسند الیہ کو ذکر کریں تو بس چلی جائے گی اور مقصود فوت ہو جائے گا تو پھر اس وقت مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں۔ اس کی ایک اور مثال بھی ہے کہ ایک قاری تھا اسنے اپنے شاگرد کو کہا کہ میرا نام اچھے اچھے القاب کے ساتھ لینا قاری القراء استاذ العلماء حضرت علامہ قبلہ و کعبہ فلاں صاحب۔ تو ایک دن اس قاری کی پگڑی کو آگ لگ گئی تو شاگرد نے جب دیکھا کہ پگڑی کو آگ لگ گئی تو شاگرد کہنے لگا قاری القراء استاذ العلماء علامہ قبلہ و کعبہ صاحب پگڑی کو آگ لگ گئی ہے مگر اس وقت تک پگڑی جل گئی تھی۔ تو اس وقت مسند الیہ کو حذف کرتا اور صرف اتنا کہتا کہ پگڑی کو آگ لگ گئی۔

کبھی مسند الیہ کو وزن کی محافظۃ کیلئے حذف کیا جاتا ہے کہ اگر مسند الیہ کو حذف نہ کیا جائے بلکہ ذکر کیا جائے تو شعر کا وزن باقی نہیں رہتا۔ جیسے ماقبل میں شعر گزر چکا ہے؛ قال لی کیف انت قلت علیل تو اگر یہاں انا علیل کہتا تو شعر کے وزن کی محافظۃ نہ رہتی۔ اور کبھی مسند الیہ کو سجع کی حفاظت کیلئے حذف کیا جاتا ہے اور کبھی مسند الیہ قافیہ کی محافظت کیلئے حذف کیا جاتا ہے۔ سجع نثر کے اندر ہوتی ہے اور قافیہ شعروں کے اندر ہوتا ہے۔ اسکے بعد شارح نے کہہ دیا کہ وہ جو اسکے مشابہ ہو۔ کقول الصیاد غزال الخ شارح نے فرصت کے فوت ہونے کی مثال دی ہے۔

جیسے شکاری کہے غزال ہرن ہرن تو اصل میں ہے هذا غزال تو اگر یہاں پر مسند الیہ کو ذکر کرتا تو پھر مقصود تو فوت ہو جاتا۔ کیوں کہ ہرن اس وقت نکل جاتا ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے کیوں کہ متکلم سامع کے سوا باقی حاضرین پر مسند الیہ کو مخفی کرنا چاہتا ہے۔ جیسے متکلم اور سامع کو معلوم ہے کہ زید نے آنا ہے تو متکلم کہے کہ جاء تو اس وقت متکلم سوا سامع کے حاضرین پر مسند الیہ مخفی کرنا چاہتا ہے اور سامع کو تو معلوم ہو جائے گا کہ زید آیا ہے۔

کبھی مسند الیہ کو ترک مسند الیہ پر حذف کیا جاتا ہے جو استعمال پہلی مرتبہ وارد ہوا ہے اسکی اتباع کرتے ہوئے۔ جیسے رمیة من غیر رام؛ پھینکنا غیر رام سے۔ تو یہاں مسند الیہ محذوف ہے اصل میں ہے هذه رمیة من غیر رام۔ یہاں پر ترک مسند الیہ ہے اتباع کرتے ہوئے اس استعمال کا جو پہلی مرتبہ وارد ہوئی ہے۔ اس کو پہلے پہلے حکم بن عبد یغوث نے کہا ہے۔ حکم بن عبد یغوث نے نذر مانی تھی کہ اگر میرا فلاں کام ہو گیا تو میں ایک جنگلی گائے کو ذبح کروں گا اور وہ کئی بار جنگل میں گیا اور اس نے جنگلی گائے کو تیر مارے لیکن کوئی تیر نہیں لگا۔ آخر وہ بڑے غصے میں ہو گیا اور اپنے آپ کو قتل کرنے لگا۔ تو ایک دن اس کے ساتھ اسکا ایک بیٹا جسکا نام تھا معظم۔ تو وہ بھی ساتھ چلا گیا تو حکم بن یغوث نے جنگلی گائے کو دو تیر مارے اور کوئی تیر نہیں لگا۔ اور پھر معظم نے تیر مارا اور اس کو تیر لگ گیا۔ تو اس وقت حکم بن یغوث نے کہا؛ رمیة من غیر رام۔ یعنی جب کسی نا اهل سے ایک فعل صادر ہو جائے اور وہ اس کا اهل نہ ہو تو پھر

اس وقت یہ بولتے ہیں رمیۃ من غیر رام۔

مسند الیہ کا ذکر کرنا

اوترك نظائره مثل الرفع على المدح او الذم او الترحم واما ذكره اى ذكر المسند اليه فلكونه اى الذكر الاصل ولا مقتضى للعدول عنه او الاحتياط لضعف التعويل اى الاعتماد على القرينة او التنبيه على غباوة السامع او زيادة الايضاح و التقرير و عليه قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون

ترجمہ وتشریح: کبھی کبھی مسند الیہ کو کہ مسند الیہ کے نظائر پر ترک پر جو وارد مع انکی اتباع کرتے ہوئے حذف کیا جاتا ہے۔ مسند الیہ کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے جس طرح کہ مثلاً انکا قاعدہ ہے کہ جو بھی مرفوع علی المدح ہوتا ہے یا مرفوع علی الذم ہوتا ہے یا مرفوع علی الترحم ہوتا ہے اس کا مسند الیہ محذوف ہوتا ہے۔ تو مرفوع علی المدح ہو اس کی مثال ہے الحمد للہ۔ تو الحمد یہ مرفوع علی المدح ہے اور اس کا مسند الیہ ھو محذوف ہے۔ اور مرفوع علی الذم کی مثال ہے جیسے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ یہاں پر رجیم مرفوع علی الذم ہے اس کا مسند الیہ محذوف ہے اور وہ ھو ہے۔ اصل میں ہے ھو الرجیم۔ اور مرفوع علی الترحم کی مثال جیسے اللھم ارحم عبدک المسکین۔ تو یہاں پر مسکین مرفوع علی الترحم ہے۔ یہاں پر اس کا مسند الیہ محذوف ہے اور وہ ھو ہے اصل میں ہے ھو المسکین۔

ذکر المسند الیہ

اما ذکرہ ای ذکر المسند الیہ الخ پہلے ماتن نے مسند الیہ کے ایک حال یعنی حذف المسند الیہ کو ذکر کیا ہے اب ماتن مسند الیہ کا اور حال ذکر کرتا ہے۔ وہ حال ذکر المسند الیہ ہے۔ تو ماتن ذکر المسند الیہ کا مرجع بتاتا ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے کیوں کہ ذکر اصل ہے۔ پھر اعتراض ہوتا ہے کہ جب ذکر مسند الیہ اصل ہے تو پھر مسند الیہ کو حذف کیوں کرتے ہیں۔ حالانکہ ماقبل میں ماتن نے صرف مسند الیہ کو ذکر کیا ہے اور حذف مسند الیہ کے مرجعے بھی ذکر کر دیئے ہیں۔ تو شارح نے ولا مقتضی سے اس کا جواب دیا ہے۔ کہ ذکر مسند الیہ اصل اس وقت ہے کہ جب ذکر سے کوئی عدول کا مقتضی نہ پایا جائے۔ اور اگر ذکر سے عدول کا مقتضی پایا جائے تو پھر مسند الیہ کو حذف کریں گے ذکر نہیں کریں گے۔

اوالاحتیاط الخ سے ماتن اور ذکر مسند الیہ کا مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے احتیاط کیلئے۔ کیوں کہ قرینے پر اعتماد ضعیف ہوتا ہے۔ کہ اگر متکلم مسند الیہ کو ذکر نہ کرے تو پھر سامع اس کو سمجھے گا نہیں۔ کہ یہ کیا چیز ہے اسلئے مسند الیہ کو ذکر کرتے ہیں۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کہ یہاں سے تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ لفظ قوی ہوتا ہے اور قرینہ ضعیف ہوتا ہے۔ حالانکہ ماقبل میں یہ ذکر ہوا ہے کہ عقل قوی ہوتا ہے اور لفظ ضعیف ہوتا ہے تو یہ ماتن کی عبارتوں کے درمیان تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرینہ دو قسم پر ہے۔ قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ۔ تو جب مسند الیہ کو ذکر کیا جائے تو یہاں پر قرینہ لفظیہ قوی ہوتا ہے اور قرینہ عقلیہ ضعیف ہوتا ہے۔ اور جب مسند الیہ کو حذف کیا جائے تو اس وقت قرینہ عقلیہ قوی ہوتا ہے اور قرینہ لفظیہ ضعیف ہوتا ہے۔ لھذا ماتن کی عبارتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔

او التنبیه علی غباوة السامع الخ سے ماتن ذکر مسند الیہ کا اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے کہ متکلم کا مقصود سامع کی غباوۃ پر تنبیہ کرنا ہوتا ہے یعنی متکلم کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ میرا سامع اتنا غبی ہے کہ جب تک اس کو مسند الیہ محسوس کر کے نہ دکھایا جائے تو وہ سامع سمجھتا نہیں ہے۔ جیسے کوئی کہے ماذا قال عمر کہ عمر نے کیا کہا۔ تو جواب میں تو اتنا کافی ہوتا ہے۔ قال کذا۔ کہ اس نے اس طرح کہا ہے۔ لیکن متکلم مسند الیہ ذکر کر دیتا ہے۔ کہے دیتا ہے عمر و قال کذا کہ متکلم کا مقصود ہوتا ہے کہ میرا سامع اتنا غبی ہے کہ جب تک اس کو مسند الیہ محسوس کر کے نہ دکھایا جائے تو وہ سمجھتا نہیں۔

او زیادة الایضاح الخ سے ماتن ذکر مسند الیہ کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے زیادۃ الایضاح اور تقریر کیلئے۔ تاکہ مسند الیہ واضح ہو جائے اور پکا ہو جائے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے اولئک علی ہدی من ربهم واولئک هم المفلحون۔ کہ وہ لوگ اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور وہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔ تو یہاں پر دوسرا اولئک زیادہ ایضاح اور تقریر کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔ اگر صرف هم المفلحون فرمایا جاتا تو پھر بھی صحیح ہوتا لیکن دوسرے اولئک کو زیادہ ایضاح اور تقریر کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ شارح نے علیہ قولہ تعالی کیوں کہا ہے حالانکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ کقولہ تعالی یا مثل قولہ تعالی کہا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر اگر دوسرے اولئک کو نہ بھی ذکر کرتا تو پھر بھی مسند الیہ محذوف نہ ہوتا بلکہ مذکور ہوتا۔ کیوں کہ هم المفلحون کا عطف ہوتا علی هدی پر۔ اور پہلا اولئک ساتھ لگتا تو اس لئے شارح نے علیہ قولہ کہا ہے اور مثل قولہ تعالی نہیں کہا ہے کہ یہ اسکی مثال نہیں۔

او اظہار تعظیمہ لکون اسمہ مما یدل علی التعظیم نحو امیر المومنین حاضر او اھانتہ نحو السارق اللئیم حاضر او التبرك بذكره مثل النبی صلی الله علیہ والہ وسلم قائل ھذا القول واستلذاذہ مثل الحبیب حاضر

ترجمہ وتشریح: ماتن ذکر مسند الیہ کا اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ اظہار تعظیم کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ مسند الیہ کا اسم تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے کسی مجلس میں بادشاہ کے متعلق کوئی بات ہو رہی ہو تو کوئی کہے۔ بادشاہ کہاں ہے تو پھر جواب میں تو اتنا کافی تھا حاضر لیکن مسند الیہ کو ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں امیر المومنین حاضر۔ کہ امیر المومنین حاضر ہے۔ تو امیر المومنین کا اسم تعظیم پر دلالت کرتا ہے۔

او اھانتہ الخ سے ماتن ذکر مسند الیہ کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اہانت کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ مسند الیہ کا اسم اہانت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کسی چور کے متعلق کوئی بات ہو رہی ہو تو کوئی کہے کہ وہ چور کہاں ہے تو جواب میں تو اتنا کافی تھا حاضر لیکن مسند الیہ کو ذکر کر دیتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں۔ السارق اللئیم حاضر کہ چور بخیل حاضر ہے۔ تو السارق اللئیم کا اسم اہانت پر دلالت کرتا ہے۔

او التبرک بذکرہ الخ سے ماتن ذکر مسند الیہ کا اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کے ذکر کے ساتھ تبرک حاصل کرنے کیلئے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ کہ متکلم مسند الیہ کے ذکر کے ساتھ تبرک حاصل کرے۔ جیسے کوئی کہے ھل قال ھذا القول رسول اللہ ﷺ۔ کہ کیا اس قول کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے۔ تو جواب میں تو اتنا کافی ہوتا ہے قائل ھذا القول۔ لیکن وہ تبرک حاصل کرنے کیلئے مسند الیہ کو ذکر کر دیتا ہے اور کہہ دیتا ہے النبی ﷺ قائل ھذا القول۔ کہ نبی پاک ﷺ اس قول کے قائل ہیں۔

او استلذاذہ الخ سے ماتن ذکر مسند الیہ کا اور مقتضی بتاتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کے ذکر کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ کہ یہ مسند الیہ مجھے لذیذ لگتا ہے اور پیارا لگتا ہے۔ جیسے الحبیب حاضر۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسلئے ذکر کرتے ہیں کہ حبیب کا لفظ مجھے لذیذ اور پیارا لگتا ہے۔

او بسط الکلام حیث الاصغاء مطلوب ای فی مقام یکون اصغاء السامع مطلوبا للمتکلم لعظمتہ و شرفہ ولھذا یطال الکلام مع الحباء نحو قولہ تعالی حکایۃ عن موسے علے نبینا وعلیہ السلام ھی عصاے اتوکأ علیھا وقدیکون الذکر للتھویل او التعجب او الاشھاد فی قضیۃ

او التسجيل على السامع حتى لا يكون له سبيل الى الانكار

ترجمه وتشريح: ماتن ذکر مسند الیہ کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو کلام کو لمبا کرنے کیلئے ذکر کیا جاتا ہے کہ جس وقت سامع کو سنانا مقصود ہو کہ سامع تھوڑی دیر تک کھڑا رہے اور میری بات کو توجہ کے ساتھ سنتا رہے۔ کیوں کہ سامع کی ذات عظمت والی اور شرافت والی ہے۔ ولهذا يطال الخ سے شارح نے اس پر تائید پیش کی ہے۔ کہ یہی تو وجہ ہے کہ دوستوں اور محبوبوں کے ساتھ کلام لمبا کیا جاتا ہے۔ تا کہ دوست اور محبوب تھوڑی دیر تک کھڑا رہے اور میری بات کو توجہ کے ساتھ سنتا رہے اور میں انکی زیارت سے مشرف ہوتا رہوں۔ اس کی مثال جیسے: اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کی حکایت بیان فرمائی ہے۔ کہ اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام سے پوچھا: ماتلك بيمينك يا موسى۔ کہ اے موسی (علیہ السلام) تیرے دائیں ہاتھ میں کیا ہے۔ تو جواب میں تو اتنا کافی ہوتا کہ موسی علیہ السلام عرض کر دیتے کہ میرے ہاتھ میں عصا ہے۔ لیکن موسی علیہ السلام نے کلام لمبا فرمایا کہ میرے ہاتھ میں عصا ہے اور میں اس پر ٹیک لگاتا ہوں۔ اور اس کے ساتھ بکریوں کیلئے پتے جھاڑتا ہوں۔ اور اس کے ساتھ اور بھی کئی حاجتیں پوری کرتا ہوں۔ تو موسی علیہ السلام نے کلام کو اس لئے لمبا کیا ہے کہ سامع یعنی اللہ تعالی کی عظمت والی ذات ہے۔ اور بلند مرتبت ذات ہے تو اس کے ساتھ کلام کا زیادہ سے زیادہ شرف حاصل ہو جائے۔

یہاں تک تو ماتن نے ذکر مسند الیہ کے کچھ مقتضی ذکر کر دیئے۔ اب شارح قد يكون الذكر الخ سے ذکر مسند الیہ کے کچھ مقتضی ذکر کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو تھویل کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ کہ مسند الیہ کے لفظ کے اندر ڈرانے والا معنی پایا جاتا ہے۔ جیسے کہے: امير المومنين يامرك هكذا۔ کہ امیر المومنین تجھے اس طرح حکم کرتا ہے۔ تو امیر المومنین کے لفظ کے اندر ڈرانے والا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اظہار تعجب کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ کہ وہاں تعجب کو ظاہر کرتے ہیں۔ جیسے کہے: صبی قاوم الاسد۔ کہ لڑکے نے شیر کا مقابلہ کیا۔ تو اس وقت مسند الیہ کو اظہار تعجب کیلئے ذکر کیا ہے کہ لڑکا ہو کے اس نے شیر کا مقابلہ کیا۔ اور کبھی مسند الیہ کو معاملوں کے اندر گواہی کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ تا کہ مسند الیہ متعین ہو جائے اور انکار کا کوئی راستہ نہ نکل سکے۔ مثلاً زید نے عمرو پر ایک بکری کو بیچا اور پھر انکے درمیان جھگڑا پیدا ہو گیا۔ تو جب فیصلے کو قاضی کے پاس لے گئے۔ تو قاضی گواہ کو کہے هل باع هكذا۔ کہ کیا اس نے بیچا ہے اس کو۔ تو جواب میں تو اتنا کافی ہوتا ہے کہ گواہ کہے باع هكذا۔ کہ اس نے اس کو بیچا ہے لیکن گواہ کہہ دیتا ہے زید باع كذا بكذا الفلان۔ کہ زید نے اس کو بیچا ہے اتنے پیسوں کے بدلے فلاں دن عمرو پر۔ تو اس وقت مسند الیہ کو ذکر کیا ہے شہادت کیلئے۔ کہ اگر زید انکار کرے تو انکار کا کوئی راستہ نہ نکل سکے۔ کیوں کہ مسند الیہ معین

ہو ہے۔اور اگر گواہ کہتا باع ھکذا کہ تو پھر زید انکار کر سکتا ہے میں نے عمرو کو نہیں بیچا ہے کیوں کہ گواہ نے میرا نام تو نہیں لیا ہے۔اور کبھی مسند الیہ کو سامع پر بات پختہ کرنے کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔تاکہ انکار کا کوئی راستہ نہ نکل سکے۔مثلا زید نے اقرار کیا کہ عمرو کے مجھ پر اتنے پیسے ہیں۔اور پھر انکے درمیان جھگڑا پیدا ہو گیا۔تو جب فیصلے کو قاضی کے پاس لے گئے تو قاضی گواہ کو کہے۔هل اقر هذا علی نفسه بکذا۔کہ کیا اس نے اپنے نفس پر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے تو گواہ کیلئے جواب میں تو اتنا کافی ہوتا ہے نعم هذا اقر علی نفسه هکذا۔ہاں اس نے اپنے نفس پر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے۔لیکن گواہ مسند الیہ کو ذکر کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہاں زید اپنے نفس پر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے۔تو جب قاضی فیصلے کے وقت زید پر مہر لگا دیگا۔تو زید انکار نہیں کر سکے گا۔کیوں کہ گواہ نے اس کا نام جو ذکر کیا ہے۔کیوں کہ اگر گواہ اتنا کہتا نعم هذا اقر علی نفسه بکذا۔تو پھر اس وقت زید انکار کر سکتا تھا کہ وہ قاضی کو یہ کہتا کہ تم نے گواہ سے جس آدمی کے بارے میں پوچھا تو اس نے یہ سمجھا تھا۔کہ قاضی مجھ سے زید کے بارے میں نہیں پوچھتا ہے یہی تو وجہ ہے کہ میں نے گواہ پر کوئی جرح وقدح نہیں کیا۔

تعریف بالاضمار

واما تعريفه ای ايراد المسند اليه معرفة وانما قدم ههنا التعريف وفی المسند التنكير لان الاصل فی المسند اليه التعريف وفی المسند التنكير فبا

ترجمہ وتشریح: اب ماتن مسند الیہ کا اور حال ذکر کرتا ہے اور وہ تعریف ہے کہ مسند الیہ معرفہ کب ہوتا ہے۔تو ماتن نے کہا تھا۔اما تعریفہ۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ای ایراد المسند الیه معرفة سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ تعریف کا معنی ہے معرفہ بنانا۔اور معرفہ بنانا علم لغت کا کام ہے معرفہ بنانا متکلم بلیغ کا کام تو نہیں ہے۔تو پھر تعریف کی بحث علم لغت کے اندر ذکر کرنی چاہئے تھی۔علم معانی کے اندر تو نہیں ذکر کرنی چاہئے تھی تو ماتن نے تعریف کی بحث کو علم معانی کے اندر کیوں ذکر کیا ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر تعریف کا معنی معرفہ بنانا نہیں ہے بلکہ تعریف کا معنی ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے لانا۔اور مسند الیہ کو معرفہ کر کے لانا تو متکلم بلیغ کا کام ہے۔کہ متکلم بلیغ کلام کے اندر مسند الیہ کو معرفہ کر کے لاتا ہے۔تو پھر تعریف کو علم معانی کے اندر ذکر کرنا صحیح ہے۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وانما قدم ھھنا الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ مسندالیہ کے دوحال ہیں۔ایک تعریف ہے اور ایک تنکیر ہے۔اور مسند کے بھی دوحال ہیں۔ایک تعریف ہے اور تنکیر ہے تو ماتن نے احوال مسندالیہ کے اندر تعریف کو تنکیر پر مقدم کیا ہے اور آگے جا کر جب مسند کے احوال ذکر کریگا تو احوال مسند کے اندر تنکیر کو تعریف پر مقدم کیا ہے۔تو اس کی کیا وجہ ہے کہ احوال مسندالیہ کے اندر تعریف کو تنکیر پر مقدم کیا ہے اور احوال مسند کے اندر تنکیر کو تعریف پر مقدم کیا ہے۔اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ مسندالیہ کے اندر تعریف اصل ہے اور مسند کے اندر تنکیر اصل ہے۔تو اصل پر عمل کرتے ہوئے اس نے احوال مسندالیہ کے اندر تعریف کو تنکیر پر مقدم کیا ہے اور احوال مسند کے اندر تنکیر کو تعریف پر مقدم کیا ہے۔اس لئے احوال مسندالیہ کے اندر تعریف کو تنکیر پر مقدم کیا ہے اور احوال مسند کے اندر تنکیر کو تعریف پر مقدم کیا ہے۔

لاضمار لان المقام للمتكلم نحو انا ضربت او الخطاب نحو انت ضربت او الغيبة لتقدم ذكره اما لفظا تحقيقا او تقديرا واما معنے بدلالة لفظ عليه او قرينة حال واما حكما

ترجمہ وتشریح: معرفہ تو کئی قسم پر ہے۔ضمیریں بھی معرفہ ہوتی ہیں۔علم بھی معرفہ ہوتا ہے وغیرہ۔یہاں پر ماتن یہ بتاتا ہے کہ مسندالیہ معرفہ کو ضمیروں کے ساتھ کب لایا جاتا ہے۔تو ماتن کہتا ہے کہ مسندالیہ معرفہ کو ضمیروں کے ساتھ اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقام تکلم کا ہو یا مقام خطاب کا ہو یا مقام غیبۃ کا ہو۔اگر مقام تکلم کا ہے تو پھر مسندالیہ معرفہ کو ضمیر متکلم کے ساتھ لایا جاتا ہے۔جیسے انا ضربت۔اور اگر مقام خطاب کا ہے تو پھر مسندالیہ معرفہ کو ضمیر خطاب کے ساتھ لایا جاتا ہے۔جیسے انت ضربت اور اگر مقام غائب کا ہے تو پھر مسندالیہ معرفہ کو ضمیر غائب کے ساتھ لایا جاتا ہے۔تو شارح اسکی وجہ ذکر کرتا ہے کہ جب مقام غائب ہے تو پھر مسندالیہ معرفہ کو ضمیر غائب کے ساتھ لایا جاتا ہے۔تو مقام غائب ہونے کی علت کیا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ ضمیر غائب کا مرجع پہلے مذکور ہوتا ہے۔تو جب اس کا مرجع پہلے مذکور ہوتا ہے تو پھر ضمیر غائب کی لائیں گے اور ضمیر تو نہیں لاسکتے ہیں۔تو ضمیر غائب کا مرجع پہلے جو مذکور ہوتا ہے تو ضمیر غائب کا مرجع پہلے یا تو لفظا مذکور ہوگا یا معنیً مذکور ہوگا یا حکما مذکور ہوگا۔اگر ضمیر غائب کا مرجع پہلے لفظا ہے تو اس میں پھر تعمیم ہے کہ لفظا تحقیقا ہو یا لفظا تقدیرا ہو۔ضمیر غائب کا مرجع پہلے لفظا تحقیقا مذکور ہو اس کی مثال ہے جیسے زید یضرب۔تو یضرب کے اندر ھو ضمیر کا مرجع زید ہے اور زید پہلے لفظا مذکور ہے اور تحقیقا مذکور ہے۔اور ضمیر غائب کا مرجع پہلے لفظا تقدیرا مذکور ہو اس کی مثال ہے جیسے یضرب غلامہ زید۔تو غلامہ کے اندر ہ ضمیر کا مرجع زید

ہے اور زید پہلے لفظا تقدیرا مذکور ہے۔ کیوں کہ زید رتبۃ غلامہ سے پہلے مذکور ہے۔ کیوں کہ اسکا معنی کیا جاتا ہے کہ یضرب غلامہ زید اصل میں ہے یضرب زید غلامہ۔ اور ضمیر غائب کا مرجع پہلے معنی مذکور ہو تو اس میں بھی تعمیم ہے کہ اس مرجع پر لفظ دلالت کرے یا اس مرجع پر قرینہ حال دلالت کرے۔ تو ضمیر غائب کا مرجع پہلے معنی مذکور ہو اور اس مرجع پر لفظ دلالت کرے اس کی مثال ہے جیسے قرآن پاک میں ہے۔ اعدلو ھو اقرب للتقوی۔ تو ھو ضمیر کا مرجع عدل ہے اور عدل پہلے معنی مذکور ہے اور عدل پر اعدلو کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ اور ضمیر غائب کا مرجع پہلے معنی مذکور ہو اور قرینہ حال اس پر دلالت کرے اس کی مثال ہے جیسے: فلامه السدس۔ تو ہ ضمیر کا مرجع میت ہے اور میت پہلے معنی مذکور ہے اور میت پر قرینہ حال دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ بحث وراثت کی چلی آ رہی ہے۔ تو پھر ہ ضمیر کا مرجع میت ہوگا زندہ تو نہ ہوگا۔ کیوں کہ وراثت مردوں کی تقسیم کی جاتی ہے زندوں کی وراثت تو تقسیم نہیں کی جاتی ہے۔ اور ضمیر غائب کا مرجع پہلے حکما مذکور ہو اس کی مثال ہے جیسے قل ھو اللہ احد۔ تو ھو ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہے اور لفظ اللہ پہلے حکما مذکور ہے کیوں کہ یہاں پر تفسیر بعد الابہام مقصود ہے۔ اور تفسیر بعد الابہام تب ہو سکتی ہے کہ اسم جلالت (لفظ اللہ) پہلے حکما مذکور ہے۔ اور بعد میں لفظ اللہ کے ساتھ اسکی تفسیر کی ہے۔

واصل الخطاب ان یکون لمعین واحدا کان او کثیر الان اصل وضع المعارف علی ان تستعمل لمعین واحدا کان او کثیرا لان اصل وضع المعارف علی ان تستعمل لمعین مع ان الخطاب ھو توجیه الکلام الی حاضر و قد یترك الخطاب مع معین الی غیرہ ای غیر معین لیعم الخطاب کل مخاطب علی سبیل البدل نحو ولو تری اذا المجرمون ناکسوا روسھم عند ربھم لا یرید بقوله ولو تری مخاطبا معینا قصدا الی تفظیع حال المجرمین

ترجمہ وتشریح: پہلے ماتن نے تو کہا ہے مقام تکلم کا ہو تو مسند الیہ معرفہ کو ضمیر متکلم کے لایا جاتا ہے۔ اور اگر مقام خطاب کا ہو تو ضمیر خطاب کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ اور اگر مقام غائب کا ہو تو مسند الیہ معرفہ کو ضمیر غائب کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ تو ضمیر خطاب کے اندر تفصیل تھی اور ضمیر متکلم اور غائب کے اندر تفصیل نہیں تھی اس لئے ماتن یہاں پر ضمیر خطاب کی تفصیل کرتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ خطاب کے اندر اصل یہ ہے کہ خطاب معین کیلئے ہو۔ عام ازیں کہ معنی ایک ہو یا کثیر ہو۔ اس کے بعد شارح اس پر دو دلیلیں دیتا ہے کہ خطاب کے اندر اصل یہ کیوں ہے کہ خطاب معین کیلئے

ہو۔تو شارح ایک عام دلیل دیتا ہے اور ایک خاص دلیل دیتا ہے۔ پہلے شارح عام دلیل دیتا ہے کہ معارف کی وضع اس لئے کی گئی ہے کہ ان کا استعمال معین کیلئے ہو۔ تو ضمیر خطاب بھی تو معرفہ ہے تو اس کا استعمال بھی معین کیلئے ہوگا۔ اور خاص دلیل یہ دیتا ہے کہ خطاب کا معنی ہے کلام کو متوجہ کرنا حاضر کی طرف یعنی معین کی طرف۔ وقد یترک الخطاب الخ پہلے تو ماتن نے یہ ذکر کیا ہے کہ خطاب کے اندر اصل یہ ہے کہ خطاب معین کیلئے ہو۔ یہاں سے ماتن خلاف اصل ذکر کرتا ہے۔ کہ کبھی خطاب معین کے ساتھ نہیں ہوتا ہے بلکہ خطاب غیر معین کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور غیر معین کے ساتھ خطاب اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ خطاب پر مخاطب کو شامل کیا جائے۔ ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح علی سبیل البدل الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کہا جاتا ہے کہ خطاب غیر معین کے ساتھ اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ خطاب میں ہر مخاطب کو شامل کیا جائے تو پھر اس وقت ضمیر خطاب کلی بن جائے گی۔ حالانکہ ضمیر خطاب تو جزئی ہوتی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جزئی جو سب کو شامل نہیں ہوتی تو وہ علی سبیل الاجتماع شامل نہیں ہوتی ہے جزئی علی سبیل البدل سب کو شامل ہوتی ہے۔ اور یہاں پر خطاب ہر مخاطب کو علی سبیل البدل شامل ہوتا ہے۔ اور کلی سب کو علی سبیل الاجتماع شامل ہوتی ہے۔ لھذا ضمیر خطاب کی جزئی ہوگی۔ کلی نہ ہوگی۔

اسکے بعد ماتن نے اسکی مثال دی ہے کہ خطاب غیر معین کے ساتھ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رئوسھم عند ربھم۔ کاش کہ دیکھتا تو اے مخاطب جس وقت مجرمین اپنے سروں کو الٹا ڈالنے والے ہونگے اپنے رب کے پاس۔ تو یہاں پر ولو تری کے ساتھ خطاب مخاطب معین کو نہیں ہے بلکہ غیر معین کو ہے۔ کہ ہر مخاطب دیکھے گا کہ جس وقت مجرمین اپنے سروں کو الٹا ڈالنے والے ہونگے۔ اپنے رب کے پاس۔ کیوں کہ یہاں مجرموں کی برائی بیان کرنا اور ذلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اور ایک آدمی کے سامنے کسی کی برائی بیان کی جائے تو وہ اتنا شرمندہ نہیں ہوتا ہے کہ جتنا کہ اس کی برائی سب لوگوں کے سامنے بیان کی جائے اور شرمندہ ہوتا ہے۔

تعریف بالعلمیت

> ای تناھت حالھم فی الظھور لاھل المحشر حیث یمتنع خفاؤھا فلا یختص بھا رؤیۃ راء دون راء واذا کان کذلک فلا یختص بہ ای بھذا الخطاب مخاطب دون مخاطب بل کل من یتأتی منہ الرؤیۃ فلہ مدخل فی ھذا الخطاب وفی بعض النسخ فلا یختص بھا ای برؤیۃ حالھم مخاطب او

بحالهم رؤية مخاطب على حذف المضاف و بالعلمية اى تعريف المسند اليه بايراده علما

ترجمه وتشریح: اس کی تفسیر کرتا ہے کہ انکی برائی کا حال اس قدر واضح ہوگا کہ انکی برائی سب اہل محشر پر ظاہر ہوگی۔ اس کا خفا ممکن ہی نہ ہوگا۔ پس ان کا حال ایک مخاطب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ سب مخاطب انکی برائی کو دیکھیں گے۔ جس جس آدمی کے اندر رویۃ پائی جاتی ہے وہ اس کو دیکھ لیگا۔ شارح کہتا ہے کہ بعض نسخوں کے اندر تو یہ ہے فلا يختص به مخاطب۔ اس کا مطلب تو شارح نے بیان کیا ہے کہ اس کا مطلب ہے کہ اس خطاب کے ساتھ کوئی ایک مخاطب مختص نہیں ہے بلکہ جس انسان کے اندر رؤیۃ موجود ہے وہ اس خطاب کے اندر داخل ہے۔ اور شارح کہتا ہے کہ بعض نسخوں کے اندر فلا يختص بها ہے۔ تو پھر اس وقت ھا ضمیر کا مرجع تو حال ہوگا کہ حال کے ساتھ مخاطب مختص نہ ہوگا، کہ مخاطب تو حال کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے بلکہ حال کے ساتھ تو مجرمین مختص ہونگے۔ شارح کہتا ہے کہ یہاں پر حذف مضاف نکالیں گے۔ اور وہ حذف مضاف رویۃ ہے۔ پھر یا تو حذف مضاف ھا ضمیر سے پہلے نکالیں گے یعنی کہیں گے فلا يختص برؤية حالهم مخاطب۔ پس نہ مختص ہوگا ان کے حال کے دیکھنے کے ساتھ مخاطب۔ یا حذف مضاف مخاطب سے پہلے نکالیں گے۔ یعنی کہیں گے فلا يختص بحالهم روية مخاطب۔ پس انکے حال کے ساتھ ایک مخاطب کا دیکھنا سوا دوسرے مخاطبین کے مختص نہ ہوگا۔

وبالعلمية اى تعريف المسند اليه الخ ماتن مسند الیہ کا حال تعریف ذکر کر رہا ہے۔ تو معرفہ تو کئی قسم پر ہے۔ مسند الیہ کو معرفہ کر کے اضمار کے ساتھ لایا جائے اس کے مقتضی تو ماتن نے ذکر کر دیئے۔ یہاں پر ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے علم کے ساتھ کب لایا جاتا ہے اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے علم کے ساتھ اس وقت لایا جائے گا جب مسند الیہ کا سامع کے ذہن میں حاضر کرنا مقصود ہو بعینہ پہلی مرتبہ ایسے اسم کے ساتھ جو مسند الیہ کے ساتھ مختص ہے اور وہ اسم غیر پر نہ بولا جائے۔ ماتن نے تو کہا تھا بالعلمية تو شارح نے اى تعريف المسند اليه سے بالعلمية کا عطف بتا دیا ہے کہ بالعلمية کا عطف ہے بالاضمار پر۔ اور ماقبل والی عبارت ساتھ لگے گی۔ اسکے بعد شارح نے کہا ہے بايراده علما۔ یہ تفسیر ہے بالعلمیۃ کی۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح بايراده علما سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علمیۃ کا معنی ہے مسند الیہ کو علم بنانا اور علم بنانا تو اہل لغت اور واضع کا کام ہے۔ علماء معانی کا کام مسند الیہ کو علم بنانا نہیں ہے۔ کیوں کہ علماء معانی وضع سے بحث نہیں کرتے بلکہ علماء معانی معانی ثانیہ سے بحث کرتے ہیں۔ لھذا علمیۃ کو یہاں

پر ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر علمیۃ کا معنی مسند الیہ کو علم بنانا نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے کہ مسند الیہ کو علم کر کے لانا۔ اور مسند الیہ کو علم کر کے لانا یہ تو علماء معانی کا کام ہے۔ کیوں کہ وہ مسند الیہ کو علم کر کے کلام کے اندر لاتے ہیں۔ لھذا علمیۃ کو یہاں پر ذکر کرنا صحیح ہے۔

وهو ما وضع لشئ معين مع جميع مشخصاته لا حضاره اى المسند اليه بعينه اى بشخصه بحيث يكون متميزا عن جميع ما عداه واحترز بهذا عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جاء نى فى ذهن السامع ابتداء اى اول مرة واحترز به عن نحو جاء نى زيد و هورا كب باسم مختص به اى بالمسند اليه بحيث لا يطلق باعتبار هذا الوضع على غيره

ترجمہ وتشریح: شارح نے علم کی تعریف کی ہے کہ علم کسے کہتے ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ علم وہ لفظ ہوتا ہے جو واسطے شئی معین کے مع اپنے جمیع مشخصات کے وضع کیا گیا ہو۔ جیسے زید۔ تو زید لفظ ہے جو ذات زید کے واسطے مع اپنے جمیع مشخصات وضع کیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ مشخصات کے موضوع لہ کے اندر داخل ہوتے ہیں۔

لا حضاره الخ سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے علم کے ساتھ کب لایا جاتا ہے اور اسکا مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن نے کہا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے علم کے ساتھ اس وقت لایا جائے گا جب مسند الیہ کا سامع کے ذہن میں حاضر کرنا مقصود ہو بعینہ پہلی مرتبہ ایسے اسم کے ساتھ جو مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو اور غیر پر وہ اسم نہ بولا جائے۔ تو شارح نے لاحضارہ کے اندر ہ ضمیر کا مرجع بتا دیا ہے کہ اس کا مرجع ہے مسند الیہ۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے بعینہ تو شارح نے بعینہ کا معنی بتا دیا ہے کہ اس کا معنی ہے بشخصہ اور بشخصہ کا معنی ہے کہ اس حیثیت کے ساتھ کہ مسند الیہ جمیع ما عداہ سے ممتاز ہو جائے۔ یعنی مسند الیہ سامع کے ذہن میں اس حیثیت کے ساتھ حاضر کرنا کہ وہ مسند الیہ جمیع ما عداہ سے ممتاز ہو جائے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے بعینہ سے اس سے احتراز کیا ہے کہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اسم جنس کے ساتھ حاضر کیا جائے۔ مثلاً زید رجل عالم ہے۔ تو زید کو سامع کے ذہن میں حاضر نہ کیا جائے بلکہ رجل عالم کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا جائے۔ یعنی کہے رجل عالم جاء نی تو رجل عالم صرف زید پر تو نہیں بولا جاتا۔ بلکہ رجل عالم تو کئی انسانوں پر بولا جاتا ہے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے فی ذهن السامع ابتداء تو شارح نے ابتداء کا معنی بتا دیا ہے کہ اس کا معنی ہے اول مرۃ۔ واحترز بہ الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے ابتداء سے جاء نی زید و هو را کب کے اندر جو ھو ؟

اس سے احتراز کیا ہے کیوں کہ ھو کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا گیا ہے بعینہ لیکن پہلی مرتبہ نہیں ہے۔ بلکہ دوسری مرتبہ ہے۔ کیوں کہ پہلی مرتبہ تو زید حاضر ہو چکا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے مختص بہ تو شارح نے بہ کے اندر "ہ" ضمیر کا مرجع بتادیا ہے کہ مسند الیہ ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح بحیث لا یطلق الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند الیہ کا سامع کے ذہن میں ایسے اسم کے ساتھ حاضر کرنا مقصود ہو جو مسند الیہ کے کے ساتھ مختص ہے۔ تو علم بھی تو مسند الیہ کے ساتھ مختص تو نہیں ہوتا۔ مثلا چار آدمیوں کا نام زید ہے تو زید قائم کے اندر اس زید مسند الیہ کے ساتھ مختص تو نہیں ہے بلکہ یہ اسم غیر پر بھی بولا جاتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ حاضر کرنا مسند الیہ کا سامع کے ذہن میں ایسے اسم کے ساتھ جو مختص ہو مسند الیہ کے ساتھ۔ تو اسم مختص بہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم اس وضع کے اعتبار سے غیر پر نہ بولا جائے۔ تو اگر وہ اسم غیر پر بولا جائے گا تو وضع ثانی کے اعتبار سے ہوگا۔ تو اسم زید اگر غیر پر بولا جائے گا تو اس وضع کے اعتبار سے تو نہیں بولا جائے گا بلکہ وضع ثانی کے اعتبار سے بولا جائے گا۔

و احترز به عن احضاره بضمير المتكلم او المخاطب واسم الاشارة والموصول و المعرف بلام العهد و الاضافة و هذه القيود لتحقيق مقام العلمية والا فالقيد الاخير مغن عما سبق

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے باسم مختص بہ سے اس سے احتراز کیا ہے کہ مسند الیہ کو ضمیر متکلم کے ساتھ یا ضمیر مخاطب کے ساتھ یا اسم اشارہ کے ساتھ یا اسم موصول یا معرف بلام العہد کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ حاضر کیا جائے۔ کیوں کہ مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں ضمیر متکلم کے ساتھ تو ضمیر متکلم مسند الیہ کہ ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ ضمیر متکلم کی وضع ہر متکلم کیلئے ہے۔ اور اسیطرح مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں ضمیر مخاطب کے ساتھ تو ضمیر مخاطب مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ ضمیر مخاطب کی وضع ہر مخاطب کیلئے ہے اور اسیطرح مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں اسم اشارہ کے ساتھ تو اسم اشارہ مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اسم اشارہ کی وضع تو ہر مشار الیہ کیلئے ہے اور اسیطرح مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں اسم موصول کے ساتھ تو اسم موصول مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ اسم موصول کی وضع ہر فرد کیلئے ہے اور اسیطرح مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں معرف بلام العہد کے ساتھ تو معرف بلام العہد مسند الیہ کے ساتھ

مختص نہیں ہے بلکہ اس کی وضع ہے ہر معہود کیلئے اور اسی طرح اضافت ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وھذہ القیود الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ بعینہ سے ماتن نے احتراز کیا ہے رجل عالم جاءنی سے اور ابتداء کے ساتھ احتراز کیا ہے جاءنی زید وھو راکب کے اندر جو ھو ہے یہ تو باسم مختص والی قید سے نکل جاتے ہیں تو پھر ماتن کو چاہئے تھا کہ صرف اتنی عبارت ذکر کرتا لاحضارہ فی ذہن السامع باسم مختص بہ اس نے بعینہ اور ابتداء والی قیودات کو کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ تعریفوں کے اندر یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ سب کی سب قیدیں احترازی ہوں بلکہ کبھی تعریف کے اندر قیدیں احترازی نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ قیدیں اتفاقی ہوتیں ہیں۔ اور مقام تحقیق کیلئے ہوتی ہیں تو بعینہ اور ابتداء یہ قیدیں احترازی نہیں ہیں بلکہ اتفاقی ہیں۔ اوزمقام علمیۃ کی تحقیق کیلئے ہیں۔

و قیل و احترز بقوله ابتداء عن الاحضار بشرط تقدم ذكره كما في المضمر الغائب و المعرف بلام للعهد فانه يشترط تقدم ذكره والموصول فانه يشترط تقدم العلم بالصلة وفيه نظر لان جميع طرق التعريف كذلك حتے العلم فانه مشروط بتقدم العلم بالوضع نحو قل هو الله احد فالله اصله الا له حذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم

ترجمہ وتشریح: ابتداء کی قید کا مطلب شارح نے بتا دیا ہے کہ ماتن نے ابتداء سے احتراز کیا ہے جاءنی زید وھو راکب کے اندر جو ھو ہے۔ اور بعض نے ابتداء کا اور مطلب بیان کیا ہے۔ شارح یہاں پر ان بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ ابتداء کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں بعینہ بغیر شرط کے یعنی اس مسند الیہ کیلئے شرط پہلے نہ ہو۔ تو ماتن نے ابتداء سے احتراز کیا ہے اس سے کہ مسند الیہ کو حاضر کیا جائے بعینہ اور اس کیلئے پہلے کوئی شرط ہو۔ جیسے ضمیر غائب اور معرف بلام العہد تو ضمیر غائب کیلئے پہلے اس کے مرجع کا مذکور ہونا شرط ہے۔ اور معرف بلام العہد کیلئے پہلے معہود کا مذکور ہونا شرط ہے۔ اور موصول سے احتراز کیا ہے کیوں کہ موصول کیلئے پہلے علم بالصلہ کا ہونا شرط ہے۔

وفیہ نظر الخ سے شارح ان بعض محققین پر اعتراض کرتا ہے کہ ابتداء کا مطلب ہے کہ مسند الیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں بعینہ بغیر شرط کے۔ تو پھر تعریف کے جمیع طریقے نکل جائیں گے۔ کیوں کہ ان کیلئے پہلے کوئی نہ

کوئی شرط ہوتی ہے یہاں تک کہ علم بھی نکل جائے گا کیوں کہ علم کیلئے علم بالوضع کا ہونا شرط ہے حالانکہ بحث تو علم کے اندر ہے۔ نحو قل هو الله احد۔ تو ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ مسندالیہ کو حاضر کیا جائے سامع کے ذہن میں بعینہٖ پہلی مرتبہ ایسے اسم کے ساتھ جو مختص ہے ساتھ مسندالیہ کے۔ جیسے قل ھو اللہ احد۔ تو لفظ اللہ مبتدا ہے اور احد خبر ہے تو مقصود یہ ہے کہ مسندالیہ کو حاضر کیا گیا ہے سامع کے ذہن میں بعینہٖ پہلی مرتبہ ساتھ ایسے اسم کے جو مختص ہے ساتھ مسندالیہ کے۔

فالله اصله الاله الخ سے شارح لفظ اللہ کے متعلق کچھ بحث کرتا ہے پوری بحث مطول کے اندر شارح نے ذکر کی ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ لفظ اللہ اصل میں الالہ ہے۔ پھر الالہ کے درمیان جو ہمزہ اس کو حذف کیا گیا اور اس ہمزہ کے بدلے میں الف لام یعنی ال لایا ہے اور لام کو لام میں ادغام کیا تو اللہ بن گیا۔ اب پھر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ عوض کا معنی تو ہے کہ شئی کو عوض میں لانا اور وہ شئی پہلے موجود نہ ہو۔ اور یہاں پر تو یہ کہا جاتا ہے کہ لفظ اللہ اصل میں الالہ ہے پھر ہمزہ کو حذف کیا گیا اور اس کے عوض میں ال لایا ہے تو ال تو پہلے سے کلمہ الالہ کے اندر موجود ہے۔ تو پھر تو اس وقت لازم آتا ہے عوض اور معوض عنہ کا اجتماع اور یہ باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عوض کا یہ معنی نہیں ہے کہ شئی کو عوض میں لانا بلکہ اس کا معنی کہ عوض کا قصد کرنا۔ تو جس وقت ہمزہ کو حذف نہیں کیا گیا تھا تو اس وقت الف لام کے عوض کا قصد نہیں کیا ہے۔ اور جس وقت ہمزہ کو حذف کیا گیا تو پھر الف لام کے عوض کا قصد کیا گیا ہے۔ تو پھر عوض اور معوض عنہ کا اجتماع لازم نہ آیا۔

ثم جعل علما الخ تو لفظ اللہ کے اندر علامہ تفتازانی اور علامہ بیضاوی کا اختلاف ہے۔ علامہ تفتازانی کہتا ہے کہ لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے علم ہے وضع کے اعتبار جزئی حقیقی ہے وضع کے اعتبار سے اس میں تکثر محال ہے۔ اور علامہ بیضاوی فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے وضع کے اعتبار سے صیغہ صفت کا ہے اور وضع کے اعتبار سے اس میں تکثر جائز ہے لیکن غلبہ استعمال کی وجہ سے اسمیں تکثر محال ہو چکا ہے۔ اسکی وہ مثال دیتے ہیں جیسے ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ۔ تو ابن عباس وضع کے اعتبار سے کلی ہے کیوں کہ جو عباس کا بیٹا ہو اس کو ابن عباس کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ابن عباس میں غلبہ استعمال کی وجہ سے تکثر محال ہو چکا ہے۔ اور ابن عباس مختص ہو گیا ہے حضرت عبداللہ بن عباس کے ساتھ۔ کہ جہاں پر بھی راویوں کے اندر لفظ ابن عباس آتا ہے اس سے مراد حضرت عبداللہ ہوتے ہیں۔ تو شارح تو علامہ تفتازانی ہے لہذا یہ پہلے اپنا مذہب ذکر کرتا ہے۔ کہ لفظ اللہ ایسی ذات کا علم ہے جو واجب الوجود ہے اور ایسی ذات کا جو عالم کا پیدا کرنے والا ہے۔

وزعم بعضهم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبودية وكل منهما كلي انحصر في فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئي وفيه نظر لانا لانسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلي كيف وقد اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد ولو كان الله اسما لمفهوم كلي لما افادت التوحيد لان الكلي من حيث هو كلي يحتمل الكثرة

ترجمه وتشریح: ان بعض محققین کا یعنی علامہ بیضاوی وغیرہ کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ کہ بعض محققین نے یہ گمان کیا ہے کہ لفظ اللہ اسم ہے واجب لذاتہ کے مفہوم کا اور نام ہے مستحق للعبودیۃ لہ کے مفہوم کا۔ تو واجب لذاتہ کا مفہوم بھی کلی ہے اور مستحق للعبودیۃ لہ کا مفہوم بھی کلی ہے۔ لھذا لفظ اللہ کلی ہوگا لیکن ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ کلی منحصر ہے ایک فرد کے اندر تو پھر اس وقت لفظ اللہ علم نہ ہوگا کیوں کہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے کلی نہیں ہوتا۔

وفيه نظر لانا نسلم الخ سے شارح اب ان بعض محققین پر اعتراض کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ لفظ اللہ مفہوم کلی کا نام ہو تو پھر اس وقت کلمہ توحید یعنی لا الہ الا اللہ مفید توحید نہ ہوگا۔ حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ کلمہ توحید مفید توحید ہے۔ پھر کوئی یہ کہتا کہ ٹھیک ہے وہ کہتے ہیں۔ کہ لفظ اللہ کلی ہے۔ لیکن ساتھ یہ بھی تو کہتے ہیں کہ کلی منحصر ہے ایک فرد کے اندر تو پھر کلمہ توحید مفید توحید ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ کلی منحصر ہے ایک فرد کے اندر لیکن کلی من حیث الکلی کثرۃ کا احتمال تو رکھتی ہے۔ اس لئے تو کہتے ہیں۔ کہ لا الہ الا اللہ مفید توحید ہے اور لا الہ الا الرحمن مفید توحید نہیں ہے کیوں کہ رحمن صیغہ صفت کا ہے اگر چہ رحمن مختص ہوا ہے اللہ تعالی کے ساتھ۔ لیکن رحمن کلی ہے، تو وہ اگر چہ کہتے ہیں کہ کلی منحصر ہے ایک فرد کے اندر لیکن کلی من حیث الکلی کثرۃ کا احتمال رکھتی ہے۔ لھذا پھر اس وقت کلمہ توحید مفید توحید نہ ہوگا۔ حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ کلمہ توحید مفید توحید ہے۔

او تعظيم او اهانة كما في الالقاب الصالحة لذلك مثل ركب على وهرب معاوية او كناية عن معنى يصلح العلم له نحو ابو لهب فعل كذا كناية عن كونه جهنميا بالنظر الى الوضع الاول اعني الاضافي لان معناه ملازم النار وملابسها ويلزمه انه جهنمي فيكون انتقالا من الملزوم الى اللازم باعتبار الوضع الاول وهذا القدر كاف في الكناية وقيل في هذا المقام ان الكناية كما يقال جاء حاتم ويراد منه لازمه اي جواد

لا الشخص المسمى بحاتم ويقال رأيت ابالهب اى جهنميا وفيه نظر لانه ح يكون استعارة لا كناية على ماسيجئ ولو كان المراد ما ذكره لكان قولنا فعل كذا هذا الرجل مشيرا الى الكافر وقولنا ابوجهل فعل كذا كناية عن الجهنمي ولم يقل به احد ومما يدل على فساد ذلك انه مثل صاحب المفتاح وغيره فى هذه الكناية بقوله تعالى تبت يدا ابى لهب ولا شك ان المراد به الشخص المسمى بابى لهب لا كافر اخر او ايهام استلذاذه اى وجدان العلم لذيذا نحو قوله بالله يا ظبيات القاع قلن لنا ليلاى منكن ام ليلى من البشر او التبرك به نحو الله الهادى و محمد الشفيع او نحو ذلك كالتفاؤل والتطير والتسجيل على السامع وغيره مما يناسب اعتباره فى الاعلام

ترجمہ وتشریح: ماتن اس کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسندالیہ کو معرفہ کر کے علم کے ساتھ کب لایا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کبھی مسندالیہ کو واسطے تعظیم کے یا واسطے اہانت کے علم کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ کہ اس مسندالیہ کے لفظ سے تعظیم اور اہانت والا معنی سمجھا جاتا ہے۔ جیسے رکب علی اور ھرب معاویہ۔ کہ علی سوار ہوا اور امیر معاویہ بھاگ گئے۔ تو علی مسندالیہ کو علم کے ساتھ لایا گیا ہے اور لفظ علی سے تعظیم والا معنی سمجھا جاتا ہے۔ کیوں کہ علی مشتق ہے علو سے اور علو کا معنی ہے بلندی۔ اور معاویہ مسندالیہ کو علم کے ساتھ لایا گیا ہے۔ اور معاویہ کے لفظ سے اہانت والا معنی سمجھا جاتا ہے۔ کیوں کہ معاویہ مشتق ہے عوی سے اور عوی کا معنی ہے کتے کا بھونکنا یا بھیڑیے وغیرہ کا بھونکنا۔ تو یہ مثال دینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ قول کسی شیعہ کا ہو۔ اور علامہ نے اس کو مثال کے طور پر دیا لیکن مثال دینا بھی مناسب نہیں ہے اللہ تعالی صحابہ کرام کی بے ادبی سے بچائے آمین۔

او ایهام استلذاذه الخ کلام کے اندر مسندالیہ کو علم کر کے لایا جائے اس کا اور مقتضی ماتن ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو علم کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ متکلم سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ علم مجھے لذیذ اور پیارا لگتا ہے۔ جیسے مجنون بن قیس کا شعر ہے۔ بالله یا ظبیات القاع قلن ان لیلای منکن ام لیلی من البشر۔ اور یہ تو مشہور ہے کہ ہرنی کی آنکھیں بہت خوبصورت ہوتیں ہیں۔ جس طرح کہتے ہیں کہ فلاں کی تو ہرن کی طرح آنکھیں ہیں۔ تو مجنوں کا شعر ہے۔ کہ اللہ کی قسم اے جنگل کی ہرنیو مجھے بتاؤ کہ کیا میری لیلی تم سے ہے یا لیلی بشر سے

ہے۔تو یہاں پر اس نے دوسری دفعہ لیلی کا نام ذکر کیا ہے۔حالانکہ کہنا تو تھا ام ھی ۔لیکن اس نے دوسری دفعہ لیلی کے نام کو اس لئے ذکر کیا ہے۔کہ وہ سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ لیلی کا نام مجھے بہت لذیذ لگتا ہے۔

او التبرک بہ الخ سے ماتن مسندالیہ کو علم کر کے لایا جائے اس کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔تو کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو علم کر کے لایا جاتا ہے علم کے ساتھ تبرک حاصل کرنے کیلئے۔جیسے اللہ الھادی اور محمد الشفیع ﷺ۔تو یہاں پر مسندالیہ کو تبرک حاصل کرنے کیلئے علم کر کے لایا ہے۔حالانکہ ھوالھادی اور ھوالشفیع بھی تو کہا جاسکتا تھا۔

آگے ماتن نے کہا ہے ونحو ذلک کہ مسندالیہ کو علم کر کے لایا جائے اس کے اور بھی مثالیں ہیں۔تو اب کچھ شارح ذکر کرتا ہے۔شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو تفاؤل یعنی نیک فالی کیلئے علم کر کے لایا جاتا ہے۔تو اس علم کے اندر نیک فالی ہوتی ہے جیسے سعید فی دارک۔کہ سعید تیرے گھر کے اندر ہے۔تو سعید آدمی کا نام بھی ہوتا ہے۔اور سعید کے اندر نیک فالی بھی ہے۔اور کبھی کبھی مسندالیہ کو بدفالی کیلئے علم کر کے لایا جاتا ہے۔کہ اس علم کے اندر بدفالی ہوتی ہے جیسے السفاک فی دار صدیقک۔کہ تیرے دوست کے گھر کے اندر سفاک ہے۔تو سفاک نام بھی ہوتا ہے۔اور اس کے اندر بدفالی بھی ہے۔کیوں کہ سفاک خونریز کو کہتے ہیں۔اور کبھی مسندالیہ کو علم کر کے لایا جاتا ہے سامع پر مہر مارنے کیلئے یعنی حکم کو پختہ کرنے کیلئے تا کہ سامع کیلئے کوئی راستہ نہ نکل سکے۔اس کی مثال ماقبل میں گزر چکی ہے۔کہ جیسے قاضی گواہ کو کہے۔ھل اقر زید علی نفسہ بکذا العمرو۔کہ کیا زید نے اپنے نفس پر اقرار کیا ہے اتنے پیسوں کے ساتھ واسطے عمرو کے۔تو گواہ کہے نعم اقر زید علی نفسہ بکذا للعمرو۔کہ ہاں زید نے اپنے نفس پر اقرار کیا ہے اتنے پیسوں کا عمرو کیلئے۔تو یہاں پر مسندالیہ کو علم کر کے لایا ہے کہ جس وقت قاضی زید پر حکم کو پختہ کرنے کیلئے تو زید کیلئے انکار کا کوئی راستہ نہ نکل سکے۔شارح نے بھی کہہ دیا کہ اور بھی اس کی کئی مثالیں ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو علم کر کے لایا جائے۔

تعریف بالموصولیت

و بالموصولیہ اے تعریف المسند الیہ بایرادہ اسم موصول لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصۃ بہ سوی الصلۃ کقولک الذی کان معنا امس رجل عالم ولم یتعرض لما لایکون للمتکلم او لکلیھما علم بغیر الصلۃ نحو الذین فی بلاد الشرق لا اعرفھم اولا تعرفھم لقلۃ جدوی

مثل هذا الكلام وندرة وقوعه و استهجان التصريح بالاسم اوزيادة التقرير اى تقرير الغرض المسوق له الكلام و قيل تقرير المسند وقيل تقرير المسند اليه نحو ورا ودته اى يوسف على نبينا و عليه السلام والمراودة مفاعلة من راد يرو دجاء و ذهب فكأن المعنى خادعته عن نفسه و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشئ الذى لا يريدان يخرجه مزيده يحتال عليه ان يغلبه و يأخذه منه وهى عبارة عن التمحل لمواقعته اياها والمسند اليه التى هو فى بيتها عن نفسه متعلق براودته فالغرض المسوق له الكلام نزاهة يوسف على نبينا و عليه السلام وطهارة ذيله والمذكورا دل عليه من امرأة العزيز او زليخا لانه اذا كان فى بيتها و تمكن من نيل المراد عنها ولم يفعل كان فى غاية النزاهة و قيل هو تقرير للمراودة لما فيه من فرط الاختلاط والالفة وقيل هو تقرير المسند اليه لامكان وقوع الابهام والاشتراك فى امرأة العزيز او زليخا والمشهور ان الاية مثال لزيادة التقرير فقط وظنى انها مثال لها

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا تھا وبالموصولیۃ تو شارح نے اس کا عطف بتادیا ہے کہ اس کا عطف بالاضمار پر ہے۔لھذا وہی پچھلا اعتراض ہوا کہ موصولیۃ کا معنی تو ہے موصول بنانا اور موصول بنانا تو اہل لغۃ اور واضع کا کام ہے علماء معانی کا کام تو موصول بنانا نہیں ہے۔تو پھر موصولیۃ کی بحث ذکر کرنا یہاں پر صحیح نہیں ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر موصولیۃ کا معنی اسم موصول بنانا نہیں ہے بلکہ اس کا معنی ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لانا۔اور یہ علماء معانی کا کام ہے۔لھذا اس کی بحث یہاں پر ذکر کرنا صحیح ہے۔

لعدم علم المخاطب الخ کہ مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جائے۔ماتن اس کا مقتضی ذکر کرتا ہے۔لیکن پہلے یہ بات ذہن نشین رہے کہ جب متکلم سامع کو کوئی خبر دیتا ہے تو سامع کو پہلے مسند الیہ کا علم ہوتا ہے اور مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی ایک خاص حال کا علم بھی ہوتا ہے۔تو ماتن نے کہا ہے۔کبھی کبھی مسند الیہ اسم موصول کر کے اس وقت لایا جاتا ہے کہ جب مخاطب کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا سواء صلہ کے علم نہیں ہوتا ہے۔تو پھر اس وقت مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے۔مثلاً زید اور عمرو کل عصر کے وقت سیر کرتے تھے۔اور

ان کے ساتھ ایک اور ساتھی بھی تھا۔ تو عمرو اس ساتھی کو جانتا نہیں ہے کہ یہ کون ہے اور کہاں رہتا ہے۔ تو پھر زید نے آج عمرو کو کہا کہ وہ آدمی جو کل عصر کے وقت ہمارے ساتھ سیر کر رہا تھا وہ رجل عالم تھا۔ تو عمرو کو اس مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہیں تھا سوا صلہ کے اور وہ صلہ یہ ہے کہ عصر کے وقت جو انکے ساتھ سیر کرتا تھا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولم یتعرض الخ سے کر جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر تو تین صورتیں بنتی ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ مخاطب کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہ ہو سوا صلہ کے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہ ہو سوا صلہ کے۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب دونوں کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہ ہو سوا صلہ کے۔ تو ماتن نے تو صرف ایک صورت لکھی ہے کہ مخاطب کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہ ہو۔ اور باقی دو صورتوں کو کیوں نہیں ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے اسلئے ان دو صورتوں کو ذکر نہیں کیا ہے کیوں کہ ان کا فائدہ بہت تھوڑا ہے۔ اور بہت کم استعمال ہوتے ہیں۔ اس لئے ماتن نے انکو ذکر نہیں کیا ہے۔ تو شارح نے اسکی مثال دی ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کر کے اسلئے لایا جائے کہ متکلم کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہ ہو سوا صلہ کے۔ جیسے الذین فی بلاد الشرق لا اعرفھم۔ کہ وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں ہیں میں انکو نہیں جانتا۔ اور اس کی مثال کہ متکلم اور مخاطب دونوں کو مسند الیہ کے احوال مختصہ میں سے کسی خاص حال کا علم نہ ہو سوا صلہ کے۔ جیسے الذین فی بلاد الشرق لا نعرفھم۔ کہ وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں رہتے ہیں میں اور تو انکو نہیں جانتے ہیں۔ تو اس قسم کے کلام بہت تھوڑے استعمال ہوتے ہیں۔ اور فائدہ انکا بہت قلیل ہے۔ اس لئے ماتن نے ان کو نہیں ذکر کیا ہے۔

ولا ستهجان التصريح بالاسم وقد بينته فى الشرح او التفخيم اى التعظيم و التهويل نحو فغشيهم من اليم ماغشيهم فان فى هذا الابهام من التفخيم مالا يخفى

ترجمه وتشريح: ماتن مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لائے جانے کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے۔ کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کے نام کے ساتھ تصریح کرنی قبیح ہوتی ہے اور برا سمجھا جاتا ہے۔ اور یا کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے زیادہ تقریر کیلئے۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کر کے زیادہ تقریر کیلئے لایا جائے۔ تو وہ تقریر اور پختگی کس کی ہوتی

ہے۔ایک شارح کا مختار ہے اور دوسرے اور دو مذہب ہیں۔شارح کہتا ہے کہ میرا مختار یہ ہے کہ وہ تقریر اور پختگی اس غرض کی ہوتی ہے کہ جس غرض کیلئے کلام چلائی گئی ہے۔اور بعض محققین کہتے ہیں کہ وہ تقریر اور پختگی اس مسند کی ہوتی ہے یعنی تقریر مسند کی ہوتی ہے اور بعض محققین کہتے ہیں کہ وہ تقریر اور پختگی اس مسند الیہ کی ہوتی ہے یعنی تقریر مسند الیہ کی ہوتی ہے۔تو ماتن نے اس کی مثال دی ہے۔جیسے: وراودته التي هو في بيتها عن نفسه۔کہ ٹھگنا چاہا حضرت یوسف علیہ السلام کو اس عورت نے کہ جس کے گھر میں وہ تھے اور ٹھگنا جو چاہا یوسف علیہ السلام کو تو آپ کے نفس سے۔تو شارح پہلے راودته کا معنی ذکر کرتا ہے اور پھر وہ تینوں مذاہب ذکر کریگا۔تو شارح کہتا ہے کہ مراودة باب مفاعلہ ہے راد یرود سے اور راد یرود کا معنی ہوتا ہے جاء ذهب۔کہ آیا اور گیا۔اور آنا اور جانا بھی ٹھگنے کا ایک طریقہ ہے۔کہ ایک آدمی کسی کے پاس تھوڑی دیر کیلئے آیا اور پھر چلا گیا اور پھر آیا اور چلا گیا۔تو جب اپنا مقصود پورا ہو جائے تو پھر نہیں آتا ہے۔تو گویا کہ اس آیت کا معنی ہے کہ ٹھگنا چاہا زلیخا نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اس کے نفس سے۔اور زلیخا نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ ایسا فعل کیا۔کہ جس طرح دھوکا دینے والا اپنے صاحب کے ساتھ کرتا ہے۔کہ دھوکا دینے والا کا صاحب یہ ارادہ کرتا ہے کہ یہ چیز میرے ہاتھ سے نہ نکلے اور دھوکا دینے والا اس پر حیلہ بناتا ہے کہ میں اس پر غالب آجاؤں اور اس کے ہاتھ سے اس چیز کو پکڑوں۔تو زلیخا نے حیلہ بنایا کہ میں حضرت یوسف علیہ السلام سے جماع کروں اور حضرت یوسف علیہ السلام جماع سے بچتے تھے۔کہ میں اس سے جماع نہ کروں۔تو زلیخا ان کے ساتھ جماع کرنا چاہتی تھی۔اور یوسف علیہ السلام ان سے بچتے تھے۔تو یہاں پر مسند الیہ جو اسم موصول کر کے لایا ہے وہ تو التی ھو فی بیتھا ہے۔شارح کہتا ہے کہ میرا مختار تو یہ ہے کہ یہ تقریر اس غرض کی ہے کہ جس کیلئے کلام چلائی گئی ہے اور وہ غرض یوسف علیہ السلام کی پاکدامنی اور پاکیزگی کا بیان ہے۔کہ حضرت یوسف علیہ السلام کمال درجے کے پاکدامن تھے۔کیوں کہ وہ دونوں گھر کے اندر مل ملاپ کرتے تھے اور یوسف علیہ السلام مراد پانے یعنی جماع کرنے پر قادر تھے لیکن اس کے باوجود بھی آپ نے جماع نہیں کیا۔تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ کمال درجے کے پاکدامن تھے۔تو یہاں پر اگر اللہ تعالی امراۃ العزیز یا زلیخا فرماتا تو پھر یہ کوئی وہم کرتا کہ حضرت یوسف علیہ السلام زلیخا سے اس فعل سے دور تھے اور کبھی کبھی زلیخا کے پاس آتے تھے۔تو آپ نے ان کے ساتھ جماع نہیں کیا اسمیں کیا کمال ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ تقریر اور پختگی مسند کی ہے اور مسند تو مراودة ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام زلیخا کے ساتھ ہر وقت میل میلاپ کرتے تھے۔تو زلیخا نے کمال درجے کا ٹھگنا چاہا۔تو مسند الیہ کو جو اسم موصول کر کے لایا ہے۔تو

مراودة کے تقریر کیلئے لایا ہے۔ کہ زلیخا نے کمال درجے کا ٹھگنا چاہا۔

اور بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ تقریر اور پختگی مسند الیہ کی ہے۔ کیوں کہ اگر یہاں پر امراۃ العزیز ذکر کیا جاتا تو وہم کرنے والا وہم کرسکتا تھا کہ امراۃ العزیز تو کئی ہیں تو کس عورت نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ٹھگنا چاہا اور اگر زلیخا ذکر کیا جاتا تو پھر کوئی اشتراک کا وہم کرسکتا تھا کہ زلیخا تو کئی عورتوں کا نام ہوتا ہے تو کون سی زلیخا نے آپ کو ٹھگنا چاہا۔ اسلئے مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا ہے کہ وہ خاص زلیخا ہے کہ جس کے گھر میں آپ تھے۔

والمشھور ان الآیۃ الخ سے شارح کہتا ہے کہ مشہور تو یہ ہے کہ یہ مثال صرف زیادہ تقریر کیلئے ہے استھجان التصریح بالاسم کیلئے نہیں ہے۔ لیکن میرا گمان یہ ہے کہ یہ مثال استھجان التصریح بالاسم کیلئے بھی ہے۔ کیوں کہ عورت کا نام ذکر کرنا ذرا قبیح اور برا سمجھا جاتا ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اسکی پوری تفصیل میں نے مطول کے اندر ذکر کی ہے۔

او التفخیم ای التعظیم الخ مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جائے اسکے اور مقتضی ماتن ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے تعظیم اور تہویل یعنی ڈرانے کیلئے۔ جیسے فغشیھم من الیم ما غشیھم۔ پس ڈھانپ لیا قوم فرعون کو پانی سے اس چیز نے کہ جس نے انکو ڈھانپ لیا۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا ہے ڈرانے کیلئے۔ کہ جس چیز نے قوم فرعون کو ڈھانپ لیا اسکی کوئی مقدار نہیں ہے۔ کوئی بلا ہے وہ چیز کہ جس نے انکو ڈھانپ لیا ہے۔ اور مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جائے تعظیم کیلئے اسکی مثال ہے جیسے قرآن پاک میں ہے۔ فاوحی الی عبدہ ما اوحی۔ پس وحی کی اللہ تعالی نے اپنے بندے کی طرف وہ جو اس نے وحی کی۔ تو یہاں پر اس چیز کی مقدار نہیں بتائی ہے کہ کتنی وحی کی ہے۔

او تنبیہ المخاطب علی الخطاء نحو شعر ان الذین ترونھم ای تظنونھم اخوانکم یشفی غلیل صدورھم ان تصرعوا ای تھلکوا او تصابوا بالحوادث ففیہ من التنبیہ فی خطاء ھم فی ھذا الظن مالیس فی قولك ان القوم الفلانی اوالایماء ای الاشارۃ الی وجہ بناء الخبر ای الی طریقہ تقول عملت

ترجمہ وتشریح: مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لانا اسکے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے مخاطب کو خطاء پر تنبیہ کرنے کیلئے اگر مسند الیہ کو اسم موصول کر کے نہ لایا جائے تو

مخاطب کو خطاء پر تنبیہ نہیں ہو سکتی ہے۔ مخاطب کو خطاء پر تنبیہ تب ہی ہو سکتی ہے کہ جب مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جائے۔ اسکی مثال ماتن نے دی ہے جیسے: ان الذین ترونهم اخوانکم یشفی غلیل صدورهم ان تصرعوا۔ کہ بے شک وہ لوگ کہ جن کو تم اپنے بھائی گمان کرتے ہو۔ بجھتی ہے انکے سینوں کی پیاس اس سے کہ تم ہلاک کئے جاؤ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم موصول یعنی الذین ترونهم کر کے لایا ہے مخاطب کو خطاء پر تنبیہ کرنے کیلئے۔ کہ تم اس ظن کے اندر خطاء میں ہو۔ کہ تم جن کو اپنے بھائی گمان کرتے ہو وہ تو تمھارے ہلاکت کے درپے ہیں۔ تو اگر یہاں پر اگر مسند الیہ کو اسم موصول کر کے نہ لایا جاتا۔ بلکہ کہا جاتا ان القوم الفلانی یشفی غلیل صدورهم ان تصرعوا۔ کہ بے شک فلانی قوم انکے سینوں کی پیاس بجھاتی ہے یہ بات کہ تم ہلاک کئے جاؤ۔ تو پھر اس وقت مخاطب کو خطاء پر تنبیہ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لاتے ہیں۔

او الایماء ای الاشارة الخ مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لانا اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے یعنی مسند الیہ جو اسم موصول کر کے لایا ہے۔ اس مسند الیہ سے اشارہ ہوتا ہے۔ خبر کی طرف کہ بعد میں جو خبر آرہی ہے وہ کس قسم کی ہے۔ تو وجہ کے معنی میں اختلاف تھا پہلے شارح اپنا مختار ذکر کرتا ہے۔ اور پھر لوگوں نے جو ذکر کیا ہے وہ نقل کریں گا۔ شارح کہتا ہے کہ وجہ کا معنی طرز و طریقہ ہے۔ کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کر کے اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس مسند الیہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کہ بعد میں جو خبر آرہی ہے وہ خبر طرز و طریقے کی ہے۔ اس پر شارح نے محاورہ بھی پیش آیا ہے۔ کہ وجہ کا طرز و طریقہ آتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ اہل عرب بولتے ہیں۔ عملت

هذا العمل على وجه عملك وعلى جهته ای طرزه وطریقته یعنی تأتی بالموصول والصلة للاشارة الی ان بناء الخبر علیه من ای وجه و ای طریق من الثواب والعقاب والمدح والذم و غیر ذلك نحو ان الذین یستکبرون عن عبادتی فان فیه ایماء الی ان الخبر المبنی علیه امر من جنس العقاب والاذلال وهو قوله سیدخلون جهنم داخرین ومن الخطاء فی هذا المقام تفسیر الوجه فی قوله الی وجه بناء الخبر بالعلة و السبب وقد استوفینا ذلك فی الشرح

ترجمہ وتشریح: هذا العمل علی وجه عملك وعلی جهته۔ کہ میں نے اس عمل کو کیا ہے

تیرے عمل کی وجہ پر یعنی میں اس کام کو تیرے کام کے طرز وطریقے پر کیا ہے۔ مطلب یہ نکلا کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ اس لئے لایا جاتا ہے کہ اس مسند الیہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس مسند الیہ پر جو خبر مبنی ہے وہ خبر کسی طرز وطریقے کی ہے۔ ثواب کی ہے ذم کی ہے عقاب کی ہے مدح کی ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے۔ جیسے ان الذین یستکبرون عن عبادتی۔ کہ بے شک وہ لوگ جو تکبر کرتے ہیں میری عبادت سے۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم موصول (ان الذین الخ) کر کے لایا ہے۔ تو اس مسند الیہ سے ایک خبر کی طرف اشارۃ ہوتا ہے۔ کہ بعد میں جو خبر آ رہی ہے وہ خبر عقاب کی ہے۔ تو اللہ تعالی نے فرمایا ہے سیدخلون جھنم داخرین۔ کہ عنقریب وہ داخل ہونگے جہنم میں دراں حالانکہ ذلیل ہونگے۔

ومن الخطاء فی ھذا المقام الخ سے شارح ان بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے۔ کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ وجہ کا معنی ہے علت اور سبب ہے۔ کہ مسند الیہ کو جو اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے۔ اور اس مسند الیہ سے الی وجہ بناء الخبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو وہ مسند الیہ علت ہوتا ہے اس ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے۔ کیوں کہ جہنم میں داخل ہونا کہ اس کی علت ہے اللہ کی عبادت سے تکبر کرنا۔ تو شارح کہتا ہے کہ وجہ کا معنی علت کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ ٹھیک ہے کہ یہاں پر مسند الیہ موصول علت بنا ہے ایماء الی بناء خبر کیلئے۔ یا اسکے بعد جو مثال آ رہی ہے الذین کذبوا شعیبا کانوا ھم الخاسرین تو یہاں پر بھی مسند الیہ اسم موصول علت بنتا ہے ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے۔ لیکن آگے تو اور بھی کئی مثالیں ہیں۔ تو وہاں پر پھر مسند الیہ اسم موصول ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے علت نہیں بن سکتا ہے۔ لھذا پھر وجہ کا معنی ایسا معنی کرنا چاہئے۔ جو سب مثالوں کے اندر پایا جائے۔ اور میں نے جو وجہ کا معنی کیا ہے وہ سب مثالوں کے اندر پایا جاتا ہے۔ لھذا وہ معنی کرنا صحیح ہے جو میں نے کیا ہے۔

ثم انه ای الایماء الی وجه بناء الخبر لا مجرد جعل المسند الیه موصولاً کما سبق الی بعض الاوهام ربما یجعل ذریعة ای وسیلة الی التعریض بالتعظیم لشانه ای لشان الخبر نحو شعر ان الذی سمك السماء ای رفع السماء بنی لنا بیتا اراد به الکعبة او بیت الشرف و المجد دعائمه اعز و اطول من دعائم کل بیت ففی قوله ان الذی سمك السماء ایماء الی ان الخبر المبنی علیه امر من جنس الرفعة و البناء عند من له ذوق سلیم ثم فیه تعریض بتعظیم شان بناء بیته لکونه فعل من رفع السماء

التی لا بناء اعظم منها وارفع اوذریعة الی تعظیم شان غیرہ ای غیر الخبر نحو الذین کذبوا شعیبا کانوا ھم الخاسرین ففیه ایماء الی ان الخبر المبنی علیه مما ینبئ عن الخیبة والخسران وتعظیم لشان شعیب علیه السلام

ترجمہ وتشریح: ماتن اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔تو شارح پہلے اپنی تقریر کرتا ہے اور پھر اسکے بعد دوسرے محققین نے جو اس متن کا مطلب بیان کیا ہے نقل کر کے رد کرے گا۔شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو موصول کر کے لایا جاتا اسم موصول کر کے لایا جاتا ہے اور اس مسند الیہ سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ خبر جو بعد میں آرہی ہے وہ خبر کس طرز وطریقے کی ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ بسا اوقات اس ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا جاتا ہے۔شان خبر کی تعظیم کی تعریفیں کی طرف یعنی ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا جاتا ہے۔شان خبر کی تعظیم کا۔کہ یہ خبر عظمت والی ہے۔جیسے اس کی مثال دی ہے

ان الذی سمک السماء بنالنا :: بیتا دعائمه اعز واطول۔

کہ وہ ذات کہ جس نے بلند کیا ہے آسمان کو ذات نے ہمارے لئے ایک گھر کو بنایا ہے ایسا گھر جسکے ستون بہت عزت والے ہیں اور بہت لمبے لمبے ہیں۔تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا ہے وہ الذی سمک السماء ہے تو اس مسند الیہ سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔کہ بعد میں جو خبر آرہی ہے وہ خبر بناء کی ہے۔تو پھر کہہ دیا کہ اس ذات نے ہمارے لئے ایک بیت کو بنایا ہے کہ جسکے ستون بہت عزت والے اور لمبے لمبے ہیں۔اور یہ ایماء الی بناء الخبر کو ذریعہ بنایا ہے۔شان خبر کی عظمت کا۔کہ یہ گھر بہت عظمت اور شان والا ہوگا۔کیوں کہ جس ذات نے آسمان جیسے گھر کو بلند کیا ہے اور اس کے اوپر کوئی چیز نہیں ہے۔تو پھر اس ذات نے جو ہمارے لئے گھر بنایا ہے وہ گھر بھی تو عظمت والا ہوگا۔

ماتن نے جو کہا ہے ثم انه الخ تو شارح نے انه میں ہ ضمیر کا مرجع بنایا ہے۔ایماء الی وجہ بناء الخبر کہ بسا اوقات ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا جاتا ہے شان خبر کی تعظیم کا۔اور بعض محققین نے ثم انه کے اندر ہ ضمیر کا مرجع بنایا ہے۔مسند الیہ موصول کو۔کہ مسند الیہ کو ذریعہ بنایا جاتا ہے شان خبر کی تعظیم کا۔لیکن شارح کہتا ہے کہ ہ ضمیر کا مرجع مسند الیہ موصول بنانا صحیح نہیں ہے۔کیوں کہ اگر اس کا مرجع مسند الیہ موصول بنایا جائے۔پھر تو یہ مقتضی ہوگا۔اسلئے ماتن کو چاہئے تھا۔کہ اس طرح کہتا ہے لوجہ ذریعۃ۔تو ماتن نے اسلوب کو کیوں تبدیل کیا ہے۔اور دوسری یہ بات کہ ماتن کوئی ایسی مثال

دیتا۔ کہ جس میں مسند الیہ موصول کو ذریعہ بنایا گیا ہو۔ شان خبر کی تعظیم کا حالانکہ ماتن نے کوئی مثال بھی نہیں دی ہے۔

او ذریعة الی تعظیم الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا جاتا ہے شان غیر خبر کے تعظیم کا۔ کہ خبر کی غیر کی تعظیم ہوتا ہے۔ جیسے الذین کذبوا شعیبا کانو هم الخاسرین۔ کہ وہ لوگ کہ جنہوں نے حضرت شعیب علیہ السلام جھٹلایا ہیں وہ خسارہ پانے والے۔ تو یہاں پر دو باتیں قابل غور ہیں ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وجہ بناء الخبر کی طرف اشارہ کس طرح ہوتا ہے اور دوسری بات کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ کس طرح بنایا جاتا ہے شان غیر خبر کی تعظیم کا۔ تو جب مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا ہے اور وہ مع الذین کذبوا شعیبا۔ تو اس مسند الیہ سے خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اسکے بعد جو خبر آرہی ہے وہ خبر خسارے والی ہیں۔ تو پھر فرمایا ہے کہ وہ لوگ خسارہ پالنے والے ہیں۔ اور ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا ہے شان غیر خبر کی تعظیم کا وہ حضرت شعیب علیہ السلام ہے کیوں کہ شعیب علیہ السلام خبر کے اندر تو داخل نہیں ہے بلکہ وہ تو مفعول بہ ہے۔ تو ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا ہے شان شعیب علیہ السلام کی تعظیم کا۔ کیوں کہ جو لوگ آپکو جھٹلانے والے ہیں تو وہ خسارہ پانے والے ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شعیب علیہ السلام عظمت والے انسان ہیں۔

وربما يجعل ذريعة الى الاهانة لشان الخبر نحو ان الذى لا يحسن معرفة الفقه قد صنف فيه كتابا اولشان غيره نحو ان الذى يتبع الشيطان فهو خاسر وقد يجعل ذريعة الى تحقيق الخبر اى جعله محققا ثابتا نحو ان التى ضربت بيتا مهاجرة بكوفة الجند غالت ودها غول فان فى ضرب البيت بكوفة الجند والمهاجرة اليها الى ان طريق بناء الخبر مما ينبئ عن زوال المحبة وانقطاع المودة ثم انه يحقق زوال المحبة وانقطاع المودة ثم انه يحقق زوال المحبة ويقرره حتى كانه برهان عليه

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ بسا اوقات ایماء الی وجہ بناء الخبر کو شان خبر کی اھانت کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ کہ یہ خبر اھانۃ والی ہے جیسے ان الذی لا یحسن معرفة الفقه قد صنف فيه كتابا۔ کہ بے شک وہ شخص جو فقہ کو اچھی طرح نہیں جانتا اس نے فقہ کے اندر ایک تصنیف کی ہے۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو جو اسم موصول کر کے لایا ہے وہ ہے الذی لا یحسن معرفۃ الفقہ۔ تو اس مسند الیہ سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اسکے بعد جو خبر آرہی ہے وہ خبر تصنیف کی ہے تو پھر کھے دیا ہے کہ تحقیق اس نے اس کے اندر ایک کتاب لکھی ہے تو یہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کو

ذریعہ بنایا ہے شان خبر کی اہانۃ کا۔ کیوں کہ جب وہ فقہ کو اچھی طرح جانتا نہیں ہے تو اس نے اس کے اندر کتاب لکھی ہے۔ تو پھر وہ کتاب بھی کسی کام کی نہ ہوگی۔

اولشان غیرہ الخ سے شارح کہتا ہے کہ کبھی ایماء الی وجہ بناء الخبر کو شان غیر خبر کی اہانۃ کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ کہ خبر کا غیر اہانۃ والا ہے۔ جیسے ان الذی یتبع الشیطان فھو خاسر۔ کہ وہ شخص کہ جس نے اتباع کی شیطان کی پس وہ خسارہ پانے والا ہے۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا ہے اور وہ ہے ان الذی یتبع الشیطان۔ تو اس مسند الیہ سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ بعد میں جو خبر آ رہی ہے وہ خبر خسارے والی ہے۔ تو پھر لکھے دیا ہے پس وہ انسان خسارہ پانے والا ہے۔ اور یہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا ہے شان غیر خبر کی اہانۃ کا۔ اور وہ شیطان ہے۔ کہ شیطان اتنا لعین اور خبیث ہے کہ جو انسان اس کا اتباع کرے تو وہ بھی خسارے والا ہو جاتا ہے۔ تو شیطان خبر کے اندر تو داخل نہیں ہے بلکہ شیطان تو مفعول بہ ہے۔ تو یہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر کو شان غیر خبر کی اہانۃ کا ذریعہ بنایا ہے۔

وقد یجعل ذریعۃ الی تحقیق الخبر الخ سے شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا جاتا ہے تحقیق خبر کی طرف یعنی کہ یہ خبر محقق ہے اور ثابت ہے۔ جیسے

ان التی ضربت بیتا مھاجرۃ: بکوفۃ الجند غالت ودھا غول

کہ جس عورت نے گھر بنایا ہے درانحالانکہ وہ عورت ہجرت کرنے والی ہے اور گھر جو بنایا ہے تو کوفہ کی چھاؤنی میں اور اکھیڑ دیا ہے اس کی محبت کو زمانہ کے حوادث نے۔ تو یہاں پر جو مسند الیہ کو اسم موصول کر کے لایا ہے اور وہ ہے التی ضربت بیتا مھاجرۃ بکوفۃ الجند تو اس مسند الیہ سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اسکے بعد جو خبر آ رہی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کی ہے۔ کہ اصل وطن سے اس کی محبت کو زمانہ کے حوادث نے ختم کیا ہے اور اکھیڑ دیا ہے۔ تو پھر یہ لکھے دیا ہے کہ غالت ودھا غول۔ اور یہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر کو ذریعہ بنایا ہے تحقیق خبر کی طرف کہ یہ خبر محقق اور ثابت ہے۔ گویا یہ دلیل ہے اس بات کی جب اس عورت نے کوفہ کی چھاؤنی میں گھر بنایا ہے تو اس کی محبت اصل وطن سے زائل ہو چکی ہے اس لئے تو اس نے کوفہ کی چھاؤنی میں گھر بنایا ہے۔

تعریف بالاشارہ

وهذا معنے تحقيق الخبر و هو مفقود فی مثل ان الذی سمك السماء اذ ليس فی رفع الله تعالے السماء تحقيق و تثبيت لبنائه لهم بيتا فظهر الفرق بين الايماء و تحقيق الخبر وبالاشارة ای تعريف المسند اليه بايراده اسم الاشارة

ترجمہ وتشریح: شارح بعض محققین کا رد کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر اور تحقیق الخبر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں ایک ہی چیز ہیں کہ جہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر پائی جائے گی وہاں پر تحقیق الخبر بھی ضرور پائی جاتی ہے۔ تو شارح نے ان کا رد کیا ہے۔ کہ یہ کہنا جہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر پائی جائے تو وہاں پر تحقیق الخبر بھی پائی جاتی ہے یہ ٹھیک نہیں ہے۔ کیوں کہ جہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر پائی جائے وہاں پر تحقیق الخبر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ جیسے ماقبل میں شعر گزر چکا ہے ان الذی سمک السماء بنی لنا: دعائمہ اعز واطول۔ تو یہاں پر ایماء الی وجہ بناء الخبر تو ہے لیکن تحقیق خبر نہیں ہے کیوں کہ یہ کوئی اس پر دلیل تو نہیں ہے کہ جس ذات نے آسمان کو بلند کیا ہے تو پھر ضروری ہے کہ ہمارے لئے بھی ایک گھر کو بھی بنائے۔ لھذا انکے معنوں کے درمیان فرق ہے۔ اور جہاں ایماء الی وجہ بناء الخبر پائی جائے وہاں پر تحقیق الخبر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

وبالاشارۃ ای تعریف المسند الیہ الخ سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے کب لایا جاتا ہے اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہا تھا وبالاشارۃ تو شارح نے اس کا عطف بتا دیا ہے کہ اس کا عطف بالاضمار پر ہے۔ یہاں پھر وہ پہلے والا اعتراض ہو جاتا ہے کہ اشارہ کا معنی ہوتا ہے اسم اشارہ بنانا اور یہ تو اھل لغت اور واضع کا کام ہے علماء معانی کا کام تو نہیں ہے اسم اشارہ بنانا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر الاشارۃ کا معنی ہے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا اور یہ تو علماء معانی کا کام ہے لھذا یہاں پر اس کو ذکر کرنا صحیح ہے۔

لتميزه ای المسند اليه اكمل تميز لغرض من الاغراض نحو قوله ع هذا ابو الصقر فرد انصب علے المدح او علے الحال فی محاسنه من نسل شيبان بين الضال والسلم وهما شجرتان بالبادية يعنی يقيمون بالبادية لان فقد العزفی

ترجمہ وتشریح: مسندالیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو اسم اشارہ کر کے اسلئے لایا جاتا ہے کہ تا کہ مسندالیہ مکمل طور پر ممتاز ہو جائے۔ اور مسندالیہ کو مکمل طور پر ممتاز کیوں کیا جاتا ہے۔ مسندالیہ کو مکمل طور پر ممتاز کسی غرض کیلئے کیا جاتا ہے کہ مدح یا ذم وغیرہ مقصود ہوتی ہے۔ اسکی مثال ماتن نے دی ہے جیسے

هذا ابو الصقر فردا: في محاسنه من النسل شيبان بين الضال والسلم

کہ یہ ہے ابوالصقر دران حالانکہ یکتا ہے اپنے محاسن میں دراں حالے کے وہ ابوالصقر ہونے والا ہے شیبان کی نسل سے ایسا شیبان کی نسل سے جو ضال اور سلم کے درمیان ہونے والی ہے تو یہاں پر مسندالیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا ہے تا کہ مسندالیہ مکمل طور پر ممتاز ہو جائے اور مقصود ہے ابوالصقر کی مدح بیان کرنی۔ تو شارح نے درمیان میں فردا کی ترکیب بتائی ہے کہ یا تو فردا منصوب ہے علی المدح تو پھر اس وقت مفعول بہ ہوگا اعنی فعل کا یا حال ہے ابوالصقر سے یعنی کہ یہ ہے ابوالصقر دران حالانکہ یکتا ہے اپنے محاسن میں دران حالانکہ ہونے والا ہے نسل شیبان سے ایسی نسل شیبان جو ہونے والی ہے ضال اور سلم کے درمیان۔ ضال کیکر کے درخت کو کہا جاتا ہے۔ اور سلم بیر کے درخت کو کہا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نسل شیبان جنگل کے اندر آباد ہے اور ان کا گھر کیکر اور بیر کے درخت کے درمیان میں تھا۔ یہاں پر ایک اعتراض ہو جائے گا کہ یہ ابواصقر کی مدح کس طرح ہو سکتی ہے کیونکہ جنگلوں میں تو جاہل رہتے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ جنگلوں اور دیہاتوں میں رہتے ہیں عموما انکی عزت محفوظ رہتی ہے اور شہر میں جو شخص رہے تو اس کی عزت محفوظ نہیں رہتی کیوں کہ دیہات میں انسان کچھ نہ کچھ مرتبے والا ہوتا ہے پھر سب اس کو جانتے ہیں۔ اور اس کی عزت کرتے ہیں لیکن شہر میں جو شخص رہتا ہے اسکی عزت اپنے گھر کے اندر ہوتی ہے باہر نہیں ہوتی۔ کیوں کہ ہر ایک اپنے گھر کے اندر نمبردار ہوتا ہے۔

الحصر او التعريض بغباوة السامع حتى كانه لايدرك غير المحسوس كقوله شعر اولئك ابائي فجئني بمثلهم اذا جمعتنا يا جرير المجامع او بيان حاله اي المسند اليه في القرب و البعد والتوسط كقولك هذا و ذلك او ذاك زيد واخر ذكر التوسط لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين و امثال هذه المباحث ينظر فيها اهل اللغة من حيث انها تبين ان هذا مثلا للقريب و ذاك للمتوسط و ذلك للبعيد و علم المعاني من حيث

انه اذا اريد قرب المسند اليه يؤتى بهذا وهو زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشئ يوجب تصوره على اى وجه كان او

ترجمه وتشريح: مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو سامع کی غباوۃ پر تعریض کیلئے اسم اشارہ کر کے لایا جاتا کہ متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میرا سامع اتنا غبی ہے کہ وہ بغیر محسوس کے ادراک ہی نہیں کرسکتا۔ اس کو محسوس کر کے دکھانا پڑتا ہے اس کی مثال ماتن نے دی ہے جیسے شعر ہے

اولئک آبائی فجئنی بمثلهم:: اذا جمعتنا یا جریر المجامع

کہ پہلے شاعر نے اپنے اباء واجداد شمار کئے کہ میرا باپ فلاں ہے دادا فلاں ہے پڑدادا فلاں ہے اس طرح شمار کرتا گیا پھر یہ شعر کہا: اولئک ابائی فجئنی بمثلهم:: اذا جمعتنا یا جریر المجامع۔ یہ ہیں میرے آباء و اجداد پس پیش کران جیسا اے جریر جب جمع کردیں ہمیں مجے یعنی ہمارے اباء واجداد جب مجمعوں کے اندر ہوتے ہیں تو سردار معلوم ہوتے ہیں اور لوگ انکی عزت کرتے ہیں۔ تو لا انکی مثل کو لا۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا ہے غباوۃ سامع پر تعریض کیلئے کہ میرا سامع اتنا غبی ہے کہ وہ بغیر محسوس کے ادراک نہیں کرسکتا ہے۔

او بیان حاله ای المسند الیه الخ مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا۔ یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو مسند الیہ کے حال بیان کرنے کیلئے قرب، بعد اور توسط کے اعتبار سے اسم اشارہ کر کے لایا جاتا ہے۔ کہ مسند الیہ قریب ہو تو هذه لایا جاتا ہے۔ اور مسند الیہ بعید ہو تو ذلک لایا جاتا ہے۔ اور مسند الیہ متوسط ہو تو ذاک لایا جاتا ہے۔ جیسے هذا زید۔ ذلک زید۔ ذاک زید۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح واخر ذکر التوسط الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے توسط کو قرب اور بعد سے مؤخر کیوں کیا ہے حالانکہ قانون یہ چاہتا ہے کہ توسط قرب اور بعد کے درمیان میں ہو۔ تو پھر ماتن نے توسط کو قرب اور بعد سے مؤخر کیوں کیا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے توسط کو قرب اور بعد سے اس لئے مؤخر کیا ہے کہ توسط کا تحقق قرب اور بعد کے تحقق کے بعد ہوتا ہے۔ کیوں کہ پہلے قرب اور بعد محقق ہوں تو تب توسط محقق ہوتا ہے اگر پہلے قرب اور بعد محقق نہ ہوں تو پھر توسط محقق ہی نہیں ہوتا۔ تو توسط کا تحقق چونکہ قرب اور بعد کے تحقق کے بعد ہوتا ہے اس لئے ماتن نے توسط کو قرب اور بعد سے مؤخر کیا ہے۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح امثال هذا المباحث الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ

ہے کہ مثلا ھذا قریب کیلئے ہے ذلک بعید کیلئے ہے اور ذاک متوسط کیلئے ہے۔ یہ تو پھر وضع کے اعتبار سے ہوتے ہیں تو اس سے تو اھل لغت اور بحث کرتے ہیں۔ وضع سے بحث تو علماء معانی نہیں کرتے بلکہ علماء معانی والے تو معانی ثانویہ سے بحث کرتے ہیں۔ لھذا پھر ان سے یہاں بحث کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ علماء معانی ان کے اندر اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں ہیں کہ اھل لغۃ یہ بتاتے ہیں کہ ھذا موضوع ہے قریب کیلئے اور ذلک موضوع ہے بعید کیلئے اور ذاک موضوع ہے متوسط کیلئے۔ اور علماء معانی ان کے اندر اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ مسند الیہ قریب مراد لیا جائے تو ھذا کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ مسند الیہ بعید مراد لیا جائے تو ذلک کے ساتھ مسند الیہ لایا جاتا ہے۔ اور مسند الیہ متوسط مراد لیا جائے تو ذاک کے ساتھ مسند الیہ لایا جاتا ہے۔ تو یہ اصل مراد پر زائد ہے۔ کیوں کہ اصل مراد تو یہ ہے کہ مسند الیہ کو ایسی شئی کے ساتھ تعبیر کرنا کہ مسند الیہ کا اس مسند الیہ پر حکم لگ سکے۔ عام ازیں کہ ھذا کے ساتھ ہو یا ذلک کے ساتھ ہو یا ذاک کے ساتھ ہو۔ تو علماء معانی پھر یہ بتاتے ہیں کہ ھذا مسند الیہ قریب کیلئے ہے۔ اور ذلک مسند الیہ بعید کے لئے ہے۔ اور ذاک مسند الیہ متوسط کیلئے ہے۔ اور یہ اصل مراد پر زائد ہے۔ لھذا ان سے یہاں پر بحث کرنا صحیح ہے۔

تحقیرہ ای تحقیر المسند الیہ بالقرب نحو اھذا الذی یذکر الھتکم او تعظیمہ بالبعد نحو الم ذلک الکتاب تنزیلا لبعد درجتہ و رفعۃ محلہ منزلۃ بعد المسافۃ او تحقیرہ بالبعد کما یقال ذلک اللعین فعل کذا تنزیلا لبعدہ عن ساحۃ عرا لحضور و الخطاب منزلۃ بعد المسافۃ ولفظ ذلک صالح للاشارۃ الی کل غائب عینا کان او معنے و کثیرا ما یذکر المعنے الحاضر المتقدم بلفظ ذلک لان المعنے غیر مدرک بالحس فکانہ بعید

ترجمہ وتشریح: مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا۔ یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو مسند الیہ کی تحقیر کیلئے اسم اشارہ کر کے لایا جاتا ہے یعنی مسند الیہ کی حقارت قرب کے ساتھ بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے کافروں نے حضور پاک ﷺ کو کہا اھذا الذی یذکر الھتکم۔ کہ یہ ہے وہ ذات جو ہمارے معبودوں کی اہانت کرتی ہے۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے اس لئے لایا گیا ہے کہ مسند الیہ کی حقارت قرب کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

او تعظیمہ بالبعد الخ سے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا۔ یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔

ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا جاتا ہے مسند الیہ کی تعظیم کیلئے یعنی مسند الیہ کی بعد کے ساتھ تعظیم بیان کرنا مقصود ہوتی ہے۔ جیسے ذلک الکتاب۔ کہ وہ بلند مرتبہ کتاب۔ تو یہاں پر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے اس لئے لایا ہے کہ مسند الیہ کی تعظیم کرنی مقصود ہے بعد کے ساتھ۔ کہ یہ کتاب بہت اونچے مرتبے والی ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے تنزیلا لبعد درجته الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ذلک اسم اشارہ ہے محسوس مبصر کیلئے۔ اور کتاب تو معانی کا نام ہوتا ہے جو معانی ذہن کے اندر حاضر ہوتے ہیں۔ اور معانی تو غیر محسوس مبصر ہوتے ہیں۔ تو ذلک کا اشارہ کتاب کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہ کتاب درجے کے لحاظ سے بہت بعید ہے اور مرتبے کے لحاظ سے بہت اونچی ہے۔ تو بعد رتبی کو بعد مکانی کے قائم مقام کر کے اس کے لئے وہ اسم اشارہ لایا گیا ہے جو اسم اشارہ بعد مکانی کیلئے ہوتا ہے۔ اور بعد مکانی کیلئے اسم اشارہ ذلک ہوتا ہے۔ لھذا ذلک کا اشارہ کتاب کی طرف کرنا صحیح ہے۔

او تحقیره بالبعد الخ مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا۔ ماتن اسکے اور مقتضی ذکر کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا جاتا ہے۔ مسند الیہ کے تحقیر کیلئے یعنی مسند الیہ کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے بعد کے ساتھ۔ جیسے ذلک اللعین فعل کذا۔ کہ اس لعین نے اس طرح کیا ہے۔ حالانکہ وہ لعین ہوتا قریب ہے۔ لیکن اس لعین کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے بعد کے ساتھ۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ اس لعین کو بادشاہ کے دربار سے دور رہنا چاہیے تھا اور حضور سے دور رہنا چاہئے تھا۔ تو اس بات کو یعنی بادشاہ کے دربار سے دور رہنا بعد مکانی کے قائم مقام کر کے اس کیلئے وہ اسم اشارہ لایا گیا جو اسم اشارہ بعد مکانی کیلئے ہوتا ہے۔

ولفظ ذلک صالح الخ سے ایک مسئلہ ذکر کرتا ہے۔ اور یہاں پر لفظ ذلک کا استعمال مجازی ہوگا حقیقی نہ ہوگا۔ کیوں کہ ذلک اسم اشارہ ہر غائب کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ عام ازیں ہے کہ وہ غائب ذات ہو یا معنی ہو۔ اور بسا اوقات معنی جو پہلے حاضر ہوتا ہے اس معنی کو لفظ ذلک کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس معنی کو لفظ ذلک کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہ معنی غیر مدرک بالحس ہوتا ہے۔ تو گویا کہ وہ معنی بعید ہے اس لئے اس معنی کو لفظ ذلک کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے الٓمٓ ذلک الکتاب۔ تو کتاب معانی کا نام ہے جو ذہن کے اندر پہلے حاضر ہیں۔ لیکن یہ معانی غیر محسوس مدرک ہیں۔ تو گویا یہ بعید ہے اس لئے اس کو لفظ ذلک کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

او التنبیه ای تعریف المسند بالاشارة للتنبیه عند تعقیب المشار الیه باوصاف ای عند ایراد الاوصاف علی عقب المشار الیه یقال عقبه فلان اذا جاء علی عقبه ثم تعدیه بالباء الی المفعول الثانی و تقول عقبته بالشیٔ اذا جعلت الشیٔ علی عقبه و بهذا ظهر فساد ما قیل ان معناه عند جعل اسم الاشارة بعقب اوصاف علی انه متعلق بالتنبیه ای للتنبیه علی ان المشار الیه جدیر بما یرد بعده ای بعد اسم الاشارة من اجلها متعلق بجدیر ای حقیق بذلك لاجل الاوصاف التی ذکرت بعد المشار الیه نحو الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوة الی قوله اولئك علی هدی من ربهم واولئك هم المفلحون عقب المشار الیه وهو الذین یؤمنون باوصاف متعددة من الایمان بالغیب واقامة الصلوة وغیر ذلك ثم عرف المسند الیه بالاشارة تنبیها علی ان المشار الیهم احقاء بما یرد بعد اولئك وهو کونهم علی الهدیٰ عاجلا والفوز بالفلاح اجلا من اجل اتصافهم بالاوصاف المذکورة

ترجمہ وتشریح: مسندالیہ کواسم اشارہ کرکے لانا۔ ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کواسم اشارہ کرکے لایا جاتا ہے تنبیہ کیلئے۔ بطور تمہید کے یہ بات ذہن نشین رہے کہ تنبیہ کس طرح ہوتی ہے۔ تو تنبیہ اس طرح ہوتی ہے کہ پہلے مشارالیہ کوذکر کردیتے ہیں۔ اس کے بعد مشارالیہ کے اوصاف ذکر کرتے ہیں۔ پھر مسندالیہ کواسم اشارہ کرکے لاتے ہیں۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اسم شارہ کے بعد جو مسند کا حکم ہے اور اس حکم کا جو مشارالیہ مستحق ہے تو ان اوصاف کے ذریعے مستحق ہے جو مشارالیہ کے بعد ذکر کی گئی ہیں۔ اور وہ اوصاف علت بنتے ہیں مشارالیہ پر حکم لگنے کیلئے۔ یعنی مسندالیہ کواسم اشارہ کرکے اس لئے لایا جاتا ہے کہ پھر وہ مشارالیہ مکمل طور پر ممتاز ہوجاتا ہے اور وہ مشارالیہ مشتق کے حکم میں ہوجاتا ہے اور مشتق پر جو حکم لگتا ہے تو مبدء اشتقاق کی وجہ سے لگتا ہے۔ جیسے هدی للمتقین الذین یئومنون سے لیکر واولیک هم المفلحون تک۔ تو مشارالیہ تو هدی للمتقین الذین یومنون ہے اس کے بعد اوصاف مذکور ہیں غیب کے ساتھ ایمان لانا، نماز قائم کرنا، اور زکوۃ دینا پھر مسندالیہ کواسم اشارہ کرکے لایا گیا ہے اور وہ اولئک ہے۔ تو یہ جو مسندالیہ کواسم اشارہ کرکے لایا گیا ہے تو اس

بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ علیٰ ھدی من ربھم اور المفلحون کا جو حکم لگ رہا ہے مشارالیہ پر یعنی للمتقین الذین یومنون پر) تو ان اوصاف کے ذریعے یعنی غیب کے ساتھ ایمان لانا اور نماز قائم کرنا کے ذریعے مشارالیہ پر حکم لگ رہا ہے اور مشارالیہ جو اس حکم کا جو مستحق ہے تو ان اوصاف کے ذریعے سے ہیں۔

عبارتی فوائد۔ ماتن نے کہا ہے عند تعقیب المشار الیہ باوصاف۔ تعقیب مصدر دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ پہلے مفعول کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف با کے واسطے سے۔ تو یہاں پر تعقیب کا فاعل محذوف ہے یعنی پیچھے لانے والا۔ اور پہلا مفعول المشار الیہ ہے۔ اور دوسرا مفعول اوصاف ہے با کے واسطے سے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ تعقیب جس مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے با کے واسطے سے۔ تو یہ مفعول اس مفعول سے واقع کے اندر مقدم ہوتا ہے کہ جس کی طرف تعقیب بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے یا واقع کے اندر مقدم نہیں ہوتا ہے۔ تو بعض محققین کا خیال ہے کہ وہ مفعول جو با کے واسطے سے ہوتا ہے یہ واقع کے اندر مقدم ہوتا ہے اس مفعول پر کہ جس کی طرف تعقیب بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے۔ اور شارح کہتا ہے کہ میرا مختار یہ ہے کہ تعقیب جس مفعول کی طرف با کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے یہ مفعول مؤخر ہوتا ہے اس مفعول سے کہ جس کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے۔ یعنی مشارالیہ پہلے ہوتا ہے اور اوصاف بعد میں ہوتے ہیں۔ اس پر شارح نے محاورہ بھی پیش کیا ہے۔ پہلے یہ محاورہ پیش کرتا ہے کہ تعقیب ایک مفعول کی طرف متعدی ہے۔ جیسے عقبہ فلان۔ کہ فلاں نے اس کو یعنی زید کو پیچھے کیا ہے تو یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب فلان آجائے (ہ) کی ایڑیوں پر یعنی زید کی ایڑیوں پر تو زید پہلے ہوگا اور فلاں پیچھے ہوگا۔

اسکے بعد دوسرا محاورہ پیش کرتا ہے کہ تعقیب دوسرے مفعول کی طرف با کے واسطے متعدی ہو۔ جیسے عقبتہ بالشئی۔ کہ میں نے پیچھے کیا ہے اس کو ساتھ شئی کے۔ تو یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب تو شئی کو ہ کے پیچھے لائیں تو ہ پہلے ہوگا اور شئی بعد میں ہوگا۔ تو شارح کہتا ہے کہ ان بعض محققین کے مذہب کا فساد ظاہر ہو گیا۔ کہ جو کہتے ہیں کہ مشارالیہ پیچھے ہوتا ہے اور اوصاف پہلے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ مشارالیہ کو اسم اشارہ کی تاویل میں کرتے ہیں۔ تو اسم اشارہ تو اوصاف کے بعد ہوتا ہے۔ تو انکا فساد ظاہر ہے۔ کیوں کہ جب مشارالیہ سے اپنا معنی مراد لے سکتے ہیں تو پھر اس کو اسم اشارہ کی تاویل کرنے میں کیا ضرورت ہے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے علی انه الخ سے مسندالیہ کو اسم اشارہ کرکے اس لئے لایا جاتا ہے کہ تنبیہ کرنی ہوتی ہے اس بات پر مشارالیہ جو مستحق ہے اس چیز کا جو اسم اشارہ کے بعد واقع ہے ان اوصاف کے ذریعے جو مشارالیہ کے بعد

ذکر کی گئی ہیں۔

تعریف باللام

وباللام ای تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ بین المتکلم والمخاطب واحدا کان اوا ثنین او جماعۃ یقال عہدت فلانا اذا ادرکتہ او لقیتہ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر کالانثے ای لیس الذکر الذی طلبت امرأۃ عمران کالتے ای کالانثے التی وھبت تلک الانثے لھا ای لامرأۃ عمران فالانثے اشارۃ الی ماسبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالے قالت رب انی وضعتھا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا فان لفظ ما وانکان یعم الذکور والاناث لکن التحریر وھو ان یعتق الولد لخدمۃ بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث وھو مسند الیہ

ترجمہ وتشریح: بحث تو مسند الیہ کے اندر جاری تھی۔ کہ مسند الیہ کبھی محذوف ہوتا ہے اور کبھی مذکور اور مسند الیہ مذکور ہو تو کبھی معرفہ ہوتا ہے اور کبھی نکرہ۔ تو مسند الیہ معرفہ ہو اس کا مقتضی ماتن ذکر کر رہا تھا کہ کبھی مسند الیہ معرفہ ہوتا ہے اسم اشارہ کے ساتھ وغیرہ۔ یہاں سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ معرفہ کر کے لام کے ساتھ کب لایا جاتا ہے۔

تو ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ معرفہ کر کے لام کے ساتھ اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود یہ ہو کہ معہود کی طرف اشارہ کرنا یا نفس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا۔ تو پھر اس وقت مسند الیہ معرفہ کر کے لام کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ اور یہاں پر ایک تحقیق ذکر کرنا مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتن کے نزدیک پہلے پہلے لام دو قسم پر ہے لام عہد خارجی اور لام حقیقت اور یہ آپس مقابل ہیں۔ اور لام حقیقت کی پھر تین قسمیں ہیں۔ لام جنسی، لام استغراقی اور لام عہد ذہنی۔ اور نحوی ابتداء لام کے چار قسم بناتے ہیں۔ لام عہد خارجی، لام جنسی، لام استغراقی اور لام عہد ذہنی۔ ماتن نے تو کہا تھا کہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ جس وقت معہود کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو۔

ایک اعتراض ہوتا ہے اور ای الی حصۃ الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ

مسندالیہ کولام کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو معہود کی طرف اشارہ کرنا تو معہود کا معنیٰ تو معلوم ہے یعنی لام کا مدخول معلوم ہو۔

اور اسکے بعد جو ماتن نے کہا ہے او للاشارة الی نفس الحقیقة کہ مسندالیہ کولام کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو نفس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا تو نفس حقیقت بھی تو معلوم ہوتی۔ کوئی مجہول تو نہیں ہوتی ہے۔ تو پھر اس کا لام جنسی کے ساتھ مقابلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ مسندالیہ کولام کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو معہود کی طرف اشارہ کرنا تو مطلب یہ ہے کہ حقیقت سے کسی حصے کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو یعنی نفس حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک فرد کے کسی حصے کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو۔ عام ازیں ہے کہ وہ ایک ہو یا دو ہوں یا زیادہ ہوں۔ اور وہاں پر تو نفس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے قطع نظر افراد سے۔ لھذا پھر مقابلہ کرنا صحیح ہے۔

اسکے بعد ماتن نے جو کہا ہے کہ نفس حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک فرد کے کسی حصے کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو وہ اشارہ کرنا متکلم اور مخاطب کے درمیان معہود معین ہوتا ہے۔ عام ازیں ہے کہ ایک ہو یا دو ہوں یا زیادہ ہوں۔ اس کی مثال ہے جیسے کہے جاءنی رجل اور رجلین اور رجال اور پھر کہے۔ اکرم الرجال او الرجلین او الرجل تو الرجال سے مراد تین مرد ہونگے اور الرجلین سے مراد دو مرد ہونگے اور الرجل سے مراد ایک مرد ہوگا۔

یقال عهدت الخ سے شارح نے اسپر محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ عهد کا معنیٰ تعین آتا ہے کہ اہل عرب بولتے ہیں عهدت فلانا۔ کہ جس وقت فلان کو پالے یا فلاں کے ساتھ ملاقات کرے تو پھر فلاں معین ہو جاتا ہے تو پھر وہ کہتے ہیں عهدت فلانا۔ کہ میں نے فلاں کو معین کیا۔

وذلک للتقدم الخ سے شارح کہتا ہے کہ لام کے ساتھ جو معہود کی طرف اشارہ اس لئے ہوتا ہے۔ کہ وہ معہود پہلے صراحت مذکور ہوتا ہے یا کنایۃ مذکور۔ ماتن نے ان دونوں کی مثالیں دی ہے۔ کہ پہلے معہود صراحت مذکور ہو یا کنایۃ۔ ماتن نے کہا ہے ولیس الذکر کالانثی۔ یعنی نہیں ذکر وہ جو طلب کیا حضرت عمران علیہ السلام کی عورت نے مثل انثی کے جو ان انثی اس کو بخشی کی گئی ہے۔ قصہ یہ ہے کہ حضرت عمران علیہ السلام کے عورت نے نذر مانی تھی کہ یا اللہ اگر آپ مجھے لڑکا عطا کرے تو پھر اس کو بیت المقدس کیلئے آزاد کرونگی اور مجاور بناؤ گی۔ تو پھر ان کے شکم اقدس سے اللہ نے انثی پیدا کردی۔ تو پھر امراۃ عمران نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں عرض کی کہ اے یارب میں نے تو انثی جنی ہے تو اللہ تعالیٰ نے پھر فرمایا۔ لیس الذکر کالانثی کہ ذکر انثی کی طرح نہیں ہے۔ تو الانثی پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور

اس کا معہود پہلے صراحت مذکور ہے کیوں کہ اللہ تعالی کے قول میں قالت انی وضعتها انثی ۔تو یہاں پر انثی پہلے صراحت مذکور ہے۔ پھر ایک اعتراض ہو جائے گا کہ مثال تو اسکی دینی تھی ۔ کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے لایا جائے لام کے ساتھ۔اور معہود کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو اور معہود پہلے صراحت مذکور ہو۔اور کالانثی تو مسند الیہ نہیں ہے بلکہ یہ تو مسند ہے۔تو پھر یہ اسکی مثال کس طرح بن سکتی ہے۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف اس کی مثال دی جارہی ہے۔ کہ الف لام عہد خارجی کا معہود پہلے مذکور ہو۔تو یہاں پر معہود پہلے صراحت مذکور ہے۔تو یہ اگر چہ مسند الیہ کی مثال نہیں بن سکتی ہے لیکن نظیر تو بن سکتی ۔اور الذکر پر بھی الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس کا معہود پہلے صراحت مذکور نہیں ہے کنایۃ مذکور ہے۔تو اللہ تعالی کے قول میں رب انی نذرت لک ما فی بطنی محررا۔کہ اے میرے رب میں نے نذر مانی ہے تیرے لئے وہ جو میرے پیٹ میں ہے۔حالانکہ آزاد کیا ہوا ہے۔تو لفظ ما ذکور اور اناث سب کو شامل ہے۔لیکن بیت المقدس کے خدمت گار لڑکے ٹھیرائے جاتے ہیں۔لڑکیاں تو نہیں ٹھیرائی جاتی۔تو اس سے معلوم ہوا۔ کہ اس نے نذر مانی تھی۔کہ اے اللہ اگر تو مجھے لڑکا عطا کرے تو پھر میں اس کو بیت المقدس کا مجاور بناؤنگی۔تو یہاں پر معہود کنایۃ مذکور ہے۔اور الذکر مسند الیہ بھی ہے۔

وقد يستغنى عن ذكره لتقدم علم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد اوللاشارة الى نفس الحقيقة ومفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدقت عليه امن الافراد كقولك الرجل خير من المرأة

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ کبھی الف لام عہد خارجی کا معہود نہ پہلے صراحت مذکور ہوتا ہے اور نہ کنایۃ مذکور ہوتا ہے بلکہ مخاطب کو پہلے اس معہود کا علم ہوتا ہے۔جیسے کہے خرج الامیر۔کہ جس وقت شہر کے اندر کوئی امیر نہ ہو مگر صرف ایک امیر۔تو پھر کہے خرج الامیر۔تو الامیر پر الف لام عہد خارجی کا ہوگا اور معہود نہ پہلے صراحت مذکور ہے اور نہ کنایۃ مذکور ہے۔لیکن مخاطب کو اس کا علم پہلے سے ہے۔مخاطب اور متکلم کے درمیان معہود متعین ہے۔لھذا مطلب یہ نکلا کہ الف لام عہد خارجی کا معہود یا تو پہلے صراحت مذکور ہوگا یا کنایۃ مذکور ہوگا یا علما ہوگا۔

اوللاشارة الى نفس الحقيقة الخ۔ماتن نے تو کہا ہے کہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو نفس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا۔تو شارح کہتا ہے کہ نفس حقیقت سے مراد ہے مسمی کا مفہوم۔یعنی مسمی کے مفہوم کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو قطع نظر افراد سے کہ افراد واقع کے اندر موجود ہیں یا موجود نہیں ہے۔تو پھر اس

وقت العقلاء بھی اس میں داخل ہو جائے گا۔ کیونکہ اس پر الف لام برائے جنس ہے۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے۔ جیسے الرجل خیر من المراۃ۔ کہ ماهیة رجل اچھی ہے ماهیة امراۃ سے قطع نظر افراد سے۔ یعنی افراد کو قطع نظر کرو۔ تو پھر ماهیة رجل اچھی ہے ماهیة امرائۃ سے۔ کیوں کہ اگر افراد کا لحاظ کریں۔ تو پھر بعض افراد امراۃ کے رجل کے بعض افراد سے اچھے ہوتے ہیں۔ تو الرجل اور المراۃ پر الف لام جنسی ہے۔

وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهودا في الذهن و جزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي الطبعي على جزئي من جزئياته وذلك عند قيام قرينة على ان ليس القصد الى نفس الحقيقة من حيث هي هي بل من حيث الوجود ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بل في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج و مثله قوله تعالى واخاف ان ياكله الذئب

ترجمه وتشریح: ماتن نے ذکر کیا ہے کہ کبھی معرف بلام الحقیقت لاتے ہیں ایک فرد کیلئے افراد میں سے۔ اور وہ ایک فرد متکلم اور مخاطب کے درمیان معہود ہوتا ہے ذہن میں۔ اور معرف بلام الحقیقت ایک فرد کیلئے کیوں لاتے ہیں۔ معرف بلام الحقیقت ایک فرد کیلئے اس لئے لاتے ہیں کہ وہ ایک فرد اس حقیقت کے مطابق ہوتا ہے یعنی اس ایک فرد پر اس حقیقت کا اطلاق کیا جاتا ہے اور حقیقت اس پر محمول ہوتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ متکلم اور مخاطب کے درمیان ذہن کے اندر معہود ہے اور حقیقت کے جزئیات میں سے ایک جزئی ہے اور حقیقت کا اپنی جزئی پر حمل ہوتا ہے جس طرح کہ کلی طبعی کا اپنے جزئیات میں سے ہر ایک جزئی پر حمل ہوتا ہے۔

وذلک عند قیام قرینۃ الخ سے شارح کہتا ہے کہ معرف بلام الحقیقت ایک فرد کیلئے ہو اس اعتبار سے جو کہ وہ معہود ہے ذہن کے اندر۔ تو پھر اس وقت دو قرینے قائم کرنے پڑتے ہیں۔ ایک قرینہ اس پر قائم کرنا پڑتا ہے کہ یہاں پر مقصود نفس حقیقت من حیث ھی ھی نہیں ہے بلکہ نفس حقیقت من حیث الوجود ہے۔ اور دوسرا اس پر قرینہ قائم کرنا پڑتا ہے کہ یہاں پر نفس حقیقت جمیع افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی ہے۔ بلکہ بعض افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے ادخل السوق۔ کہ بازار میں داخل ہوجا۔ تو السوق پر الف لام عہد ذہنی کا ہے اور سوق متکلم اور مخاطب کے درمیان معہود ہے ذہن میں۔ کیونکہ الف لام برائے جنس نہیں بن سکتا کیونکہ نفس حقیقت سوق کے اندر دخول متصور نہیں ہوسکتا اور الف لام برائے استغراق بھی نہیں بن سکتا کیوں کہ سوق کے جمیع افراد کے اندر دخول ممکن نہیں ہے۔ لھذا السوق پر الف لام عہد ذہنی کا ہے جو متکلم اور مخاطب کے درمیان معہود ہے۔ اس کی اور مثال ہے جیسے اللہ تعالی قرآن پاک میں فرماتا ہے اخاف ان یاکله الذئب۔ تو الذئب پر الف لام عہد ذہنی کا ہے جو متکلم اور مخاطب کے درمیان معہود ہے۔ الف لام برائے جنس نہیں بن سکتا کیونکہ نفس ماھیۃ ذئب کا اکل یعنی کھانا متصور ہی نہیں ہوسکتا ہے۔ اور الف لام استغراقی بھی نہیں بن سکتا ہے کیوں ذئب کے جمیع افراد حضرت یوسف علیہ السلام کو کیسے کھا سکتے ہیں۔ لھذا الف لام عہد ذہنی کا ہے جو متکلم اور مخاطب کے درمیان معلوم ہے ذہن کے اندر۔

و هذا فی المعنے کالنکرة وانکان فی اللفظ یجری علیه احکام المعارف من وقوعه مبتداء و ذا حال و وصفا للمعرفة و موصوفا بها و نحو ذلك وانما قال کالنکرة لما بینهما من تفاوت ما وهو ان النکرة معناه بعض غیر معین من جملة الحقیقة وهذا معناه نفس الحقیقة وانما تستفاد البعضیة من القرینة کالدخول و الاکل فیما مرفا لمجرد وذو اللام بالنظر الی القرینة سواء وبالنظر الی انفسهما مختلفان ولکونه فی المعنے کالنکرة قد یعامل معاملة النکرة ویوصف بالجملة کقوله ع ولقد امر علے اللئیم یسبنے وقد یفید المعرف بالام المشار بها الی الحقیقة الاستغراق نحو ان الانسان لفے خسر اشیر باللام الی الحقیقة لکن لم یقصد بها الماهیة من حیث هی هی ولا من حیث تحققها فی ضمن بعض الافراد بل فی ضمن الجمیع بدلیل صحة الاستثناء الذی شرطه دخول المستثنے فی المستثنے منه لو سکت عن ذکره

ترجمہ وتشریح: ماتن نے ذکر کیا کہ معرف بلام عہد ذہنی معنی کے اندر نکرہ کی طرح ہے۔ تو یہاں پر تین صورتیں بنتی ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ معرف بلام عہد ذہنی معنی کے اندر نکرہ کی طرح ہے لفظ کے اندر نکرہ کی طرح نہیں ہے۔ دوسری

صورت یہ ہے کہ معرف بلام عہد ذہنی معنی کے اندر نکرہ کی طرح ہے عین نکرہ نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ الف لام عہد ذہنی معنی میں نکرہ کی طرح ہے توکس بات میں ہے تو شارح یہاں سے ان تینوں صورتوں کو ذکر کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ معرف بلام عہد ذہنی معنی کے اندر نکرہ کی طرح ہے لفظ کے اندر کیونکہ معرف بلام عہد ذہنی کے لفظ پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ کہ جس طرح معرفہ مبتدا ہوتا ہے اور ذوالحال ہوتا ہے اور معرفہ کیلئے صفت آتی ہے اور وصف کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اسی طرح معرف بلام عہد ذہنی کا لفظ مبتدا واقع ہوتی ہے ذوالحال واقع ہوتا ہے معرفہ کیلئے وصف واقع ہوتا ہے اور معرفہ کے ساتھ موصوف واقع ہوتا ہے وغیرہ۔

اور معرف بلام عہد ذہنی معنی میں نکرہ کی طرح ہے عین نکرہ نہیں ہے۔ کیوں کہ انکے درمیان فرق ہے۔ نکرہ کی وضع ہے بعض افراد غیر معین کیلئے اور معرف بلام عہد ذہنی کا معنی ہے اور اس کی وضع ہے نفس حقیقت کیلئے اور بعضیت مستفاد ہوتی ہے اور حاصل کی جاتی ہے قرینہ سے۔ جسطرح کے مثالوں کے اندر گزر چکا ہے کہ بعضیت دخول اور اکل سے حاصل ہورہی ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی قرینہ کے اعتبار سے برابر ہے۔ کہ قرینہ کی طرف نظر کریں۔ تو دونوں برابر ہیں۔ کہ بعض افراد غیر متعین مستفاد ہوتے ہیں۔ اور نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی ذات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ کہ ذات کی طرف نظر کریں تو یہ دونوں مختلف ہیں۔ کیوں کہ نکرہ کی جو وضع ہے حقیقت میں سے بعض افراد غیر معین کیلئے اور معرف بلام عہد ذہنی کی وضع ہے نفس حقیقت کیلئے۔ اور بعضیت قرینہ سے مستفاد ہوتی ہے۔ اور معرف بلام عہد ذہنی معنی کے اندر نکرہ کی طرح ہے توکس بات میں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ معرف بلام عہد ذہنی کے ساتھ نکرہ طرح معاملہ کیا جاتا ہے۔ کہ جس طرح نکرہ کی صفت جملہ آسکتی ہے اسی طرح معرف بلام عہد ذہنی کی صفت بھی جملہ آسکتی ہے۔ جیسے شاعر کا قول ہے:

لقد امر علی اللئیم یسبنی : فمضیت ثمہ قلت لم یسبنی

البتہ تحقیق گزرتا ہوں میں ایسے بخیل پر جو مجھے گالیاں دیتا ہے پس میں گزرتا ہوں اس جگہ کہتا ہوں کہ وہ مجھے گالیاں نہیں دیتا۔ تو اللئیم پر الف لام عہد ذہنی کا ہے کہ ہمیشہ میں کسی لئیم پر ضرور گزرتا ہوں اور وہ مجھے گالیاں دیتا ہے۔ تو اللئیم معرف بلام عہد ذہنی ہے اور اس کی صفت ہے یسبنی جو کہ جملہ ہے۔

وقد یفید المعرف الخ پہلے ماتن نے کہا تھا کہ کبھی لام حقیقت واحد کیلئے آتا ہے اور اس لام حقیقت سے مراد بعض افراد غیر معین فی الخارج ہوتے ہیں۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی لام حقیقت استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس لام حقیقت سے مراد نفس حقیقت ہوتی ہے جو جمیع افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے ... سے مراد نفس حقیقت من

حیث ھی ھی ہوتی ہے قطع نظر افراد سے اور نہ اس لام حقیقت سے مراد وہ نفس حقیقت ہوتی ہے۔ اور بعض افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ بلکہ اس سے مراد نفس حقیقت ہوتی ہے جو جمیع افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ یعنی جمیع افراد مراد ہوتے ہیں۔ تو پھر اس وقت دو قرینے قائم کرنے پڑتے ہیں۔ ایک قرینہ اس پر قائم کرنا پڑے گا کہ یہاں پر لام حقیقت سے مراد نفس حقیقت من حیث ھی ھی نہیں ہے قطع نظر افراد سے۔ اور دوسرا قرینہ اس پر قائم کرنا پڑے گا کہ یہاں پر لام حقیقت سے مراد وہ نفس حقیقت نہیں ہے جو بعض افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

یہاں سے ماتن نے مثال دی ہے اور دو قرینے بھی قائم کیے کہ قرآن پاک میں آیا ہے ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا۔ کہ بے شک انسان کے جمیع افراد خسارے کے اندر ہیں مگر وہ لوگ جو ایمان لائے۔ تو الانسان پر لام حقیقت کا ہے۔ اور یہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ اس سے مراد وہ نفس حقیقت ہے جو جمیع افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یعنی انسان کے جمیع افراد مراد ہیں۔ کیوں کہ اس لام حقیقت سے مراد نفس حقیقت من حیث ھی ھی نہیں لے سکتے۔ کیوں کہ نفس حقیقت من حیث ھی ھی کا خسارے میں جانا اس کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اور اس لام حقیقت سے وہ نفس حقیقت بھی مراد نہیں لے سکتے۔ جو بعض افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ اسکے بعد آ رہا ہے استثناء یعنی الا الذین امنوا۔ تو الذین امنو مستثنیٰ ہے اور مستثنیٰ کے اندر اصل مستثنیٰ متصل ہے۔ اور مستثنیٰ متصل کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ استثناء سے پہلے مستثنیٰ منہ کے اندر داخل ہوتا ہے۔ تو یہاں پر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے اندر یقینی طور پر تب ہی داخل ہوسکتا ہے کہ جب اس سے مراد وہ نفس حقیقت ہو جو جمیع افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ اگر اس لام حقیقت سے مراد وہ نفس حقیقت ہو جو بعض افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ تو پھر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے اندر یقینی طور پر داخل نہ ہوگا۔ کیوں کہ ہوسکتا ہے مستثنیٰ ان بعض افراد غیر معین فی الخارج کا غیر ہو۔ تو پھر تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے اندر داخل نہ ہوگا۔ تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے اندر یقینی طور پر تب ہی داخل ہوسکتا ہے کہ اس لام لام حقیقت سے مراد وہ نفس حقیقت ہو جو جمیع افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ اور انسان کے جمیع افراد مراد ہوں۔

فاللام التی التعریف العھد الذھنی اوالاستغراق ھی لام الحقیقة حملت علی ماذکرنا بحسب المقام والقرینة ولھذا قلنا ان الضمیر فی قوله وقدیاتی وقد یفید عائد الی المعرف باللام المشاربھا الی الحقیقة ولا بد فی لام الحقیقة من ان یقصد بھا الاشارة الی الماھیة باعتبار حضورھا فی الذھن لیتمیز عن اسماء الاجناس النکرات مثل الرجعی و

رجعي و اذا اعتبر الحضور في الذهن فوجه امتيازه عن تعريف العهد ان لام العهد اشارة الى حصة معينة من حقيقة واحدا كان او اثنين او جماعة ولام الحقيقة اشارة الى نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد فليتامل

ترجمہ وتشریح: تو فاللام پر جو فاء ہے تو یہ فاء تفریعہ ہے اور یہ تفریع ہے قد یاتی اور قد یفید پر کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی یہ لام حقیقت کی قسمیں ہیں۔ اور اس کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ تو قد یاتی اور قد یفید کی ھو ضمیر کا مرجع لام حقیقت نکال بعض محققین کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ بعض محققین کہتے ہیں کہ لام چار قسم پر ہے۔ لام عہد ذہنی، استغراقی، جنسی اور عہد خارجی۔ اور یہ آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔ تو ماتن نے انکار کیا ہے کہ لام عہد ذہنی اور استغراقی لام حقیقت کی قسمیں ہیں۔ اور اس کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ اور لام عہد خارجی اور لام حقیقت آپس میں مقابل ہیں اسلئے یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے اور اسیطر ح لام عہد خارجی لام عہد ذہنی اور استغراقی کے ساتھ بھی جمع نہیں ہو سکے گا۔ کیوں کہ جب لام عہد خارجی ان کے مقسم کا مقابل ہے تو پھر اقسام کے بھی مقابل ہوگا۔ شارح کہتا ہے کہ یہی تو وجہ ہے کہ ہم نے قد یاتی اور قد یفید کی ضمیر کا مرجع لام حقیقت بنایا ہے۔ اور مطلق لام نہیں بنایا۔ کیوں کہ اگر مطلق لام ہوتا تو پھر ماتن نے اسلوب کیوں تبدیل کیا ہے۔ پھر جس طرح ماقبل میں کہا ہے للاشارة الى المعهود او للاشارة الى نفس الحقيقة تو یہاں پر بھی اس طرح کہتا للاشارة الى عهد الذهنى او للاشارة الى الاستغراق۔ تو ماتن نے جو اسلوب تبدیل کیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مرجع لام حقیقت ہے مطلق لام نہیں ہے۔

یہاں پر اعتراض ہوتا ہے شارح ولا بد فی لام الحقيقة الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اور اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے اس بات کا سمجھ لینا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ماقبل میں لام عہد خارجی کے اندر تین صورتیں مذکور ہوئی ہیں۔ کہ یا تو لام عہد خارجی کا معہود پہلے صراحت مذکور ہوگا۔ یا اس کا معہود پہلے کنایۃ مذکور ہوگا، یا اس کا معہود پہلے نہ صراحت مذکور ہوگا اور نہ کنایۃ مذکور ہوگا بلکہ پہلے سے معہود کا مخاطب کو علم ہوگا۔ اور وہ معہود متکلم اور مخاطب کے درمیان ذہن کے اندر معین ہوگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ لام عہد خارجی تین قسم پر ہے لام عہد خارجی صریحی، لام عہد خارجی کنائی اور لام عہد خارجی علمی۔ اور یہ بھی ذہن میں رہے کہ اسم جنس دو قسم پر ہے اسم جنس مصدری اور اسم جنس غیر مصدری۔ اسم جنس مصدری تو سب کا اتفاق ہے کہ اسم جنس مصدری کی وضع نفس حقیقت من حیث ھی ھی

کیلئے ہے۔ جیسے ذکری، رجعی اور بشری۔ کہ ذکری کی وضع ہے ماھیۃ ذکر کیلئے اور رجعی کی وضع ہے ماھیۃ رجوع کیلئے اور بشری کی وضع ہے ماھیۃ بشارت کیلئے۔

اور اسم جنس غیر مصدری کے اندر نزاع ہے بعض کہتے ہیں کہ اسم جنس غیر مصدری کی وضع بھی نفس ماھیۃ من حیث ھی ھی کیلئے ہے اور اسم جنس غیر مصدری کہ اسم جنس غیر مصدری کی وضع ہے فرد مشترک کیلئے یعنی کوئی فرد۔ جیسے رجل اور اسد یعنی کوئی رجل کوئی اسد۔ یہاں پر اعتراض ہوگا کہ یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ لام حقیقت یعنی لام جنس کی وضع ہے نفس ماھیۃ من حیث ھی ھی کیلئے۔ تو پھر سوال گا کہ لام حقیقت میں حضور ذہنی اور تعین ذہنی کا اعتبار کرتے ہو یا حضور ذہنی اور تعین ذہنی کا اعتبار نہیں کرتے۔ پس اگر تم کہو کہ ہم لام حقیقت میں تعین ذہنی اور حضور ذہنی کا اعتبار نہیں کرتے ہیں کہ لام حقیقت کی وضع ہوتی ہے نفس حقیقت من حیث ھی ھی کیلئے اور ذہن کے اندر تعین نہیں ہوتا۔ تو پھر اسم جنس مصدری معرف بلام الجنس اور اسم جنس مجرد عن لام الجنس کے درمیان فرق نہ رہیگا۔ اور ایک ہی چیز بن جائیں گے۔ یعنی الرجعی اور رجعی کے درمیان فرق نہیں رہیگا۔ کیوں کہ الرجعی کی وضع بھی ہوگی نفس ماھیۃ رجوع من حیث ھی ھی کیلئے۔ اور رجعی کی وضع بھی ہوگی نفس ماھیۃ رجوع من حیث ھی ھی کیلئے۔ تو پھر لام جنس کو معرف باللام کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور اگر لام حقیقت میں تعین ذہنی اور حضور ذہنی کا اعتبار ہے تو پھر لام عہد خارجی علمی اور لام حقیقت کے درمیان فرق نہیں رہیگا اور دونوں ایک چیز بن جائینگے۔ کیوں کہ لام عہد خارجی علمی کے اندر بھی معہود متکلم اور مخاطب کے ذہن کے اندر معین ہوتا ہے۔ اور لام حقیقت کے اندر بھی ذہن کے اندر معین ہوتا ہے۔ تو پھر انکے درمیان فرق نہیں رہیگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ شق تو ہم یہ اختیار کرتے ہیں کہ لام حقیقت میں تعین ذہنی اور حضور ذہنی کا اعتبار ہے۔ لھذا اس صورت میں الرجعی اور رجعی کے ساتھ اعتراض نہ ہوگا کیوں کہ الرجعی کی وضع ہے نفس ماھیۃ رجوع من حیث ھی ھی کیلئے اور ذہن کے اندر معین ہے اور رجل کی وضع ہے نفس ماھیۃ من حیث ھی ھی کیلئے اور ذہن کے اندر معین نہیں ہے۔ پھر اعتراض ہوگا کہ لام حقیقت اور لام عہد خارجی علمی کے درمیان فرق نہیں رہیگا۔ تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ لام عہد خارجی کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے حقیقت کے کسی حصہ کی طرف عام ازیں ہے کہ وہ حصہ ایک ہو یا دو ہوں یا تین ہوں۔ اور لام حقیقت کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے نفس حقیقت من حیث ھی ھی کی طرف تو نفس حقیقت من حیث ھی ھی کی طرف تو نفس حقیقت من حیث ھی ھی اور چیز ہے اور حصہ من الحقیقت اور چیز ہے۔ لھذا لام عہد خارجی اور لام حقیقت کے درمیان فرق ہوگا۔ فتامل۔

وهو ای الاستغراق ضربان حقيقي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة نحو عالم الغيب والشهادة اى عالم كل غيب و شهادة و عرفي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف نحو جمع الامير الصاغة اى صاغة بلده او اطراف مملكته لانه المفهوم عرفا لاصاغة الدنيا قيل المثال مبنى على مذهب المازنی والافاللام فی اسم الفاعل عند غیره موصول و

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن مطلق استغراق کی تقسیم کرتا ہے عام ازیں کہ حرف تعریف کے ساتھ ہو یا بغیر حرف تعریف کے یہ خاص استغراق کی تقسیم نہیں ہے جو حرف تعریف کے ساتھ ہوتی ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ استغراق دو قسم پر ہے۔

استغراق حقیقی اور استغراق عرفی۔ تو شارح ان دونوں کی تعریفیں کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ استغراق حقیقی وہ ہوتا ہے کہ لفظ لغت کے اعتبار سے جن جن افراد کو شامل ہے وہ سب فرد مراد ہوں۔ اور استغراق عرفی یہ ہوتا ہے کہ لفظ عرف کے اعتبار سے جن جن افرا کو شامل ہو وہ سب افراد مراد ہوں۔ استغراق حقیقی کی مثال جیسے عالم الغیب والشھادۃ۔ تو الغیب اور الشھادۃ پر الف لام استغراق کا ہے اور غیب اور شھادۃ لغت کے اعتبار سے جن جن افراد کو شامل ہیں وہ سب افراد مراد ہیں۔ کہ اللہ تعالی ہر غیب اور شھادت کو جاننے والا ہے۔

اور استغراق عرفی کی مثال جیسے جمع الامیر الصاغۃ۔ کہ امیر نے زرگروں کو جمع کیا ہے۔ تو الصاغۃ پر الف لام استغراق کا ہے اور لفظ صاغۃ عرف کے اعتبار سے جن جن افراد کو شامل ہے۔ وہ سب افراد مراد ہیں۔ عرف کے اعتبار سے لفظ صاغہ یا تو اس کے شہر کے زرگروں کو شامل ہے یا اس کے مملکت کے اطراف کے زرگروں کو شامل ہے کہ امیر نے اپنے شہر کے زرگروں کو جمع کیا ہے یا اپنے مملکت کے اطراف کے زرگروں کو جمع کیا ہے۔ دنیا کے زرگر مراد نہیں ہیں کیوں کہ دنیا کے زرگروں کو کون جمع کر سکتا ہے۔ یہاں پر اعتراض ہوتا ہے تو اس اعتراض کا بعض محققین نے جواب دیا تھا۔ شارح

قیل المثال الخ سے ان بعض محققین کے جواب نقل کر کے پھر رد کریگا اور پھر اپنا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے استغراق لام حرفی کی تقسیم کر رہا ہے کہ یہ دو قسم پر ہے حقیقی اور عرفی۔ اور اس نے استغراق لام حرفی عرفی کی مثال دی ہے جمع الامیر الصاغۃ۔ الصاغۃ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل پر جو الف لام داخل ہوتا ہے تو یہ لام اسمی ہوتا

ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے۔ تو یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے۔ کیوں کہ اس نے لام استغراقی لام حرفی عرفی کی تو اس نے کوئی مثال نہیں دی ہے۔

اس کا جواب بعض محققین نے یہ دیا ہے کہ کہ اسم فاعل پر جو لام داخل ہوتا ہے اسمیں مازنی اور جمہور نحویوں کا اختلاف ہے کہ اسم فاعل پر جو لام داخل ہوتا ہے یہ لام حرفی ہے یا لام اسمی ہے تو مازنی کہتا ہے کہ یہ لام حرفی ہے۔ اور جمہور نحوی کہتے ہیں کہ یہ لام اسمی ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے۔ تو ماتن نے جو مثال دی ہے وہ مازنی کے مذہب پر مبنی ہے۔ تو مازنی کے مذہب پر تو یہ مثالیں استغراق حرفی عرفی کی بن سکتی ہے

فيه نظر لان الخلاف انما هو في اسم الفاعل بمعنى الحدوث دون غيره نحو المؤمن والكافر و العالم والجاهل لانهم قالوا هذه الضلة فعل في صورة الاسم فلا بدفيه من معنى الحدوث ولو سلم فالمراد تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف او غيره والموصول ايضا مما ياتي للاستغراق نحوا كرم الذين ياتونك الا زيدا واضرب القائمين الاعمر

ترجمه وتشريح: شارح ان بعض محققین کے مذہب پر اعتراض کرتا ہے اور اپنا مذہب بھی آجائے گا۔ شارح کہتا ہے کہ مازنی اور جمہور نحویوں کا مطلق اسم فاعل کے لام میں اختلاف نہیں ہے بلکہ انکا اختلاف ہے ان اسم فاعل کے لام میں جو اسم فاعل بمعنی حدوث کے ہوتا ہے۔ کہ اسم فاعل پر جو لام داخل ہوتا ہے یہ لام حرفی ہے یا لام اسمی ہے۔ تو مازنی کہتا ہے کہ یہ لام حرفی ہے اور جمہور نحوی کہتے ہیں کہ یہ لام اسمی ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ اس لام نے داخل ہونا تھا فعل پر اور فعل پر تو لام داخل نہیں ہوسکتا تو پھر فعل کو اسم فاعل والی شکل دے دیتے ہیں۔ اور جو اسم فاعل بمعنی ثبوت کے ہوتا ہے اس اسم فاعل پر جو لام داخل ہوتا ہے اسمیں کوئی اختلاف نہیں ہے سب کہتے ہیں کہ یہ لام حرفی ہوتا ہے لام اسمی نہیں ہوتا۔ جیسے المومن الکافر العالم اور الجاھل۔ تو ان پر جو لام داخل ہے یہ لام حرفی ہے سب کے نزدیک لام اسمی نہیں ہے۔ تو الصاغۃ بھی اسم فاعل ہے اور ثبوت کے معنی میں ہے اور سب کے نزدیک یہ لام حرفی ہے۔ تو یہ مثال صرف مازنی کے مذہب پر مبنی نہیں ہے بلکہ جمہور کے مذہب کے مطابق بھی ہے۔

ولو سلم الخ سے شارح کہتا ہے کہ اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ مطلق اسم فاعل میں اختلاف ہے مازنی کہتا ہے کہ اسم فاعل پر جو لام داخل ہوتا ہے یہ لام حرفی ہوتا ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ لام اسمی ہوتا ہے لیکن ماتن مطلق استغراق کی تقسیم کر رہا ہے کہ استغراق حرف تعریف کے ساتھ ہو یا غیر حرف تعریف کے ساتھ۔ خاص استغراق کی تقسیم

تو نہیں کر رہا جو حرف تعریف کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو اسم موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جس طرح لام حرفی کی چار قسمیں ہیں لام حرفی استغراقی، جنسی، عہد ذہنی اور عہد خارجی اس طرح اسم موصول بھی چار قسم پر ہے۔ اسم موصول استغراقی، اسم موصول جنسی، عہد ذہنی اور عہد خارجی۔ شارح نے اس کی مثال بھی دی ہے کہ اسم موصول استغراق کیلئے آتا ہے۔ جیسے اکرم الذین یاتونک الا زیدا۔ کہ عزت کروان سب لوگوں کی جو تیرے پاس آتے ہیں مگر زید کی۔ تو الذین اسم موصول استغراق کیلئے ہے۔

یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ اسم فاعل پر الف لام داخل ہو اور الذی کے معنی میں ہو اور وہ استغراق کیلئے ہو۔ جیسے اضرب القائمین الا عمرا۔ کہ مار تو ان سب لوگوں کو جو کھڑے ہیں مگر عمرو کو۔ تو القائمین پر الف لام الذی کے معنی میں ہے اور استغراق کیلئے ہے۔ تو الصاغۃ پر بھی لام اسی ہے اور الذی کے معنی میں ہے اور استغراق کیلئے ہے لھذا امثال دینی صحیح ہے۔

او استغراقُ المفرد سواء کان بحرف التعریف او غیرہ اشمل من استغراق المثنے والمجموع بمعنے انه یتناول کل واحد من الافراد والمثنے یتناول کل اثنین والجمع یتناول کل جماعة بدلیل صحة لا رجال فی الدار اذا کان فیها رجل او رجلان دون لا رجل فانه لا یصح اذا کان فیها رجل او رجلان وھذا فی النکرة المنفیة مسلم و اما فی المعرف باللام فلا بل الجمع المعرف بلام الاستغراق یتناول کل واحد من الافراد علے ماذکرہ اکثر ائمة الاصول والنحوو دل علیه الاستقراء و اشار الیه ائمة التفسیر و قد اشبعنا الکلام فی ھذا المقام فی الشرح فلیطالع ثمه

ترجمہ وتشریح: ماتن ایک اور مسئلہ ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے مثنی اور مجموع کے استغراق سے۔ مفرد کے استغراق کا مطلب یہ ہے کہ مفرد پر کوئی حرف استغراق آجائے۔ حرف تعریف ہو یا غیر ہو۔ اور مثنی کے استغراق کا مطلب یہ ہے کہ مثنی پر کوئی حرف استغراق کا آجائے اور مجموعہ کے استغراق کا مطلب یہ ہے کہ مجموع پر کوئی حرف استغراق کا آجائے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے مثنی اور مجموعہ کے استغراق سے۔ کیوں کہ مفرد کا استغراق افراد میں سے ہر ایک ایک فرد کو شامل ہوتا ہے۔ اور مثنی کا استغراق دو دو کو شامل

ہوتا ہے۔اور مجموع کا استغراق تین تین کو شامل ہوتا ہے۔لا رجال فی الدار۔تو یہ اس وقت کہے سکتے ہیں کہ جس وقت گھر کے اندر ایک رجل ہو یا دو رجل ہوں۔اور لا رجلین فی الدار اس وقت کہے سکتے ہیں کہ جس وقت گھر کے اندر ایک رجل ہو۔اور لا رجل فی الدار اس وقت کہے سکتے ہیں کہ جس وقت گھر کے اندر کوئی رجل نہ ہو۔

وهذا فی النكرة المنفية الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو قاعدہ ذکر کیا ہے کہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے جمع اور مثنی کے استغراق سے۔تو یہ قاعدہ اس کے اندر تو چل سکتا ہے کہ جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو پھر اس وقت مفرد کا استغراق مثنی اور مجموع کے استغراق سے اشمل ہوتا ہے لیکن ماتن کا یہ قاعدہ اس کے اندر نہیں چل سکتا ہے کہ جس وقت مفرد کا استغراق لام کے ساتھ ہو۔کیوں کہ اس وقت مفرد کا استغراق مثنی اور مجموع کے استغراق سے اشمل نہیں ہوتا۔ بلکہ سب برابر ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتا ہے: والله يحب المحسنين۔کہ اللہ تعالیٰ محسنین سے محبت فرماتا ہے۔تو یہاں پر جمع کا استغراق لام کے ساتھ ہے تو اس کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اللہ تین تین محسنین سے محبت فرماتا ہے اور دو دو یا ایک ایک محسنین سے محبت نہیں فرماتا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر محسن سے محبت فرماتا ہے خواہ ایک ایک ہوں یا دو دو ہوں یا تین تین ہوں۔شارح کہتا ہے ائمۃ اصول اور نحو نے اسی طرح ذکر کیا ہے جو میں نے ذکر کیا ہے کہ مفرد کا استغراق مثنی اور مجموع کے استغراق سے اشمل ہوتا ہے۔اس وقت جس وقت نکرہ تحت النفی واقع ہو۔اور مفرد کا استغراق لام کے ساتھ ہو تو پھر مفرد کا استغراق مثنی اور مجموع کے استغراق سے اشمل نہیں ہوتا بلکہ سب برابر ہوتے ہیں۔اور استقراء بھی اور تتبع بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔اور ائمہ تفسیر نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔اور میں نے مطول کے اندر کلام کو اچھی طرح سمجھایا ہے پس وہاں پر مطالعہ کیا جائے۔

ولما كان ههنا مظنة اعتراض وهو ان افراد الاسم يدل على وحدة معناه والاستغراق يدل على تعدده وهما متنافيان اجاب عنه بقوله ولا تنافى بين الاستغراق وافراد الاسم لان الحرف الدال على الاستغراق كحرف النفي والتعريف انما يدخل عليه اى على الاسم المفرد حال كونه مجردا عن الدلالة على معنى الوحدة كما انه مجرد عن الدلالة على التعدد وامتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظي

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا ولا تنافی بین استغراق وافراد و اسم الخ تو شارح یہاں پر یہ ذکر

کرنا چاہتا ہے کہ ماتن یہاں سے کیا بیان کرنا چاہتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے یہاں پر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا یہ اسم کے معنی وحدۃ پر دلالت کرتا ہے۔ اور استغراق معنی تعدد پر دلالت کرتا ہے۔ تو حرف استغراق اسم مفرد پر داخل ہو ہی نہیں سکتا۔ کیوں کہ اسم مفرد معنی وحدۃ پر دلالت کرتا ہے اور استغراق معنی تعدد پر دلالت کرتا ہے اور وحدہ اور تعدد آپس میں متنافی ہیں تو پھر اس وقت کلام میں اجتماع متنافیات ہو جائے گا اور یہ تو باطل ہے۔ تو ماتن نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ استغراق اور اسم کا مفرد ہونا انکے درمیان کوئی تنافی نہیں ہے۔ اسم مفرد کو لحوق استغراق سے پہلے معنی وحدۃ سے مجرد کر دیا جاتا ہے۔ جس طرح اسم مفرد معنی تعدد سے پہلے مجرد تھا۔ پھر اس پر حرف استغراق داخل اور اسم مفرد مستغرق ہو جاتا ہے۔ اور اسم مفرد کے اندر معنی تعدد آجاتا ہے۔

یہاں پر اعتراض ہوتا ہے **وامتناع وصفه الخ** سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب اسم مفرد مستغرق ہو جائے اور اس کے اندر تعدد والا معنی آجائے تو پھر قانون کے مطابق اس کی صفت جمع آنی چاہئے تھی۔ تو پھر اس کی صفت جمع کیوں نہیں آتی۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جب اسم مفرد مستغرق ہو جائے اور اس کے اندر تعدد والا معنی آجائے تو پھر قانون کے مطابق اس کی صفت جمع آنی چاہئے تھی لیکن تشاکل لفظیہ کی محافظۃ کیلئے اس کی صفت جمع نہیں آسکتی۔ کیوں کہ لفظ کے اعتبار سے تو مفرد ہی ہے۔

ولانه ای المفرد الداخل علیه حرف الاستغراق بمعنی کل فرد لا مجموع الافراد ولهذا امتنع و صفه بنعت الجمع عند الجمهور وان حکاه الاخفش فی نحو الدینار الصفر والدرهم البیض

ترجمه وتشریح: دوسرا جواب دے رہا ہے کہ جب اسم مفرد پر حرف استغراق داخل ہو جائے اور وہ اسم مفرد مستغرق ہو جاتا ہے اور اسمیں تعدد والا معنی آجاتا ہے وہ معنی تعدد بمعنی کل افرادی ہوتا ہے بمعنی کل مجموعی نہیں ہوتا۔ اور جمع کے اندر جو تعدد والا معنی ہوتا ہے تو وہ معنی تعدد بمعنی کل مجموعی کے ہوتا ہے نہ کہ کل افرادی کے۔ تو کل افرادی اور کل مجموعی کے درمیان بہت سارا فرق ہے۔ اس لئے جمہور کے نزدیک اسم مفرد مستغرق کی صفت جمع نہیں آسکتی۔ شارح کہتا ہے کہ اخفش نے کہا ہے کہ اسم مفرد مستغرق کی صفت جمع آسکتی ہے جیسے الدینار الصفر والدرهم البیض۔ تو الدینار پر الف لام استغراق کا ہے اور اس کی صفت الصفر جمع آئی ہے۔ اور اسی طرح الدرهم پر بھی الف لام استغراق کا ہے اور اس کی صفت البیض جمع آئی ہے۔ بیض جمع ابیض کی ہے اصل میں بیض ہے پھر ضمہ کو کسرہ کے ساتھ تبدیل کر دیا گیا۔ اور بیض پڑھا گیا۔

تعریف بالاضافت

وبالاضافة ای تعریف المسند الیه باضافته الی شئ عن المعارف لانها ای الاضافة اخصر طریق الی احضاره فی ذهن السامع نحوع هو ای مهوی وهذا اخصر من الذی اهواه ونحو ذلك والاختصار مطلوب لضیق المقام وفرط السامة لکونه فی السجن والحبیب علی الرحیل مع الرکب الیمانین مصعد ای مبعد ذاهب فی الارض وتمامه ع جنیب و جثمانی بمکة موثق الجنیب المجنوب المستتبع والجثمان الشخص والموثق المقید

ترجمہ وتشریح: ماتن احوال مسندالیہ ذکر کر رہا ہے۔تو مسند الیہ یا تو محذوف ہوگا یا مذکور اور مسند الیہ مذکور ہو تو پھر یا معرفہ ہوگا یا نکرہ اور مسند الیہ معرفہ ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں تو ان میں سے ایک اضافت ہے۔یہاں سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے اضافت کے ساتھ کب لایا جاتا ہے۔تو جواب دیا گیا کہ مسند الیہ کو معرفہ کر کے لانا اضافت کے ساتھ اس کیلئے شرط یہ ہے کہ اس مسند الیہ کی اضافت ہو معرفہ کی طرف یعنی مضاف الیہ معرفہ ہو تو تب ہی مسند الیہ مضاف معرفہ ہوگا کیوں کہ اگر مضاف الیہ معرفہ نہ ہو تو پھر مسند الیہ مضاف معرفہ نہ ہوگا بلکہ نکرہ ہوگا۔

لانها ای الاضافة الخ مسند الیہ کو مضاف کر کے لانا اس کا یہاں سے ماتن مقتضی ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کو مضاف کر کے اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود یہ ہو کہ سامع کے ذہن کے اندر مسند الیہ کو حاضر کرنا مختصر سے مختصر طریقے کے ساتھ۔مطلب یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کو مخاطب کے ذہن کے اندر حاضر کرے مختصر سے مختصر طریقے کے ساتھ اور مقصود بھی حاصل ہو تو یہ اختصار اضافت سے ہی حاصل ہوتا ہے۔اور کسی چیز کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا اس لئے مسند الیہ کو مضاف کر کے لایا جاتا ہے۔اس کی مثال ماتن نے دی ہے جیسے شاعر کا شعر ہے: ھوای مع الرکب الیمانین مصعد۔کہ میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ دور ہونے والا ہے۔تو ھوای مسند الیہ ہے اور اضافت کے ساتھ لایا ہے۔کیوں کہ اگر مسند الیہ کو مضاف کر کے نہ لاتا بلکہ اس طرح کہتا الذی اھواہ۔تو پھر کلام لمبا ہو جاتا۔اور اگر محبوب کا علم اور نام ذکر کرتا تو پھر بھی کلام مختصر تو ہوتی لیکن مقصود حاصل نہ ہوتا کیوں کہ شاعر کا مقصود ہے محبوب بتانا کہ میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ دور ہونے والا ہے تو اگر علم ذکر کرتا تو پھر کسی کو کیا پتہ چلتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا

نہیں۔اس لئے مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ لایا ہے کہ کلام بھی مختصر ہے اور مقصود بھی حاصل ہے۔اور مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ لانا اور سامع کے ذہن کے اندر مختصر طریقے کے ساتھ اس لئے حاضر کیا جاتا ہے کہ اختصار مطلوب ہے۔کیوں کہ مقام تنگ ہوتا ہے۔کیوں کہ اگر وہ الذی اھواہ کہتا تو پھر کلام لمبا ہو جاتا اور محبوب پھر اس وقت تک نکل جاتا۔اور دوسری بات یہ ہے کہ شاعر قید کے اندر ہے اور پریشانی کے اندر ہے تو قید اور پریشانی کے وقت کلام مختصر بولی جاتی ہے نہ کہ لمبی۔

تحقیق لفظی: ماتن نے کہا ہے ھوای تو ھوی مصدر ہے ھدا کی طرح ھوی یھوی کا۔اور یہ مصدر مبنی للمفعول ہے اصل میں ہے مھووی۔تو پھر واو اور یا اکٹھے ہو گئے تو واو کو یا کر کے یا کو یا میں ادغام کر دیا۔تو مھوی بن گیا۔تو پھر یا کی مناسبت کیلئے واو کے ضمہ کو کسرہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا تو مھوی بن گیا اور پھر مھوی کو یاء متکلم کی طرف مضاف کر دیا مھوی ہو گیا۔رکب اسم جمع راکب کی یعنی بہت سارے سوار۔یمانین جمع ہے یمانی کی۔اور یہ یمانین جمع مذکر سالم ہے اور جری حالت میں ہے۔اصل میں یمانیون ہے۔مصعد کا معنی ہے مبعد یعنی دور ہونے والا۔اسکے بعد شارح نے اس شعر کا دوسرا مصرع ذکر کیا ہے۔جنیب وجثمانی بمکۃ موثق۔تو جنیب فعیل کے وزن پر ہے اور مبنی للمفعول ہے یعنی مجنوب کے معنی میں ہے۔اور مجنوب کا معنی ہے۔مستتبع۔اور مستتبع کا معنی ہے پیچھے کیا ہوا۔یعنی لوگ میرے محبوب کے پیچھے ہیں اور اس کو آگے کیا ہوا ہے۔اور زبردستی کے ساتھ لے جا رہے ہیں۔اور جثمان کا معنی ہے شخص یعنی ذات اور موثق کا معنی ہے مقید یعنی قید کیا ہوا۔

یہاں ایک شبہ ذہن میں آ سکتا تھا کہ جب وہ تیرا محبوب ہے تو وہ تیرے پاس ہونا چاہئے تھا تو یمنی سواروں کے ساتھ کیوں جا رہا ہے۔تو شاعر نے جنیب کہہ کر اس وہم کو دور کیا ہے کہ وہ خوشی کے ساتھ انکے ساتھ نہیں جا رہا بلکہ وہ میرے محبوب کو زبردستی لے جا رہے ہیں۔اور وہ مجبور ہے۔پھر ایک اور شبہ ذہن میں آ سکتا تھا کہ جب وہ تیرا محبوب ہے اور وہ یمنی سواروں کے ساتھ جا رہا ہے تو پھر تو یہاں پر کیوں بیٹھا ہوا ہے اپنے محبوب کے ساتھ کیوں نہیں جاتا۔تو شاعر نے وجثمانی بمکۃ موثق کہہ کر اس وہم کو بھی دور کیا ہے کہ میں اس لئے اپنے محبوب کے ساتھ نہیں جاتا ہوں کہ میں مجبور ہوں کیوں کہ میں قید کے اندر ہوں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

ولفظ البيت خبر و معناه تأسف و تحسر او لتضمنها اى لتضمن الاضافة تعظيما لشان المضاف اليه او المضاف او غيرهما كقولك فى تعظيم المضاف اليه عبدى حضر تعظيما لك بان لك عبدا و فى تعظيم المضاف عبد الخليفة ركب تعظيما للعبد بانه عبد للخليفة و فى تعظيم غير المضاف و المضاف اليه عبد السلطان عندى تعظيما للمتكلم بان عبدا لسلطان عنده و هو وان كان المضاف اليه لكنه غير المسند اليه المضاف و غير ما اضيف اليه المسند اليه و هذا معنى قوله او غيرهما

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ھوانی مع الرکب الیمانین مصعد خبر ہے اور خبر حکم کا فائدہ دیتی ہے یا کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔اور یہاں پر یہ خبر نہ حکم کا فائدہ دیتی ہے اور نہ کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے کیوں کہ مخاطب تو اس کا محبوب ہے تو محبوب کو تو پہلے سے علم ہے کہ میں یمنی سواروں کے ساتھ جا رہا ہوں۔کوئی نابینا تو نہیں ہے۔اور کونہ عالمابہ کا فائدہ بھی نہیں دیتی ہے کیوں کہ محبوب کو پہلے سے علم ہے کہ میرے عاشق کو علم ہے کہ میرا محبوب یمنی سواروں کے ساتھ جا رہا ہے۔تو یہ خبر نہ حکم کا فائدہ دیتی ہے اور نہ کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔حالانکہ وہ خبر یا حکم کا فائدہ دیتی ہے یا کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔تو شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ خبر دو قسم پر ہے۔خبر بمعنی من ان یکون بصدد الاخبار والاعلام اور خبر بمعنی متکلم بالجملۃ الخبریۃ۔تو خبر بمعنی من یکون بصدد الاخبار والاعلام کے ہو تو اس کا ان دو کے اندر حصر ہے۔کہ یا حکم کا فائدہ دیتی ہے یا کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔

اور خبر بمعنی متکلم بالجملۃ الخبریہ ہو تو اس کا ان دو کے اندر حصر نہیں ہے۔بلکہ اس کے اور بھی کئی فائدے ہوتے ہیں۔تو یہاں پر خبر بمعنی متکلم بالجملۃ الخبریہ کے ہے۔اور اس کا معنی ہے افسوس اور تحسر ظاہر کرنا۔کہ اپنے محبوب کے جانے پر افسوس ظاہر کر رہا ہے۔جس طرح کے ماقبل میں گزر چکا ہے۔کہ حضرت امراۃ عمران نے عرض کی تھی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں رب انی وضعتھا انثیٰ۔تو اس کا معنی بھی افسوس ظاہر کرنا ہے کہ وہ اپنا افسوس ظاہر کر رہی ہے۔کہ اے میرے رب میں نے تو انثی جنی ہے۔

اولتضمنها اى لتضمن الاضافة الخ مسند الیہ کو مضاف کر کے لانا یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر

کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر مضاف الیہ کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہوتی ہے یا مضاف کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ یا نہ مضاف الیہ کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی مضاف کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہوتی ہے بلکہ ان کے غیر کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔

یہاں سے اس کی مثال کہ مسند الیہ کو مضاف کر کے لایا جائے اور مضاف الیہ کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہو۔ جیسے عبدی حاضر۔ کہ میرا غلام حاضر ہے۔ کہ یہاں پر مضاف الیہ یعنی متکلم کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہے کہ میرے تو غلام ہیں۔

اور اس کی مثال کہ مسناد الیہ کو مضاف کر کے لایا جائے اور مضاف کی عظمت بیان کرنی مقصود ہو۔ جیسے عبد الخلیفۃ رکب۔ کہ خلیفہ کا غلام سوار ہوا۔ تو یہاں پر مضاف یعنی عبد کی عظمت اور شان بیان کرنی مقصود ہے کہ یہ کوئی عام آدمی نہیں ہے بلکہ بہت بڑا آدمی ہے کیوں کہ خلیفہ کا غلام ہے۔ یہاں سے اس کی مثال کہ مسند الیہ کو مضاف کر کے لایا جائے اور ان دونوں کے غیر کی عظمت شان بیان کرنی مقصود ہو۔ جیسے عبد السلطان عندی۔ کہ سلطان کا غلام میرے پاس ہے۔ تو یہاں پر متکلم کی عظمت شان بیان کرنی مقصود ہے۔ کہ متکلم کوئی اچھی ذات والا ہے کہ اس کے پاس سلطان کا غلام ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح
وان کان المضاف الیہ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں کہا گیا ہے کہ عبد السلطان عندی میں نہ مضاف کی عظمت شان بیان کرنی مقصود ہے اور نہ مضاف الیہ کی حالانکہ یہاں پر مضاف الیہ کی عظمت شان بیان کرنی مقصود ہے کیوں کہ یاء متکلم مضاف الیہ ہے۔ اور اس کی عظمت بیان کرنی مقصود ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماقبل میں جو کہا گیا ہے یہاں پر غیر مضاف اور مضاف الیہ کی عظمت شان بیان کرنی مقصود ہے تو اس سے ہماری مراد ہے کہ وہ مضاف غیر ہو اس مضاف کا جو مضاف مسند الیہ ہے اور غیر مضاف الیہ سے ہماری مراد ہے کہ وہ مضاف الیہ غیر ہو اس مضاف الیہ کا کہ جس مضاف الیہ کی طرف مسند الیہ کی اضافت کی گئی ہے۔ تو عبد السلطان عندی میں یاء متکلم مضاف الیہ ہے۔ اور یہ مضاف الیہ غیر ہے اس مضاف الیہ کا کہ جس کی طرف مسند الیہ کی اضافت کی گئی ہے۔

او لتضمنها تحقير اللمضاف نحو ولد الحجام حاضر او للمضاف اليه نحو ضارب زيد حاضر او غيرهما نحو ولد الحجام جليس زيد او لاغنائها عن تفصيل متعذر نحوا تفق اهل الحق على كذا و متعسر نحو اهل البلد فعلوا كذا ولانه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على البعض نحو علماء البلد حاضرون الى غير ذلك من الاعتبارات

ترجمہ وتشریح: مسندالیہ کو مضاف کر کے لانا۔ یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر مضاف کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے ولد الحجام حاضر۔ کہ حجام کا لڑکا حاضر ہے۔ تو یہاں پر مضاف یعنی ولد کی حقارت بیان کرنی مقصود ہے کہ حجام کا لڑکا حاضر ہے۔ اور کبھی مسندالیہ کو مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر مضاف الیہ کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے ضارب زید حاضر کہ زید کا مارنے والا حاضر ہے۔ تو یہاں پر مضاف الیہ یعنی زید کی حقارت بیان کرنی مقصود ہے کہ زید بے چارہ مضروب۔ اور کبھی مسندالیہ مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر نہ مضاف کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے اور نہ مضاف الیہ کی۔ بلکہ ان دونوں کے غیر کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ کہ حجام کا لڑکا زید کا ساتھی ہے۔ تو یہاں پر زید کی حقارت بیان کرنی مقصود ہے کہ زید اتنا چھوٹا آدمی ہے کہ اس کا کوئی اور ساتھی نہیں ہے سوا حجام کے لڑکے کے۔ اور یہاں پر وہی ماسبق اعتراض وھوان کان الخ سے وہی اس کا جواب ہے۔

ولاغنائھا عن تفصیل متعذر الخ کبھی کبھی مسندالیہ کو مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں مسندالیہ کی تفصیل کرنی محال ہوتی ہے اور اضافت اس تفصیل سے بے پرواہ کر دیتی ہے۔ اس لئے پھر مسندالیہ کو مضاف کر کے لاتے ہیں۔ جیسے اتفق اھل الحق علی کذا۔ کہ اھل حق متفق ہو گئے ہیں فلاں چیز پر۔ تو اھل الحق مسندالیہ ہے اور اس کی تفصیل کرنی محال ہے کیوں کہ کون دنیا کے اھل حق شمار کر سکتا ہے تو اضافت اس تفصیل سے بے پرواہ کر دیتی ہے اس لئے مسندالیہ کو مضاف کر کے لایا ہے۔ اور کبھی کبھی مسندالیہ کو مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر مسندالیہ کی تفصیل محال تو نہیں ہوتی بلکہ تفصیل مشکل ہوتی ہے۔ جیسے اھل البلد فعلوا کذا۔ کہ شہر والوں نے اس طرح کیا ہے۔ تو اھل البلد کی تفصیل کرنی کوئی محال تو نہیں ہے۔ لیکن مشکل تو ہے۔ تو اضافت اس تفصیل سے بے پرواہ کر دیتی ہے اس لئے مسند الیہ کو مضاف کر کے لایا ہے۔ اور کبھی کبھی مسندالیہ مضاف کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر نہ تو مسندالیہ کی تفصیل

کرنی محال ہوتی ہے اور نہ مشکل لیکن تفصیل سے کوئی چیز مانع ہوتی ہے تو اس لئے مسند الیہ کو مضاف کر کے لاتے ہیں۔ جیسے شہر کے اندر علماء ہوں تو ان علماء کی تفصیل کرنی نہ تو محال ہوتی ہے اور نہ مشکل ہے۔ کیوں کہ شہر کے اندر کوئی دس بارہ علماء ہونگے۔ لیکن اگر انکی تفصیل کرے تو بعض کے پہلے نام لکھیں اور بعض کے بعد میں تو جنکے بعد میں نام لکھے ہیں وہ ناراض ہونگے کہ ہمارے نام بعد میں کیوں لکھے ہیں تو جھگڑے تک یہ بات پہنچ جائے گی تو یہ بات تفصیل سے مانع ہے اور اضافت اس تفصیل سے بے پرواہ کر دیتی ہے اس لئے مسند الیہ کو مضاف کر کے لاتے ہیں۔ اور کہہ دیتے ہیں علماء البلد حاضرون۔ کہ شہر کے علما حاضر ہیں۔

تنکیر

واما تنكيره اى تنكير المسند اليه فللا فراد اى للقصد الى فرد مما يصدق عليه اسم الجنس نحو و جاء رجل من اقصى المدينة يسعى او النوعية اى للقصد الى نوع منه نحو وعلى ابصارهم غشاوة اى نوع من الاغطية و هو غطاء التعامى عن ايات الله تعالى و فى المفتاح انه للتعظيم اى غشاوة عظيمة او التعظيم او التحقير كقوله شعرله حاجب اى مانع عظيم عن كل امر يشينه اى يعيبه وليس له عن طالب العرف حاجب اى مانع حقير فكيف بالعظيم او التكثير كقولهم وان له لا بلا وان له لغنما او التقليل نحو ورضوان من الله اكبر و الفرق بين التعظيم والتكثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشان وعلو الطبقة والتكثير باعتبار الكميات و المقادير تحقيقا كما فى الابل او تقديرا كما فى الرضوان و كذا التحقير والتقليل وللاشارة الى ان بينهما فرقا قال وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير نحو وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك اى ذوو عدد كثير هذا ناظر الى التكثير او ذوو ايات عظام هذا ناظر الى التعظيم

ترجمہ وتشریح: مسند الیہ کو نکرہ کر کے لانا۔ یہاں سے ماتن اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ مسند

الیہ کونکرہ کر کے اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت ایک فرد غیر معین مقصود ہو۔ تو ایک فرد غیر معین پر نکرہ دلالت کرتا ہے۔ تو پھر تعریف لانے کی کیا ضرورت ہے۔ جیسے: جاء رجل من اقصی المدینۃ یسعی ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑا ہوا آیا۔ تو ایک فرد غیر معین پر رجل دلالت کر دیتا ہے تو پھر للرجل کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

اوالنوعیۃ ای للقصد النوع الخ مسند الیہ کونکرہ کر کے لانا۔ یہاں ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو نکرہ کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر ایک نوع مقصود ہوتی ہے تو نوع پر بھی نکرہ پر دلالت کرتی ہے تو پھر اور زیادتی کی کیا ضرورت ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے۔ وعلی ابصارھم غشاوۃ۔ کہ ان کی آنکھوں پر ایک خاص نوع کا پردہ ہے اور وہ نوع کونسی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی آیاتوں سے جان بوجھ کے اندھا ہو جانا۔ تو اس نوع پر نکرہ دلالت کر دیتا ہے۔ تو پھر معرفہ لانے کی کیا ضرورت ہے۔ آگے شارح کہتا ہے کہ کہ صاحب مفتاح نے مفتاح کے اندر کہا ہے کہ غشاوۃ پر تنوین یہ تنوین تعظیم کا ہے یعنی غشاوۃ عظیمۃ۔ کہ ان کی آنکھوں پر بہت بڑا پردہ ہے۔

اوالتعظیم اوالتحقیر الخ مسند الیہ کونکرہ کر کے لانا ماتن اسکے مقتضی اور مقتضی ذکر کر رہا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کونکرہ کر کے لایا جاتا ہے تعظیم اور تحقیر کیلئے یعنی کبھی کبھی مسند الیہ کونکرہ کر کے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی عظمت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی مسند الیہ کونکرہ کر کے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی تحقیر بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ یہاں سے ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ ایک سورت میں تعظیم کیلئے ہے اور دوسری صورت میں تحقیر کیلئے ہے۔ جیسے شاعر کا شعر ہے اور اس نے یہ شعر بادشاہ کی مدح میں کہا ہے۔ وہ شعر یہ ہے: لہ حاجب فی کل امر یشینہ :: ولیس لہ عن طالب العرف حاجب۔ تو پہلی صورت میں حاجب مسند الیہ نکرہ ہے اور اس پر تنوین تعظیم کیلئے ہے۔ یعنی واسطے بادشاہ کے مانع عظیم ہے ہر اس امر سے کہ جو امر اس کو عیب لگاتا ہے۔ یعنی جو امر بادشاہ کو عیب لگاتا ہے بادشاہ کیلئے اس امر سے بہت مانع عظیم پایا جاتا ہے۔

اور دوسری صورت میں حاجب مسند الیہ نکرہ ہے اور تحقیر کیلئے ہے۔ کہ نہیں ہے واسطے باشاہ کے احسان کے طالب سے کوئی مانع حقیر۔ یعنی جو شخص بادشاہ سے احسان طلب کرے تو اس احسان کے طلب کرنے سے بادشاہ کیلئے کوئی مانع حقیر نہیں پایا جاتا ہے چہ جائیکہ مانع عظیم پایا جائے۔

اوالتکثیر الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کونکرہ کر کے لایا جاتا ہے تکثیر کیلئے۔ یعنی کبھی مسند الیہ کونکرہ کر کے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی کثرت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے وان لہ لابلا وان لہ لغنما۔ تو ابل اور غنم پر تنوین تکثیر کے لئے ہے۔ کہ بے شک فلاں کے لئے بہت سارے اونٹ ہیں اور بے شک فلاں کے لئے بہت سارے غنم ہیں۔ اور

غنم کا لفظ بکریوں اور بھیڑوں کے درمیان مشترک ہے۔

او التقلیل الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو نکرہ کر کے لایا جاتا ہے تقلیل کیلئے۔ یعنی کبھی کبھی مسندالیہ نکرہ کر کے لایا جاتا ہے کہ مسندالیہ کی قلت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے رضوان من اللہ اکبر۔ تو رضوان مسندالیہ نکرہ ہے اور اس پر تنوین تقلیل کیلئے ہے کہ تھوڑی سی خوشنودی اللہ تعالی کی طرف سے بہت بڑی ہوتی ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے والفرق بین التعظیم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعظیم اور تکثیر ایک چیز ہے اور تحقیر اور تقلیل ایک چیز ہے۔ تو جب ماتن نے پہلے تعظیم اور تحقیر کو ذکر کیا ہے تو ان کے اندر تکثیر اور تقلیل آجاتے ہیں تو پھر تکثیر اور تقلیل کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ تعظیم اور تکثیر ایک چیز نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان فرق ہے۔ تعظیم ارتفاع شان اور علو مرتبے کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یعنی اس کے ساتھ کیف کا تعلق ہوتا ہے۔ کیف ایک قسم کی حالت ہوتی ہے تقسیم کو لذاتہ قبول نہیں کرتی۔ اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو جب تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے تو کمیات یا تحقیقا پائیں جائیں گی یا تقدیرا۔ کمیات تحقیقا پائیں جائیں۔ جیسے ابل تو ابل میں کمیات تحقیقا پائی جاتی ہے۔ شمار کر سکتے ہیں۔ ایک اونٹ دو اونٹ تین اونٹ وغیرہ۔ اور کمیات تقدیرا پائی جائیں جیسے رضوان تو رضوان میں کمیات تحقیقا تو نہیں پائی جاتیں بلکہ تقدیرا پائی جاتیں ہیں۔ یعنی متعلقات کے اعتبار سے پائی جاتی ہے۔ مثلا بہت سارے آدمی ہوں تو ایک آدمی کے اعتبار سے ایک خوشنودی اور دوسرے آدمی کے اعتبار سے دوسری خوشنودی وغیرہ وغیرہ۔

یہاں پر اعتراض ہو جائے گا کہ یہاں پر رضوان مثال ہے کہ تکثیر کمیات کے اعتبار سے ہو اور کمیات تقدیرا پائی جائیں تو ماقبل میں تو رضوان مثال تقلیل کی دی گئی تھی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر مطلق رضوان کی مثال دی ہے کہ رضوان کے اندر کمیات تقدیرا پائیں جائیں۔ عام ازیں ہے کہ رضوان تعلیل کیلئے ہو یا تکثیر کیلئے ہو۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ تحقیر اور تقلیل بھی اسی طرح ہے یعنی تحقیر ادنی شان اور دنو مرتبے کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تقلیل کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اور کمیات یا تحقیقا پائی جائیں گی یا تقدیرا پائی جائیں گی۔

و قد یکون للتحقیر والتقلیل نحو حصل لے منه شئ ای حقیر قلیل ومن تنکیر غیرہ ای غیر المسند الیه للافراد و النوعیة نحو والله خلق کل دابة من ماء ای کل فرد من افراد الدواب من نطفة معینة هے نطفة ابیه المختصة به وکل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المیاہ و هو نوع النطفة التی تختص بذلك النوع من الدواب ومن تنکیر غیرہ للتعظیم نحو فاذنوا بحرب من الله ورسوله ای حرب عظیم وللتحقیر نحو وان نظن الاظنا ای ظنا حقیر اضعیفا اذا لظن مما یقبل الشدة والضعف فالمفعول المطلق ههنا للنوعیة لاللتاکید

ترجمہ وتشریح:

"وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک"

"کہ اے میرے محبوب اگر کفار آپ کو جھٹلائیں تو آپ غمگین نہ ہوں کیوں کہ آپ سے پہلے بہت سارے رسول جھٹلائے گئے ہیں"۔

تو رسل مسند الیہ نکرہ ہے تو اگر رسل پر تنوین تکثیر کیلئے بنائی جائے تو معنی ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے رسل جھٹلائے گئے ہیں۔ اور اگر رسل پر تنوین تعظیم کیلئے بنائی جائے تو پھر معنی ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت بڑے بڑے معجزوں والے رسل جھٹلائے گئے ہیں۔ اور ان یکذبوک شرط ہے اور اس کی جزا فلا تحزن محذوف ہے۔ اور فقد پر جو فاء ہے وہ فاء تعلیلیہ ہے۔

وقد یکون للتحقیر الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو تحقیر اور تقلیل دونوں کیلئے اکٹھا نکرہ کر کے لایا جاتا ہے۔ جیسے حصل لی منه شئی کہ مجھے اس سے حقیر اور قلیل شئ حاصل ہوئی۔ تو اگر شئ پر تنوین تحقیر کا بنایا جائے تو معنی ہوگا کہ مجھے اس سے حقیر اور گھٹیا چیز حاصل ہوئی۔ اور اگر تقلیل کا بنایا جائے تو پھر معنی ہوگا کہ مجھے اس سے تھوڑی چیز حاصل ہوئی۔

ومن تنکیر غیرہ الخ علامہ سکاکی نے مفتاح کے اندر یہاں پر مثالیں دی تھیں تو ان مثالوں کے اندر نکرہ مسند الیہ نہیں تھا تو پھر اس پر یہ اعتراض ہوا کہ بحث تو نکرہ کو مسند الیہ کر کے لانے کے اندر چلی آ رہی تھی اور یہاں پر نکرہ مسند الیہ تو نہیں ہے تو ماتن نے علامہ سکاکی کی عبارت کے اندر تاویل کی ہے کہ یہاں پر علامہ سکاکی کا مطلب یہ ہے کہ جس

طرح مسند الیہ کو ان وجھوں کیلئے نکرہ کر کے لایا جاتا ہے تو اسی طرح کبھی کبھی غیر مسند الیہ کو ان وجھوں یعنی تعظیم اور تحقیر وغیرہ کیلئے نکرہ کر کے لایا جاتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی غیر مسند الیہ کو افراد اور نوعیۃ کیلئے نکرہ کر کے لایا جاتا ہے۔ یعنی ایک فرد غیر معین مراد ہوتا ہے یا ایک نوع غیر معین مراد ہوتی ہے۔

جیسے واللہ خلق کل دآبۃ من مآء۔ کہ اللہ تعالی نے ہر دابۃ کو پانی سے پیدا کیا ہے۔ تو دآبۃ اور ماء غیر مسند الیہ نکرہ ہے۔ تو اگر افراد کیلئے ہو تو پھر معنی ہوگا کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا ہے ہر فرد دابۃ کو پانی (نطفۃ معینۃ جو اسکے باپ کا مخصوص نطفۃ ہے) اور اگر نوعیۃ کیلئے ہو تو پھر معنی ہوگا کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا ہے دابہ کی ہر نوع پانی کی ایک نوع سے یعنی مثلاً گدھا ایک نوع ہے تو گدھے کو گدھے کے پانی کے نوع سے پیدا کیا ہے۔ اور گھوڑا ایک نوع ہے تو گھوڑے کو گھوڑے کے پانی کی نوع سے پیدا کیا ہے۔ اور انسان ایک نوع ہے تو انسان کو انسان کے پانی کے نوع سے پیدا کیا ہے۔

ومن تنکیر غیرہ للتعظیم الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی غیر مسند الیہ کو تعظیم کیلئے نکرہ کر کے لایا جاتا ہے۔ یعنی غیر مسند الیہ کی عظمت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے فاذنوا بحرب من اللّٰہ ورسولہ۔ تو حرب غیر مسند الیہ نکرہ ہے اور اس پر تنوین تعظیم کیلئے ہے۔ کہ تیار ہو جاو بہت بڑی جنگ کے ساتھ جو اللہ کی طرف سے ہے اور اللہ کے رسول کی طرف سے ہے۔

وللتحقیر الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی غیر مسند الیہ کو تحقیر کیلئے نکرہ کر کے لایا جاتا ہے یعنی غیر مسند الیہ کی حقارت بیان کرنی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے ان نظن الا ظنا۔ تو ظنا غیر مسند الیہ نکرہ ہے اور اس پر تنوین تحقیر کیلئے ہے۔ یعنی ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر حقیر ضعیف گمان کرنا۔

پھر اعتراض ہوا کہ ظنا پر تنوین تحقیر کیلئے ہے تو ظن تو کوئی حقیر نہیں ہوتی۔ تو شارح نے اذا الظن الخ سے جواب دیا ہے کہ ظن کلی مشکک ہے اور یہ شدۃ اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔ تو یہاں پر تنوین تحقیر کیلئے ہے۔ پھر یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

و بهذا الاعتبار صح وقوع بعد الاستثناء مفرغا مع امتناع ما ضربته الاضربا علی ان یکون المصدر للتاکید لان مصدر ضربته لا یحتمل غیر الضرب حتی یصح الاستثناء والمستثنی منه یجب ان یکون متعدد الیشمل المستثنی وغیره و کما ان التنکیر الذی فی معنی البعضیة یفید التعظیم فکذلك صریح لفظ البعض کما فی قوله تعالی و رفع بعضهم فوق بعض درجات اراد ببعضهم محمدا صلی الله علیه واله وسلم ففی هذا الابهام من تفخیم شانه وفضله واعلاء قدره مالا یخفی

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے ان نظن الا ظنا مستثنی مفرغ ہے اور مستثنی مفرغ یہ ہے کہ کلام غیر موجب ہو اور مستثنی منہ محذوف ہو جیسے جاء نی الا زید۔ تو مستثنی مفرغ کے اندر یہ ضروری ہے کہ مستثنی منہ متعدد ہوں اور مستغرق ہو یعنی مستثنی منہ استثناء سے پہلے مستثنی کو بھی شامل ہو اور مستثنی کے غیر کو بھی شامل ہو۔ تو ان نظن الا ظنا مستثنی مفرغ ہے اصل میں ہے ان نظن ظنا الا ظنا۔ کہ ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان کرنا۔ تو اس وقت استثناء الشئی عن نفسہ لازم آتا ہے اور تناقض بھی لازم آتا ہے۔ کیوں کہ پہلے کہتے ہیں کہ ہم گمان نہیں کرتے ہیں اور پھر کہتے ہیں کہ ہم گمان کرتے ہیں اور یہ باطل ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ظنا پر تنوین نوعیۃ کیلئے ہے۔ تو معنی ہوگا کہ ہم نہیں گمان کرتے ہیں کوئی گمان کرنا مگر حقیر گمان کرنا تو یہ خاص کا عام سے استثنی ہے۔ اس لئے شارح کہتا ہے کہ ما ضربته الا ضربا والی عبارت اس وقت صحیح نہیں ہے کہ جس وقت ضربا محض تاکید کیلئے ہو کیوں کہ استثناء الشئی عن نفسہ لازم آتا ہے اور اگر ضربا پر تنوین نوعیۃ کیلئے بنایا جائے تو پھر صحیح ہے معنی ہوگا کہ نہیں مارا میں نے کوئی مارنا مگر حقیر مارنا۔

وکما ان التنکیر الذی الخ سے شارح کہتا ہے کہ تنکیر بعضیت کے معنی میں بھی ہوتی ہے اور یہ تنکیر تعظیم اور تحقیر وغیرہ وغیرہ فائدہ دیتی ہے۔ تو اگر لفظ بعض صراحت ذکر کیا جائے تو پھر لفظ بعض بھی ان چیزوں یعنی تعظیم اور تحقیر وغیرہ کا فائدہ دیگا۔ اب اس کی مثال کہ لفظ بعض صراحت مذکور ہے اور تعظیم کیلئے ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے "رفع بعضهم فوق بعض درجات" تو یہاں پر بعضهم سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ ہے۔ اور اس ابھام میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان اور بزرگی اور اعلاء قدر مراد ہے۔

تو ابعد منہ ۱۱

وصف

واما وصفه ای وصف المسند الیه والوصف قد یطلق علے نفس التابع المخصوص و قد یطلق بمعنے المصدر و هو انسب ههنا و اوفق بقوله و اما بیانه واما الابدال منه ای اما ذکر النعت له فلکونه ای الوصف بمعنی المصدر والاحسن ان یکون بمعنے النعت علے ان یراد باللفظ احد معنییه و بضمیره معناه الاخر علے ما سیجئ فی البدیع مبینا له ای للمسند الیه کاشفا عن معناه کقولك الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغله فان هذه الاوصاف مما یوضح الجسم ویقع تعریفا له و نحوه فی الکشف ای مثل هذا القول فی کون الوصف للکشف و الایضاح وان لم یکن وصفا للمسند الیه قوله شعرا الالمعی الذی یظن بك الظن کان قدر ای وقد سمعا فالالمعی معناه الذکی المتو قد و الوصف بعده مما یکشف معناه ویوضحه لکنه لیس بمسند الیه لانه امام فوع علے انه خبر ان فی البیت السابق اعنے قوله شعر ان الذی جمع السماحة والنجدة والبر والتقی جمعا او منصوب علی انه صفة لاسم ان او بتقدیر اعنے

ترجمہ وتشریح: سے ماتن نے یہ ذکر کیا ہے کہ مسند الیہ محذوف ہوگا یا مذکور ہوگا اگر مذکور ہو تو پھر نکرہ کے طور پر مذکور ہوگا یا معرفہ کے طور پر مذکور ہوگا۔ اگر معرفہ کے طور پر مذکور ہو اس کی بحث آ گئی اور نکرہ کے طور پر مذکور ہو اسکی بھی بحث آ گئی۔ اب ماتن مسند الیہ کے توابع ذکر کرتا ہے اور ان توابع میں سے ایک وصف ہے۔ تو یہاں پر ماتن وصف کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کیلئے وصف کو کب لایا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کیلئے وصف کو اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مسند الیہ کی وضاحت بیان کرنی اور مسند الیہ کی تعریف کرنی مقصود ہو اور وہ وصف مسند الیہ کیلئے مبین اور موضح ہو تو پھر اس وقت مسند الیہ کیلئے وصف لایا جاتا ہے۔

ماتن نے کہا تھا اما وصفہ تو شارح کہتا ہے کہ وصف کے دو معنے ہیں۔ ایک معنی ہے کہ وصف بمعنی تابع مخصوص کے ہو۔

جیسے رجل عالم میں عالم وصف ہے اور تابع مخصوص کے معنی میں ہے۔ اور ایک دوسرا وصف کا معنی ہے کہ وصف بمعنی مصدر کے ہو یعنی نعت ذکر کرنا تو یہ مصدری معنی جو ہے یہ وصف ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہاں پر وصف معنی مصدری کے معنی میں ہے۔ یعنی مسند الیہ کیلئے نعت ذکر کرنا تو اس پر دو دلیلیں ہیں کہ یہاں پر وصف بمعنی مصدری کے ہے۔ ایک دلیل شارح نے ذکر کی ہے اور دوسری دلیل خارجی ہے شارح نے اس پر یہ دلیل دی ہے کہ آگے ماتن مسند الیہ کے اور توابع ذکر کریگا اور کہے گا واما بیانه واما الابدال منه ۔ تو وہاں پر بیانہ سے مراد معنی مصدری ہے تابع مخصوص نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر تابع مخصوص ہوتا تو پھر عطف بیان کہتا بیانه نہ کہتا اور الابدال منہ سے بھی مراد معنی مصدری ہے تابع مخصوص نہیں ہے کیوں کہ اگر تابع مخصوص ہوتا تو پھر بدل کہتا الابدال منہ نہ کہتا تو پھر یہاں پر بھی وصف بمعنی مصدری کے ہونا چاہئے تا کہ انکے موافق ہو جائیں۔

اور اس پر خارجی دلیل یہ ہے کہ آگے ماتن نے کہا ہے فلکونه، تو فلکونه میں لام علت کا ہے اور علتیں ہمیشہ فعلوں کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ نفس تابع مخصوص کی اور متکلم کا فعل ذکر تابع ہے نہ کہ نفس تابع تو فلکونه میں ہ ضمیر کا مرجع وصف ہے جو کہ بمعنی مصدری کے ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کیلئے وصف لایا جاتا ہے کہ جو وصف بمعنی مصدری ہوتا ہے کہ وصف بمعنی مصدری مسند الیہ کیلئے مبین ہوتا ہے اور مسند الیہ کے معنی سے کاشف ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کے معنی کو کھول دیتا ہے۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے والاحسن الخ سے شارح جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کیلئے جو وصف مبین اور موضح ہوتا ہے تو وصف بمعنی تابع مخصوص ہوتا ہے وصف بمعنی مصدری کے تو یہ کوئی مسند الیہ کیلئے مبین اور موضح نہیں ہوتا ہے تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وصف بمعنی معنی مصدری یہ مسند الیہ کیلئے مبین ہوتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ اچھا یہ ہے کہ ماتن نے یہاں پر صفت استخدام اختیار کیا ہے۔ کہ لفظ وصف کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی مصدری اور دوسرا معنی تابع مخصوص۔ تو جس وقت لفظ وصف کو ذکر کیا ہے۔ تو اس سے مراد معنی مصدری ہے۔ اور جب وصف کی طرف ضمیر لوٹائی تو پھر اس سے مراد تابع مخصوص ہے۔ یعنی پس واسطے ہونے وصف بمعنی تابع مخصوص کے مبین مسند الیہ کیلئے اور مسند الیہ کے معنی سے کاشف ہو۔ یعنی مسند الیہ کے معنی کو کھول دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغله ۔ کہ جسم طویل عریض عمیق ایسی خلا کا محتاج ہوتا ہے کہ جسکو جسم بھر دیتا ہے اور یہ متکلمین کا مذہب ہے۔ تو جسم مسند الیہ ہے اور اس کی صفتیں ہیں طویل، عریض اور عمیق۔ تو یہ اوصاف مسند الیہ کیلئے موضح ہیں۔ اور مسند الیہ کیلئے تعریف ہے۔ کیوں کہ جسم کی حقیقت یہی ہے طویل

عریض اور عمیق۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ طویل عریض اور عمیق جسم کیلئے اوصاف موضح ہیں اور تعریف ہے لیکن سوال ہوگا کہ یہ تینوں ملکر جسم کیلئے تعریف بنتے ہیں یا ایک ایک علیحدہ اگر تینوں ملکر جسم کیلئے تعریف بنتے ہیں۔ تو پھر ایک ہی وصف کو ذکر کر دیتا تینوں وصفوں کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اور اگر ایک ایک علیحدہ تعریف ہے کہ طویل علیحدہ تعریف ہے جسم کیلئے تو جس طرح جسم طویل ہوتا ہے اسی طرح جسم عمیق بھی ہوتا ہے اور اگر عمیق علیحدہ تعریف ہو جسم کیلئے تو جس طرح جسم عمیق ہوتا ہے اسی طرح جسم عریض بھی ہوتا ہے۔ تو ان دو شقوں میں سے کوئی شق مراد نہیں لی جا سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ تینوں ملکر جسم کی تعریف بنتے ہیں۔ کہ مجموع من حیث المجموع جسم کیلئے تعریف ہیں۔ اور مجموع من حیث المجموع بمنزل وصف واحد کے ہے۔ یعنی اصل میں عبارت ہے الجسم القابل للابعاد الثلاثه۔ تو طویل عریض اور عمیق یہ قابل للابعاد الثلاثہ کیلئے تفصیل ہے جس طرح کہ علم نحو میں کہتے ہیں هذه حلو حامض معنی یہ ہے کہ یہ چیز کھٹی میٹھی ہے۔ تو یہ حلو حامض معنی دو خبریں ہیں۔ لیکن اصل میں ایک ہی خبر ہے کھٹی میٹھی چیز کو کہتے ہیں۔

وصف موضح اور کاشف کی تعریف: انکی دو طرح کی تعریفیں کرتے ہیں ایک تو یہ تعریف کرتے ہیں کہ وصف موضح اور کاشف وہ ہے کہ جو مسند الیہ کیلئے تعریف بنے یعنی مسند الیہ کیلئے تعریف بنے یعنی مسند الیہ کو تعریف کا فائدہ دے اور دوسری تعریف یہ کرتے ہیں کہ انکے ساتھ جو مسند الیہ موصوف ہے وہ مسند الیہ انکے نقیض کے ساتھ موصوف نہ ہو سکے جیسے طویل جسم کیلئے وصف موضح ہے تو جسم طویل کی نقیض کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا کیوں کہ کوئی جسم غیر طویل نہیں ہوتا ہے۔

ونحوه فی الکشف الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ہم نے جو پیچھے کہا تھا کہ کبھی کبھی مسند الیہ کیلئے وصف اس لئے لایا جاتا ہے کہ وہ مسند الیہ کیلئے موضح اور کاشف ہوتا ہے۔ تو یہ وصف موضح اور کاشف کوئی مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مسند الیہ کے غیر کیلئے بھی وصف موضح اور کاشف ہو سکتا ہے۔ اسکی مثال ہے جیسے شاعر کا شعر ہے:

الالمعی الذی یظن بک الظن :: کان قد رای وقد سمعا

کہ المعی یعنی ذکی ایسا المعی جو تیرے ساتھ گمان کرے گمان کرنا گویا کہ اس نے دیکھا ہے یا سنا ہے۔

توذکی ہوتا وہی ہے جو تیرے متعلق کوئی گمان کرے تو ایسا گمان کرتا ہے گویا کہ اس ہونے آنکھ کے اندر کوئی چیز دیکھی ہے یا

سنی ہے تو المعی کیلئے الذی یظن الخ وصف موضح اور کاشف تو ہے لیکن المعی کوئی مسند الیہ تو نہیں ہے۔ کیوں کہ یا مرفوع ہے اور خبر ہے ان کی جو ان پہلے شعر کے اندر ہے اور وہ شعر یہ ہے

ان الذی جمع السماحة والنجدة والبر والتقی جمعا

کہ بے شک وہ شخص کہ جس نے جمع کیا سخاوت کو اور بہادری کو اور نیکی کو اور پرہیزگاری کو سب کو وہ شخص کون ہے؟ وہ المعی ہے۔ یا المعی منصوب ہے اور ان کے اسم کی صفت ہے یعنی جس شخص نے ان سب چیزوں کو جمع کیا ایسا شخص جو کہ المعی ہے۔ یا منصوب ہے اور اعنی فعل محذوف کا مفعول بہ ہے کہ جس شخص نے ان سب کو جمع کیا میں المعی کو مراد لیتا ہوں۔

او لكون الوصف مخصصا للمسند اليه اى مقللا اشتراكه اورافعا احتماله وفى عرف النحاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك فى النكرة والتوضيح عن رفع الاحتمال الحاصل فى المعارف نحو زيد التاجر عند نافان و صفه بالتاجر يرفع احتمال غيره او لكون الوصف مدحا او ذما نحو جاء نى زيد نالعالم او الجاهل حيث يتعين الموصوف اعنے زيد اقبل ذكره اى ذكر الوصف والالكان الوصف مخصصا

ترجمہ وتشریح: مسند الیہ کے وصف لانے کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کیلئے وصف اس لئے لایا جاتا ہے کہ وصف مسند الیہ کے لئے مخصوص ہوتا ہے یعنی اس وصف کے ساتھ مسند الیہ کے اندر تخصیص آجاتی ہے۔ تو وہ وصف جو مسند الیہ کیلئے مخصوص ہوتا ہے یہ دو قسم پر ہے کہ وہ مسند الیہ نکرہ ہوگا یا معرفہ۔ اگر مسند الیہ نکرہ ہو تو پھر وہ وصف مخصوص مسند الیہ کیلئے مقلل للاشتراک ہوتا ہے۔ یعنی مسند الیہ کے اندر پہلے اشتراک زیادہ تھا اور جب اس کیلئے وصف لایا تو اس وصف کے ساتھ مسند الیہ کے اندر اشتراک کم ہو جاتا ہے۔ جیسے جاء نی رجل تو رجل کے اندر اشتراک زیادہ ہے تو جب کہے رجل عالم تو عالم وصف ہے رجل کیلئے اور عالم کے ساتھ رجل کے اندر اشتراک کم ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ مسند الیہ معرفہ ہے تو پھر وہ وصف مخصص مسند الیہ کیلئے رافع للاحتمال ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کے اندر پہلے غیر کا احتمال تھا تو وہ وصف اس احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ جیسے زید دو آدمیوں کا نام ہوا ایک زید تاجر ہوا اور ایک زید تاجر نہ ہو تو جس وقت مطلق زید عندنا کہے تو پھر زید کے اندر غیر تاجر کا احتمال ہے لیکن جس وقت کہے زید التاجر عندنا تو تاجر وصف ہے زید کیلئے اور تاجر نے غیر تاجر کے احتمال کو اٹھا دیا ہے۔

شارح کہتا ہے کہ یہ علماء معانی کا مذہب ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہو تو پھر وہ وصف مخصص مسند الیہ کیلئے مقلل

للاشتراک ہوتا ہے اور اگر مسند الیہ معرفہ ہو تو پھر وہ وصف مخصص رافع للاحتمال ہوتا ہے اور علم نحو والوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہو تو پھر وہ وصف مخصص مسند الیہ کیلئے مقلل للاشتراک ہوتا ہے لیکن اگر مسند الیہ معرفہ ہو تو پھر وہ وصف مسند الیہ کیلئے موضح ہوتا ہے۔

اولکون الوصف الخ ماتن مسند الیہ کے وصف لانے کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کیلئے وصف مدح یا ذم کیلئے لایا جاتا ہے۔ یعنی مسند الیہ کی مدح مقصود ہوتی ہے یا ذم مقصود ہوتی ہے رہی اس کی مثال کہ مسند الیہ کیلئے وصف مدح کیلئے لایا جائے جیسے جاءنی زید العالم تو عالم زید کیلئے وصف ہے اور زید کی مدح مقصود ہے اور ذم کی مثال جیسے جاءنی زید الجاھل تو جاہل زید کیلئے وصف ہے اور زید کی ذم مقصود ہے۔

ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کیلئے وصف مدح یا ذم کیلئے لایا جائے تو یہ اس وقت ہوگا کہ جس وقت موصوف وصف کے ذکر کرنے سے پہلے معین ہو۔ یعنی پہلے زید معلوم ہو کہ میرے پاس فلاں زید آیا ہے۔ کیوں کہ اگر موصوف وصف کے ذکر کرنے سے پہلے معین نہ ہو تو پھر یہ اوصاف مدح یا ذم کیلئے نہ ہونگے بلکہ یہ وصف مسند الیہ کیلئے مخصص ہوگا۔

اولکونه تاکیدا نحوا مس الدابر کان یوما عظیما فان لفظ امس مما یدل علی الدبور وقد یکون الوصف لبیان المقصود و تفسیره کقوله تعالیٰ وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه حیث وصف دابة وطائرا بما هو من خواص الجنسین لبیان ان القصد منهما الی الجنس دون الفرد. بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زیادة التعمیم والاحاطة

ترجمہ وتشریح: اب ماتن مسند الیہ کیلئے وصف لانے کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کیلئے وصف تاکید کیلئے لایا جاتا ہے لیکن وصف سے پہلے اس مسند الیہ سے وصف والا معنیٰ سمجھ آ رہا ہو۔ جیسے امس الدابر کان یوما عظیما۔ کہ کل گزرا ہوا دن بہت بڑا تھا۔ تو الدابر امس کیلئے وصف ہے اور امس سے پہلے دبور والا معنیٰ سمجھ آ رہا ہے کیوں کہ امس کہتے ہی اس کل کو ہیں جو گزرا ہوا ہو آنے والے کل کو تو غدا کہتے ہیں تو یہ وصف امس کیلئے تاکید ہے۔

وقد یکون الوصف الخ سے شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کیلئے وصف بیان مقصود اور تفسیر مقصود کیلئے لایا جاتا ہے یعنی مبین یا مخصص کیلئے نہیں ہوتا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ وما من دآبة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه۔ کہ نہیں ہے کوئی دابہ جو چلنے والا ہے زمین میں اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اڑتا ہے اپنے پروں کے

ساتھ۔ تو یہ فی الارض جو وصف ہے دابہ کیلئے اور یطیر بجناحیہ جو وصف ہے طائر کیلئے۔ تو یہ وصف بیان مقصود کیلئے ہے۔ ان دونوں سے دابہ اور طائر کی جنس مقصود ہے نہ کہ فرد۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وبھذا الاعتبار الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ فی الارض اور یطیر بجناحیہ یہ تعمیم کیلئے ہے۔ حالانکہ یہاں پر نکرہ (دابہ طائر) تحت النفی واقع ہے اور نکرہ تحت النفی تعمیم کا فائدہ دیتا ہے۔ تو اس میں پہلے سے تعمیم ہے تو پھر تعمیم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ تعمیم کلی مشکک ہے اور وہ زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے تو پہلے ان کے اندر تعمیم تھوڑی تھی اور جب ان کیلئے وصف لائے تو ان میں اور زیادہ تعمیم آ گئی ہے۔

توکید

واما توکیدہ ای توکید المسند الیه فللتقریر ای لتقریر المسند الیه ای تحقیق مفهومه ومدلوله اعنی جعله مقررا محققا ثابتا بحیث لا یظن به غیرہ نحو جاء نی زید زیدا ذا ظن المتکلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسند الیه اوعن حمله علی معناہ وقیل المراد به تقریر الحکم نحو انا عرفت اوالمحکوم علیه نحو انا سعیت فی حاجتك وحدی اولا غیری

ترجمہ وتشریح: بحث تو مسند الیہ کے توابع کے اندر چلی آ رہی تھی تو ماتن نے ماقبل میں مسند الیہ کا ایک تابع یعنی نعت کو ذکر کیا ہے اور اس کے مقتضی بھی ذکر کر دیئے۔ اب ماتن مسند الیہ کے دوسرے تابع یعنی تاکید کو ذکر کرتا ہے اور پھر اس کے مقتضی بتائے گا کہ مسند الیہ کی تاکید کب لائی جاتی ہے تو ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر کی پختگی کیلئے اور مضبوط کرنے کیلئے لائی جاتی ہے تو ماتن نے جو کہا ہے مسند الیہ کی تاکید تقریر کیلئے لائی جاتی ہے تو تقریر کس کی ہوتی ہے اس میں بعض علماء اور شارح کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید ہر حکم کیلئے لائی جاتی ہے یعنی وہاں پر حکم کی تقریر ہوتی ہے اور شارح کہتا ہے کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر مسند الیہ کیلئے لائی جاتی ہے یعنی وہاں پر خود مسند الیہ کی تقریر ہوتی ہے۔

تو یہاں پر وہم پیدا ہو سکتا تھا جس کا شارح ای تحقیق مفهومه الخ سے ازالہ کرتا ہے وہ یہ تھا کہ انا سعیت فی حاجتک میں مسند الیہ کی تاکید لائی گئی ہے۔ کیوں کہ انا مسند الیہ ہے اور ت ضمیر بھی مسند الیہ ہے تو مسند الیہ

مقرر ہے۔ حالانکہ شارح کے نزدیک انا سعیت فی حاجتک میں تاکید مسند الیہ تقریر مسند الیہ کیلئے نہیں ہے تو شارح نے اس وہم کا ازالہ کیا ہے شارح کہتا ہے کہ مسند الیہ کی تقریر لائی جاتی ہے تقریر مسند الیہ کیلئے تو اس سے مراد ہے کہ مسند الیہ کے مفہوم کی تحقیق کیلئے اور مسند الیہ کے مدلول کی تحقیق کیلئے۔ اور انا سعیت فی حاجتک میں مسند الیہ کی تاکید مسند الیہ کے مفہوم کی تحقیق اور مدلول کی تحقیق کیلئے نہیں ہے بلکہ مسند الیہ کے مصداق کی تحقیق کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی گئی ہے۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح اعنی جعله الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کی تاکید مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کیلئے لائی جاتی ہے تو تحقیق کا اطلاق تو اس چیز پر آتا ہے کہ جس چیز کے اندر خفاء ہو اور اس تحقیق کے ساتھ وہ خفاء زائل ہو جائے۔ تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ مسند الیہ کے اندر پہلے خفاء ہوتا ہے اور اس تاکید کے ساتھ پھر خفاء زائل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ مسند الیہ کے اندر تو کوئی خفا نہیں ہوتا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مسند الیہ کے مفہوم کے تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن کے اندر محقق اور مقرر کرنا اس حیثیت کے ساتھ کہ وہ سامع لفظ مسند الیہ کے ساتھ غیر مسند الیہ کا گمان نہ کرے۔ شارح نے اس کی مثال دی ہے۔ جیسے جاء نی زید زید۔ تو تاکید دو قسم پر ہے تاکید لفظی اور تاکید معنوی اور تاکید لفظی پھر دو قسم پر ہے کہ کبھی تاکید لفظی اس لئے لائی جاتی ہے کہ متکلم یہ گمان کرتا ہے کہ میرا سامع مسند الیہ کے لفظ سننے سے غافل ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کی تاکید لاتا ہے اور اس تاکید کے ساتھ سامع کی غفلت اٹھ جاتی ہے۔

جیسے متکلم کہے جاء نی زید تو سامع مسند الیہ کے لفظ سننے سے غافل ہوتا ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کی تاکید لاتا ہے اور کہہ دیتا ہے جاء نی زید زید۔ تو اس تاکید کے ساتھ سامع کی غفلت اٹھ جاتی ہے اور کبھی تاکید لفظی اس لئے لائی جاتی ہے کہ سامع مسند الیہ کے لفظ سننے سے غافل تو نہیں ہے بلکہ متکلم یہ گمان کرتا ہے کہ سامع مسند الیہ کو اپنے معنی پر محمول نہیں کرتا ہے بلکہ دوسرے معنی یعنی مجازی معنی پر محمول کرتا ہے تو اس کا ازالہ کیلئے مسند الیہ کی تاکید لاتا ہے کہ مسند الیہ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے جیسے متکلم کہے جاء نی زید اور سامع مسند الیہ یعنی زید کو اپنے معنی پر محمول نہیں کرتا ہے بلکہ کہتا ہے کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ اس کا خط آیا ہے تو اس کو دفع کرنے کیلئے متکلم مسند الیہ کی تاکید لاتا ہے اور کہہ دیتا ہے جاء نی زید زید۔ کہ خود زید آیا ہے زید کا خط نہیں آیا ہے۔

وقیل المراد به الخ سے شارح ان بعض لوگوں کے مذہب نقل کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مسند الیہ کی تاکید ہر حکم کیلئے لائی جاتی ہے یا تو یہ محکوم علیہ کیلئے یعنی وہاں پر حکم کی تقریر ہوتی ہے یا مسند الیہ کی تقریر

ہوتی ہے۔اس کی مثال کہ مسندالیہ کی تاکید تقریر حکم کیلئے لائی جائے، جیسے انا عرفت توانا مسندالیہ ہے اورت ضمیر بھی مسندالیہ ہے تو یہاں پر مسندالیہ کی تاکید جولائی ہے (یعنی ت ضمیر) تو یہ تقریر حکم کیلئے ہے کہ جو حکم انا اور عرفت کے درمیان ہے۔ رہی اس کی مثال کہ مسندالیہ کی تاکید تقریر مسندالیہ کیلئے لائی جائے جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی ولا غیری۔ کہ میں نے ہی تیری حاجت کے اندر کوشش کی ہے دران حالانکہ میں اکیلا تھا کسی غیر نے نہیں کی۔ توانا مسندالیہ ہے اور وحدی اس کی تاکید ہے تو یہاں پر خود مسندالیہ یعنی انا کی تقریر کیلئے مسندالیہ کی تاکید لائی گئی ہے۔

وفیہ نظر لانہ لیس من تاکید المسند الیہ فی شئ وتاکید المسند الیہ لا یکون لتقریر الحکم قط و سیصرح المصنف بھذا اودفع توھم التجوز ای التکلم بالمجاز نحو قطع اللص الامیر الامیر او نفسہ او عینہ لئلا یتوھم ان اسناد القطع الی الامیر مجاز وانما القاطع بعض غلمانہ او لدفع توھم السھو نحو جاءنی زید زید لئلا یتوھم ان الجائی غیر زید وانما ذکر زید علی سبیل السھوا ولدفع توھم عدم الشمول نحو جاءنی القوم کلھم او اجمعون لئلا یتوھم ان بعضھم لم یجئ الا انک لم تعتد بھم او انک جعلت الفعل الواقع من البعض کالواقع من الکل بناء علے انھم فی حکم شخص واحد

ترجمہ وتشریح: سے شارح ان بعض لوگوں کے مذہب پر اعتراض کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ بعض لوگ تو اس بات کے اندر متفق ہیں کہ مسندالیہ کی تاکید تقریر مسندالیہ کیلئے لائی جائے۔ لیکن شارح کہتا ہے کہ تقریر مسندالیہ کی جوانہوں نے مثال دی ہے انا سعیت فی حاجتک وحدی ولا غیری۔ یہ مثال دینی صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ وحدی مسندالیہ کی تاکید نہیں ہے بلکہ وحدی حصر کی تاکید ہے جو یہاں سے سمجھ آرہی ہے کیوں کہ انا کا مرتبہ مؤخر تھا اور جب اس کو مقدم کیا تو یہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ تو وحدی اس حصر کی تاکید ہے مسندالیہ کی تاکید نہیں ہے۔ اور دوسرا جو انہوں نے کہا ہے کہ مسندالیہ کی تاکید تقریر حکم کیلئے لائی جاتی ہے جیسے انا عرفت میں تو تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ کیوں کہ انا عرفت میں تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ مسندالیہ کا تقدیم تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے کیوں کہ اگر تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ دیتی تو پھر جس وقت انا کو مؤخر کرے یعنی کہے عرفت انا۔

تو پھر بھی تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ دیتی حالانکہ قیل والے بھی اس وقت کہتے ہیں کہ یہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔لھذا تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ تقدیم مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے شارح کہتا ہے کہ عنقریب ماتن اس کے ساتھ تصریح کریگا کہ تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

او دفع توهم التجوز الخ مسندالیہ کی تاکید لانا اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کی تاکید توھم تجوز کے ازالہ کرنے کیلئے لائی جاتی ہے یعنی متکلم یہ گمان کرتا ہے کہ میرا سامع یہ وہم کرتا ہے کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہے تو اس وہم کے ازالہ کرنے کیلئے متکلم مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے جیسے متکلم کہے **قطع اللص الامیر**۔کہ امیر نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تو سامع یہ وہم کرتا ہے کہ امیر نے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا ہے بلکہ امیر کے بعض غلاموں نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے اور قطع کی نسبت امیر کی طرف مجازی طور پر کی ہے تو اس وہم کے ازالہ کرنے کیلئے متکلم مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے۔اور یہ کہہ دیتا ہے **قطع اللص الامیر الامیر** کہ امیر نے خود چور کا ہاتھ کاٹا ہے بعض غلاموں نے نہیں کاٹا ہے۔تو یہ ہے تاکید لفظی اور تاکید معنوی کی مثال میں کہیں گے۔**قطع الامیر نفسه یا عینه**۔

او لدفع توهم السهو الخ مسندالیہ کی تاکید لانے کے اور مقتضی ماتن ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کی تاکید توہم سھو کے ازالہ کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔یعنی متکلم یہ گمان کرتا ہے کہ سامع یہ وہم کرتا ہے کہ متکلم نے اس مسندالیہ کو ذکر نہیں کرنا تھا بلکہ دوسرے مسندالیہ کو ذکر کرنا تھا لیکن بھول کر اس نے اس مسندالیہ کو ذکر کیا ہے تو اس وہم کے ازالہ کرنے کیلئے متکلم مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے جیسے متکلم کہے **جاء نی زید** تو سامع یہ وہم کرتا ہے کہ متکلم نے زید کو ذکر نہیں کرنا تھا بلکہ عمرو کو ذکر کرنا تھا لیکن بھول کر اس نے زید کو ذکر کیا ہے۔تو متکلم اس وہم کے ازالہ کرنے کیلئے مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے اور کہہ دیتا ہے **جاءنی زید زید**۔کہ زید میرے پاس آیا ہے زید کا غیر نہیں آیا ہے۔

او لدفع توهم الشمول الخ اب ماتن مسندالیہ کی تاکید لانے کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کی تاکید عدم شمول کے توہم کو دور کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔یعنی متکلم یہ خیال کرتا ہے کہ میرا سامع یہ وہم کرتا ہے کہ یہ مسندالیہ اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہے بلکہ بعض افراد کو شامل ہے تو اس وہم کے ازالہ کرنے کیلئے مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے۔جیسے متکلم کہے **جاء نی القوم** کہ میرے پاس قوم آئی۔تو سامع یہ وہم کرتا ہے کہ اکثر قوم آئی ہے اور بعض نہیں آئی ہے۔تو للاکثر حکم الکل کے قاعدہ کے مطابق اس نے کہہ دیا **جاء نی القوم**۔تو اس وہم کے ازالہ کرنے کیلئے متکلم مسندالیہ کی تاکید لاتا ہے اور کہہ دیتا ہے **جاء نی القوم کلھم یا اجمعون**۔کہ میرے پاس ساری کی ساری قوم آئی ہے

الا انک ثم الخ شارح کہتا ہے کہ سامع کو عدم شمول کا وہم کیوں پڑتا ہے تو اس کی دو وجہیں ذکر کرتا ہے تو شارح کہتا ہے کہ سامع کو عدم شمول کا وہم یا تو اس لئے پڑتا ہے کہ قوم کے جو مقتدا بہ اور معتبر آدمی ہیں وہ آئے ہیں اور جو غیر مقتدا بہ اور غیر معتبر آدمی ہیں وہ نہیں آئے ہیں کیوں کہ وہ غیر معتبر بمنزل معدوم ہوتے ہیں تو متکلم نے کہہ دیا جاء نی القوم۔ جیسے مدرسے میں بڑے طالب علم ہوں اور وہ مقتدا بہ ہوں اور چھوٹے طالب علم ہوں اور وہ غیر مقتدا بہ ہوں تو جب وہ بڑے طالب عالم آجاتے ہیں۔ تو پھر کہہ دیتے ہیں کہ طالب علم آگئے ہیں۔ یا سامع کو عدم شمول کا وہم اس لئے پڑتا ہے۔ کہ ہوتے سارے فرد مقتداء بہ اور معتبر کوئی غیر معتبر نہیں ہوتا ہے لیکن ان بعض کے کام پر وہ دوسرے بعض رضامند ہوتے ہیں اور ان دوسرے بعض کا انکے ساتھ تعاون ہوتا ہے جیسے ایک آدمی کے سات یا آٹھ بیٹے ہوں تو ان میں سے کوئی ایک بیٹا کسی کو قتل کرے تو پھر کہتے ہیں قتل بنو فلان کہ فلاں کے بیٹوں نے قتل کیا ہے حالانکہ قتل تو ایک بیٹے نے کیا ہوتا ہے لیکن دوسرں کا اس کے ساتھ تعاون ہوتا ہے اور اس کے فعل پر رضا مند ہوتے ہیں تو پھر کہہ دیتے ہیں قتل بنو فلان۔

بیان

> واما بیانه ای تعقیب المسند الیه بعطف البیان فلا یضاحه باسم مختص به نحو قدم صدیقك خالد ولا یلزم ان یکون الثانی او ضح لجواز ان یحصل الایضاح من اجتماعهما و قد یکون عطف البیان بغیر اسم یختص به کقوله ع والمومن العائذات الطیر یمسحها فان الطیر عطف بیان للعائذات مع انه لیس اسما مختصا بها

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو نعت اور تاکید تابع مسند الیہ کے آچکے ہیں۔ اب تیسرا تابع ذکر کرتا ہے اور وہ عطف بیان ہے تو ماتن نے کہا ہے اما بیانہ۔ تو شارح نے بیانہ کا معنی کیا ہے۔ کہ مسند الیہ کے پیچھے لانا عطف بیان کو یعنی مسند الیہ کو پہلے ذکر کرے اور عطف بیان کو بعد میں ذکر کرے۔

اب ماتن اس کا مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کا عطف بیان لایا جاتا ہے کہ مقصود ہو مسند الیہ کی وضاحت کرنی ساتھ ایسے اسم کے جو اسم مختص ہے مسند الیہ کے ساتھ۔ یعنی مسند الیہ کا عطف بیان لاتا ہے اسم مختص کے ساتھ کہ وہ اسم مختص مسند الیہ کی وضاحت کرے۔ جیسے قدم صدیقک خالد۔ تو صدیقک مسند الیہ ہے اور صدیق کا معنی ہے دوست

اور دوست تو کئی ہوتے ہیں۔ تو خالد مسند الیہ کا عطف بیان ہے اور مسند الیہ کی وضاحت کرتا ہے اور خالد مسند الیہ کے ساتھ اسم مختص بھی ہے۔

ولا یلزم ان یکون الخ سے شارح ماتن پر تین اعتراض کرنا چاہتا ہے کیوں کہ متن سے تین چیزیں سمجھ آرہی ہیں۔ کیوں کہ ماتن نے کہا ہے کہ مسند الیہ کا عطف بیان ایضاح مسند الیہ کیلئے لایا جاتا ہے تو اس سے دو چیزیں سمجھ آرہی ہیں ایک تو یہ چیز سمجھ آرہی ہے کہ وہ عطف بیان مبین سے واضح ہو اور زیادہ واضح ہو اور دوسری یہ چیز سمجھ آرہی ہے کہ مبین کا عطف بیان وضاحت کیلئے ہی لاتے ہیں غیر ایضاح کیلئے نہیں لاتے۔ اور اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ وہ اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو۔ تو اس سے یہ چیز سمجھ آرہی ہے کہ مبین کا عطف بیان اسم مختص بن سکتا ہے مبین کا عطف بیان غیر اسم مختص نہیں بن سکتا ہے۔ تو شارح پہلے یہ اعتراض کرتا ہے کہ متن سے یہ چیز سمجھ آرہی ہے۔ وہ عطف بیان مبین سے اوضح ہو۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ عطف بیان مبین سے اوضح ہو بلکہ کبھی ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ وضاحت حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ دونوں کے ملنے سے وضاحت حاصل ہوتی ہے جیسے جاء نی ابو عبد اللّٰہ تو مثلاً زید چار آدمیوں کے درمیان مشترک ہے یعنی چار آدمیوں کا نام زید ہے اور ان میں سے ایک آدمی کی کنیت ابوعبداللہ ہے اور کسی کی کنیت ابوعبداللہ نہیں ہے اور ابوعبداللہ چار آدمیوں کی کنیت ہے اور ان میں سے ایک آدمی کا نام زید ہے۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ وضاحت حاصل نہیں ہوتی ہے یعنی جب کہے جاء زید یا جاء ابو عبد اللّٰہ بلکہ دونوں کے ملنے سے وضاحت حاصل ہوتی ہے یعنی جب کہے جاء زید ابو عبد اللّٰہ تو پھر اس وقت وہ دوسروں سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

وقد یکون الخ سے شارح دوسرا اعتراض کرتا ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ دوسری چیز جو متن سے سمجھ آرہی ہے وہ یہ ہے کہ مبین کا عطف بیان اسم مختص بھی بن سکتا ہے غیر اسم مختص نہیں بن سکتا ہے تو شارح کہتا ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ مبین کا عطف بیان اسم مختص ہی بنے غیر اسم مختص نہ بنے بلکہ مبین کا عطف بیان غیر اسم مختص بھی بن سکتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے۔ والمومن العائذات الطیر یمسحها

اور اس کا دوسرا مصرع ہے

رکبان مکة بین الغیل والسند

تو یہ واو قسم ہے کہ قسم ہے اس ذات کی جو امن دیتی ہے پناہ چاہنے والوں کو اور وہ پناہ چاہنے والے پرندے ہیں۔ انکو مکہ کے سوار، غیل اور سند کے درمیان ہاتھ لگاتے ہیں۔ تو غیل اور سند حرم شریف میں دو جگہوں کا نام ہے ان دو جگہوں

کے درمیان مکہ کے سوار پرندوں کو ہاتھ لگاتے ہیں لیکن ان کو شکار نہیں کرتے اور مارتے نہیں ہیں۔تو الطیر عائذات کا عطف بیان ہے لیکن طیر عائذات کے ساتھ اسم مختص نہیں ہے۔کیوں کہ طیر اور عائذات کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کبھی تو عائذات اور الطیر دونوں اکٹھے پائے جاتے ہیں۔جیسے حرم شریف کے پرندے تو الطیر بھی ہیں اور عائذات بھی ہیں۔اور کبھی عائذات ہوتے ہیں لیکن طیر نہیں ہوتے ہیں جیسے حرم شریف کی ہرنیاں۔تو یہ عائذات تو ہیں لیکن طیر نہیں ہیں۔اور کبھی طیر ہوتے ہیں لیکن عائذات نہیں ہوتے ہیں جیسے یہاں کے پرندے تو یہ طیر تو ہیں لیکن عائذات نہیں ہیں۔

ابدال

وقد یجئ عطف البیان لغیر الایضاح کما فی قولہ تعالی جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس ذکر صاحب الکشاف ان البیت الحرام عطف بیان للکعبۃ جئ بہ للمدح لا للایضاح کما یجئ الصفۃ لذلک واما الابدال منہ ای من المسند الیہ فلزیادۃ التقریر من اضافۃ المصدر الی المفعول او من اضافۃ البیان ای للزیادۃ التی ھی التقریر و ھذا من عادۃ افتنان صاحب المفتاح حیث قال فی التاکید للتقریر و ھھنا لزیادۃ التقریر و مع ھذا لا یخلو عن نکتۃ لطیفۃ وھی الایماء الی ان الغرض من البدل ھو ان یکون مقصودا بالنسبۃ و التقریر زیادۃ تحصل تبعا و ضمنا بخلاف التاکید فان الغرض منہ نفس التقریر و التحقیق

ترجمہ وتشریح: سے شارح تیسرا اعتراض کرتا ہے تیسری چیز جو تین سے سمجھ آرہی ہے وہ یہ ہے کہ مبین کا عطف بیان ایضاح کیلئے ہی آتا ہے غیر ایضاح کیلئے نہیں آتا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ مبین کا عطف بیان ایضاح کیلئے آتا ہو اور غیر ایضاح کیلئے نہ آتا ہو بلکہ کبھی مبین کا عطف بیان غیر ایضاح یعنی مدح کیلئے بھی آتا ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس۔تو بیت حرام کعبہ کا عطف بیان ہے لیکن ایضاح کیلئے نہیں ہے بلکہ الثا کعبہ بیت الحرام سے زیادہ واضح ہے تو یہ عطف بیان مدح کیلئے ہے۔کہ کعبہ عزت کی جگہ ہے اسمیں قتل کرنا اور جنگ کرنا منع ہے۔

واما الابدال منه الخ یہاں تک تین تابع مسند الیہ کے آچکے ہیں اب ماتن چوتھا تابع ذکر کرتا ہے اور وہ مسند الیہ سے بدل لانا ہے۔ ماتن اس کا مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ زیادہ تقریر یعنی زیادہ پختہ کرنے کیلئے بدل لایا کاتا ہے۔

تو شارح پہلے زیادۃ التقریر کی ترکیب بتاتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ زیادۃ زاد یزید کا مصدر ہے۔ اور اس کو مصدر بناؤ۔ تو پھر اس وقت زیادۃ کی اضافت تقریر کی طرف یہ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی۔ تو معنی ہوگا کہ مسند الیہ سے بدل کو لاتے ہیں تقریر کو زیادہ کرنے کیلیے۔ یعنی تقریر کو زیادہ کرنے کیلئے مسند الیہ سے بدل لاتے ہیں یا زیادۃ کی اضافت جو ہے تقریر کی طرف یہ اضافت بیانیہ ہے تو پھر اس وقت معنی ہوگا کہ مسند الیہ سے بدل لاتے ہیں واسطے زیادۃ کے وہ زیادۃ جو خود تقریر ہے یعنی وہ تقریر زائد ہے اور مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح هذا من عادة الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جس وقت مسند الیہ کا تابع تاکید کو ذکر کیا تھا تو وہاں پر اس نے کہا تھا فللتقریر۔ اور یہاں پر اس نے کہا ہے فلزيادة التقرير۔ تو یا تو ماتن دونوں جگہوں میں فللتقریر کہتا یا دونوں جگہوں میں فلزیادۃ التقریر کہتا اس کی کیا وجہ ہے کہ پیچھے اس نے کہا ہے فللتقریر اور یہاں پر کہا ہے فلزيادة التقرير۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے تفنن فی العبارۃ کیا ہے۔ (تفنن فی العبارۃ یہ ہوتا ہے کہ لفظ مختلف بولے جائیں اور مطلب ایک ہی ہو) کیوں کہ صاحب مفتاح کی یہ عادت تھی کہ وہ تفنن فی العبارۃ کرتا تھا۔ کسی جگہ فللتقیر کہتا اور کسی جگہ پھر فلزیادۃ التقریر کہتا۔ تو ماتن اسکی عادت پر جاتے ہوئے اس نے پیچھے کہا ہے فللتقریر اور یہاں پر کہا ہے فلزیادۃ التقریر۔

ومع هذا الخ سے شارح کہتا ہے کہ تفنن فی العبارۃ کے ہوتے ہوئے ماتن نے ایک عجیب نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ نکتہ یہ ہے کہ بدل سے غرض ہے کہ وہ بدل مقصود بالذات ہو اور تقریر زائد ہوتی ہے۔ اور تبعا اور ضمنا حاصل ہوتی ہے برخلاف تاکید کے کہ وہاں نفس تقریر مقصود ہوتی ہے۔

نحو في جاء اخوك زيد في بدل الكل و يحصل التقرير بالتكرير وجاء نے القوم اكثرهم في بدل البعض وسلب عمرو ثوبه في بدل الاشتمال و بيان التقرير فيهما ان المتبوع يشتمل على التابع اجمالا حتے كا نه مذكور اما في البعض فظاهر واما في الاشتمال فلان معناه ان يشتمل المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث يكون مشعرا به اجمالا متقاضيا له بوجوه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة الى ذكره منتظرة له و بالجملة يجب ان يكون المتبوع فيه بحيث يطلق ويراد به التابع نحو اعجبنے زيد اذا اعجبك علمه بخلاف ضربت زيدا اذا ضربت حماره ولهذا صرحوا بان نحو جاء ني زيد اخوه بدل غلط لا بدل الاشتمال كما زعم بعض النحاة ثم بدل البعض والاشتمال بل بدل الكل ايضا لا يخلو عن ايضاح و تفسير و لم يتعرض لبدل الغلط لانه لا يقع في فصيح الكلام

ترجمه وتشریح: تو بدل چار قسم پر ہے۔ بدل الکل، بدل البعض، بدل الاشتمال اور بدل الغلط۔ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ ان میں تقریر کس طرح حاصل ہوتی ہے جیسے جاءنی اخوک زید تو یہ بدل الکل ہے کیوں کہ زید اور اخوک ایک ہی چیز ہے اگر چہ لفظوں میں مختلف ہیں۔ تو زید کا گویا کہ ایک دفعہ پہلے ذکر آچکا ہے۔ تو جب دوبارہ زید کو ذکر کیا۔ تو بدل دو دفعہ مذکور ہوا۔ اور ہر چیز کے دو دفعہ ذکر کرنے سے تکرار حاصل ہوتا ہے اور تکرار کے ساتھ تقریر حاصل ہو جاتی ہے۔ اور بدل البعض میں مبدل منہ بدل پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو گویا کہ بدل کا پہلے ذکر آچکا ہے تو جب بدل دوبارہ ذکر کیا تو بدل دو دفعہ مذکور ہوا اور ہر چیز کے دو دفعہ ذکر کرنے سے تکرار حاصل ہو جاتا ہے اور تکرار کے ساتھ تقریر حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسے جاءنی القوم اکثرھم تو یہ بدل البعض ہے اور گویا کہ اکثرھم کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ تو جب اکثرھم کو دوبارہ ذکر کیا تو بدل دو دفعہ مذکور ہوا۔ اور ہر چیز کے دو دفعہ ذکر کرنے سے تکرار حاصل ہو جاتا ہے اور تکرار کے ساتھ تقریر حاصل ہو جاتی ہے۔ اور بدل الاشتمال میں بھی مبدل منہ بدل پر مشتمل ہوتا ہے اجمالا۔ جیسے سلب زید ثوبہ۔ تو جب متکلم نے کہا سلب زید تو مخاطب منتظر ہوتا ہے اور انتظار کرتا ہے کہ متکلم کسی اور چیز کو ذکر کریگا کیوں کہ ذاتیں نہیں چھینی جاتی ہیں، بلکہ اعراض چھینے جاتے ہیں۔ تو یہ مخاطب کا انتظار جو ہے یہ گویا کہ بدل

پہلے ایک دفعہ مذکور ہو چکا ہے۔ تو جب کہا ثوبہ تو بدل دو دفعہ مذکور ہوا اور چیز کے دو دفعہ ذکر کرنے سے تکرار حاصل ہو جاتا ہے اور تکرار کے ساتھ تقریر حاصل ہو جاتی ہے۔

شارح کہتا ہے کہ بدل البعض اور بدل الاشتمال میں تقریر اس طرح ہوتی ہے کہ متبوع تابع پر مشتمل ہوتا ہے اجمالاً تو گویا کہ تابع پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن بدل البعض میں تو یہ ظاہر ہے کہ متبوع تابع پر مشتمل ہوتا ہے اور بدل الاشتمال میں بھی متبوع تابع پر مشتمل ہوتا ہے تو یہاں سے شارح نے بعض لوگوں کا رد کیا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے بدل الاشتمال میں متبوع تابع پر اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے۔

تو شارح کہتا ہے کہ بدل الاشتمال کے اندر یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ متبوع تابع پر اس طرح مشتمل ہو کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ جیسے سلب زید ثوبه۔ تو یہ بدل الاشتمال ہے لیکن متبوع تابع پر اس طرح مشتمل نہیں ہے کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ بلکہ الٹا یہاں پر تابع (ثوبہ) متبوع (زید) پر اس طرح مشتمل ہے کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی بدل الاشتمال کے اندر متبوع تابع پر اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ جیسے محشی نے مثال دی ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ یسئلونک عن الشھر الحرام قتال فیہ تو قتال شھر سے بدل ہے اور یہ بدل الاشتمال ہے اور یہاں پر متبوع (شھر) تابع (قتال) پر اس طرح مشتمل ہے کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ لهذا بدل الاشتمال کے اندر متبوع تابع پر مشتمل ہے اس حیثیت سے کہ مبدل منہ بدل سے خبر دیتا ہے اور مبدل منہ بدل کو چاہنے والا ہوتا ہے۔ اس حیثیت کے ساتھ کہ ذہن بدل کے ذکر کرنے کا شوق رکھتا ہے اور ذہن بدل کے ذکر کرنے کا انتظار کرتا ہے۔ تو یہ انتظار جو ہے گویا کہ بدل کا ایک دفعہ پہلے ذکر آ چکا ہے جب دوبارہ ذکر کیا تو بدل کا دو دفعہ مذکور ہوا اور ہر چیز کے دو دفعہ ذکر کرنے سے تکرار حاصل ہو جاتا ہے اور تکرار کے ساتھ تقریر حاصل ہو جاتی ہے۔

وبالجملة یجب الخ سے شارح کہتا ہے کہ بدل الاشتمال اور بدل الغلط کے درمیان التباس تھا شارح یہاں سے وہ التباس اٹھاتا ہے شارح کہتا ہے کہ بدل الاشتمال کے اندر یہ بات پائی جاتی ہے کہ متبوع سے تابع مراد لے سکتے ہیں جیسے اعجبنی زید کہ مجھ کو زید نے یعنی زید کے علم نے تعجب میں ڈالا۔ کہ جس وقت آپ کو زید کا علم تعجب میں ڈالے۔ اور بدل الغلط کے اندر متبوع سے تابع مراد نہیں لے سکتے ہیں۔ جیسے ضربت زیدا کہ میں نے زید کو مارا کہ جس وقت آپ زید کے گدھے کو ماریں۔ یعنی مطلب ہے کہ بدل الاشتمال کے اندر فعل متبوع کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا ہے۔ جیسے اعجبنی زید۔ تو اعجبنی والا فعل زید کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا ہے۔ کیوں کہ ذات تو تعجب میں نہیں ڈالتا

ہے۔ بلکہ ذات کی وصفیں تعجب میں ڈالتی ہیں اور بدل الغلط فعل متبوع کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے جیسے ضربت زیدا تو ضرب والا فعل زید کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے۔

ولهذا صرحوا الخ سے شارح نے اس پر تاکید بھی پیش کی ہے کہ جیسے جاءنی زید اخوہ تو یہ بدل الغلط ہے کیوں کہ مجیت والا فعل زید کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے۔ لیکن بدل الاشتمال نہیں ہے کہ جس طرح ابن حاجب نے کہا ہے کہ یہ بدل الاشتمال ہے۔ کیوں کہ بدل الاشتمال میں فعل متبوع کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا ہے اور یہاں پر مجیت والا فعل زید کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے۔

ثم بدل البعض الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ بدل البعض اور بدل الاشتمال اور بدل الکل ان تینوں کے ساتھ تقریر حاصل ہوجاتی ہے تو اس طرح ان تینوں کے ساتھ ایضاح بھی ہوجاتی ہے تو پھر ماتن کو چاہئے تھا کہ اس طرح عبارت ذکر کرتا فلزيادة التقرير والايضاح۔

پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولم يتعرض الخ جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ بدل کی چار قسمیں ہیں بدل الکل، بدل البعض، بدل الاشتمال اور بدل الغلط۔ تو ماتن نے پہلے تین قسموں کی مثالیں دیں ہیں اور بدل الغلط کی مثال ماتن نے کیوں نہیں دی ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے بدل الغلط کی مثال اس لئے نہیں دی ہے کہ ہماری بحث کلام فصیح کے اندر ہو رہی ہے مطلق کلام کے اندر نہیں ہے اور بدل الغلط کلام فصیح کے اندر نہیں آتی ہے اس لئے ماتن نے بدل الغلط کی مثال نہیں دی ہے۔

عطف علیہ

واما العطف ای جعل الشئ معطوفا علی المسند الیه فلتفصیل المسند الیه مع اختصار نحو جاءنی زید و عمرو فان فیه تفصیلا للفاعل بانه زید و عمرو من غیر دلالة علی تفصیل الفعل بان المجیئین کانا معا او مترتبین مع مهلة او بلا مهلة و احترز بقوله مع اختصار عن نحو جاءنی زید و جاءنی عمرو فان فیه تفصیلا للمسند الیه مع انه لیس من عطف المسند الیه بل من عطف الجملة وما یقال من انه احتراز عن نحو جاءنی زید جاءنی عمرو ومن غیر عطف فلیس بشئ اذ لیس فیه دلالة علی تفصیل المسند الیه بل یحتمل ان یکون اضرابا عن الکلام الاول نص

علیه الشیخ فی دلائل الاعجاز او لتفصیل المسند بانه قد حصل باحد المذکورین اولا و عن الاخر بعده مع مهلة او بلا مهلة کذلک ای مع اختصار و احترز بذلک عن نحو جاء نی زید و عمرو بعده بیوم او سنة او ما اشبه ذلک نحو جاء نی زید فعمرو او ثم عمرو او جاء نی القوم حتے خالد.

ترجمہ وتشریح: ماتن مسند الیہ کا پانچواں تابع ذکر کرتا ہے اور وہ عطف ہے تو شارح نے عطف کا معنی کہ شئی کو معطوف کرنا مسند الیہ پر۔ تو اب ماتن اسکا مقتضی ذکر کرتا ہے کہ شئی کو معطوف کرتے ہیں مسند الیہ پر کہ مقصود ہو کہ مسند الیہ کی تفصیل کرنی سمیت اختصار کے یعنی کلام بھی مختصر ہو تو پھر شئی کو معطوف کرتے ہیں مسند الیہ پر۔ جیسے جاء نی زید و عمرو۔ تو اس میں مسند الیہ کی تفصیل ہے کہ زید اور عمرو دونوں مسند الیہ ہیں اور کلام بھی مختصر ہے شارح کہتا ہے کہ یہ کلام مسند الیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید اور عمرو کا آنا۔ تو ان دونوں کا آنا اکٹھا ہے یا ایک دوسرے کے بعد ہے۔ اور ایک دوسرے کے بعد ہو تو مہلۃ کے ساتھ ہے یا بغیر مہلۃ کے ہے۔

واحترز بقوله الخ تو ماتن نے مع اختصار والی کلام جو ذکر کی ہے تو اس کلام کا فائدہ کیا ہے تو ایک فائدہ شارح ذکر کریگا اور ایک فائدہ بعض لوگوں نے ذکر کیا تھا وہ شارح نقل کر کے پھر رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ ماتن نے مع اختصار والی قید کے ساتھ جاء نی زید و جاء نی عمرو کی مثالوں سے احتراز کیا ہے کیوں کہ اسمیں مسند الیہ کی تفصیل تو ہے لیکن یہ مسند الیہ کے عطف کے قبیل سے نہیں ہے۔ بلکہ جملہ کے عطف کے قبیل سے ہے کیوں کہ جملہ کا عطف ہے جملے پر مسند الیہ کا عطف تو مسند الیہ پر نہیں ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ماتن نے مع اختصار والی قید کے ساتھ احتراز کیا ہے جاء نی زید جاء نی عمرو کی مثالوں سے جو بغیر عطف کے ہو۔ تو شارح ان کا رد کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ جاء نی زید جاء نی عمرو۔ یہ مسند الیہ کی تفصیل کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو پھر یہ فلتفصیل المسند الیہ والی قید کے ساتھ نکل جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ کلام احتمال رکھتا ہے کہ جاء نی عمرو یہ اضراب ہو اور اعراض ہو پہلی کلام یعنی جاء نی زید سے۔ شارح کہتا ہے کہ شیخ نے بھی دلائل الاعجاز کے اندر اس پر نص کیا ہے کہ دوسری کلام پہلی کلام سے اعراض ہو۔

اولتفصیل المسند الخ شئی کو معطوف کرنا مسند الیہ پر اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی شئی کو معطوف کرتے ہیں مسند الیہ پر مسند کی تفصیل کیلئے یعنی بایں طور کہ مسند حاصل ہے مذکورین میں سے ایک کے ساتھ پہلے اور دوسرے کے ساتھ بعد میں حاصل ہے اور بعد میں حاصل ہو تو مہلۃ کے ساتھ ہوگا یا بلا مہلۃ کے ہوگا۔ اور کلام بھی مختصر ہو تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے مع اختصار والی قید کے ساتھ احتراز کیا ہے جاء نی زید و عمرو بعدہ بیوم

وسنة سے۔ کیوں کہ اسمیں مسند کی تفصیل تو ہے کہ مجیئت والا فعل زید کو پہلے حاصل ہے اور عمرو کو بعد میں حاصل ہے لیکن کلام مختصر نہیں۔

اور ماتن نے اسکی مثال دی ہے جیسے جاءنی زید فعمرو یا جاءنی زید ثم عمرو یا جاءنی القوم حتی خالد۔

فالثلثة تشترك فی تفصیل المسند الا ان الفاء تدل علی التعقیب من غیر تراخ و ثم علی التراخی و حتے علی ان اجزاء ما قبلها مترتبة فی الذهن من الاضعف الی الاقوی او بالعکس فمعنے تفصیل المسند فیها ان یعتبر تعلقه بالمتبوع اولا و بالتابع ثانیا من حیث انه اقوی اجزاء المتبوع او اضعفها ولا یشترط فیها الترتیب الخارجی فان قلت فی هذه الثلاثة ایضا تفصیل للمسند الیه فلم لم یقل او تفصیلهما قلت فرق بین ان یکون الشئ حاصلا من الشئ و بین ان یکون مقصودا منه و تفصیل المسند الیه فی هذه الثلاثة وان کان حاصلا لکن لیس العطف بهذه الثلاثة لاجله لان الکلام

ترجمہ وتشریح: سے ماتن پہلے مابہ الاشتراک ذکر کرتا ہے اور پھر مابہ الامتیاز ذکر کرے گا۔ مابہ الامتیاز یہ ہوتا ہے کہ ان کے درمیان فرق کیا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ مابہ الاشتراک تو یہ ہے کہ ان تینوں مثالوں میں مسند کی تفصیل ہے اور مابہ الامتیاز یہ ہے کہ فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرنے کیلیے ہے۔ مثلاً زید آگے چل رہا ہو اور عمر اسکے پیچھے چل رہا ہو تو پھر کہتے ہیں ہیں۔ جاءنی زید فعمرو۔ اور ثم دلالت کرتا ہے تعقیب مع مہلة پر۔ کہ مثلاً زید پہلے آجائے اور عمرو دو گھنٹے کے بعد آئے تو پھر کہتے ہیں جاءنی زید ثم عمرو۔ تو ان دونوں میں ترتیب خارجی ہوتی ہے۔ کہ خارج کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ زید آگے چل رہا ہے اور عمر اس کے پیچھے چل رہا ہے۔ یا زید پہلے آجائے اور عمرو دو گھنٹے بعد آئے۔ لیکن حتی میں ترتیب ذہنی ہوتی ہے کیوں کہ حتی کے ماقبل کے اجزا ذہن میں مترتب ہوتے ہیں اور مترتب جو ہوتے ہیں تو اضعف سے اقوی کی طرف یا اقوی سے اضعف کی طرف۔ یعنی مطلب ہے کہ حتی کے اندر مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ پہلے اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ بعد میں کیا جاتا ہے۔ کہ اس حیثیت کے ساتھ کہ حتی کے بعد متبوع کے اجزاء سے اقوی ہوتا ہے۔ یا اجزاء اضعف سے ہوتا ہے۔ جیسے جاءنی القوم حتی خالد۔ تو خالد قوم کے اجزاء

اضعف سے ہو یعنی خالد کمزور اور ضعیف ہو۔ تو پھر معنی کرتے ہیں کہ آئی میرے پاس قوم حتی خالد یعنی کمزور اور ضعیف بھی آ گئے۔ اور اگر خالد قوم کے اجزاء اقوی میں سے ہو یعنی سردار ہو تو پھر معنی کرتے ہیں کہ آئی میرے پاس قوم حتی کہ خالد یعنی سردار بھی آ گیا۔ تو یہ ترتیب ذہن کے اندر ہوتی ہے خارج کے اندر نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ خارج کے اندر تو سب اکٹھے آئے ہوتے ہیں۔

فان قلت الخ ماتن نے پہلے کہا تھا کہ کبھی مسند الیہ پر عطف مسند الیہ کی تفصیل کیلئے ڈالتے ہیں جیسے جاءنی زید فعمرو یا جاءنی زید ثم عمرو جاءنی القوم حتی قوم۔ یہاں سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ان تینوں مثالوں میں مسند الیہ کی تفصیل بھی ہے کہ زید اور عمرو ان میں دونوں مسند الیہ ہیں۔ کہ جس طرح مسند کی تفصیل ہے تو پھر ماتن نے فلتفصیلھما کذلک کیوں نہیں کہا ہے۔ فلتفصیل المسند کذلک کیوں کہا ہے۔ قلت فرق بین الخ سے شارح جواب دیتا ہے کہ ایک شئی سے دوسری شئی حاصل ہو اور ایک شئی سے دوسری شئی مقصود ہو تو ان کے درمیان فرق ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک فعل کے کرنے سے ایک شئی مقصود ہو یہ الگ چیز ہے اور ایک فعل کے کرنے سے ایک شئی مقصود نہ ہو ویسے حاصل ہوئی ہے تو ان کے درمیان فرق ہے۔ تو ان تین حروف کے ساتھ جو مسند الیہ پر عطف ڈالا ہے تو ان میں مسند الیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہے بلکہ مسند کی تفصیل مقصود ہے۔ اور مسند الیہ کی تفصیل تبعا اور ضمنا حاصل ہو گئی ہے۔ تو اگر مسند الیہ کی تفصیل تبعا اور ضمنا حاصل ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ ان تین مثالوں میں مسند کی تفصیل اور مسند الیہ کی تفصیل کیوں نہیں ہے اس پر دلیل کیا ہے۔ تو شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ یہ ایک قاعدہ ہے کہ کلام کے اندر اثبات یا نفی تو ضرور ہوتے ہیں۔ تو جب کلام کے اندر محض اثبات یا نفی سے ایک اور قید زائد آ جائے یعنی جب کلام ایک قید زائد پر مشتمل ہو جو محض اثبات یا نفی پر زائد ہے تو پھر اس وقت وہ قید زائد مقصود ہوتا ہے محض اثبات یا نفی مقصود نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ محض اثبات اور نفی اس قید زائد کی طرف راجح ہوتے ہیں۔ جب کہا جائے جاءنی زید فعمرو یا ثم عمرو۔ تو اس کلام کے اندر اثبات ہے اور یہ کلام قید زائد پر بھی مشتمل ہے اور وہ قید زائد ہے ترتیب کہ زید کا پہلے آنا اور عمرو کا بعد میں آنا۔ تو اس کلام کے اندر مقصود یہ قید زائد یعنی ترتیب ہے۔ اور ترتیب مسند کی تفصیل کے اندر پائی جاتی ہے مسند الیہ کی تفصیل کے اندر نہیں پائی جاتی ہے۔

اذا اشتمل علی قید زائد علے مجرد الاثبات او النفی فهو الغرض الخاص والمقصود الاصلی من الکلام ففی هذه الامثلة تفصیل المسند الیه کانه امر کان معلوما وانما سیق الکلام لبیان ان مجیٔ احدهما کان بعد الاخر فلیتامل وهذا البحث مما اورده الشیخ فی دلائل الاعجاز ووصی بالمحافظة علیه اورد السامع عن الخطاء فی الحکم الی الصواب نحو جاءنی زید لا عمرو ولمن اعتقد ان عمرا جاءك دون زیدا وانهما جاءاك جمیعا

ترجمه وتشریح: سے دوسرا جواب دیتا ہے۔ کہ ان تین مثالوں میں مسند الیہ کی تفصیل سامع کو پہلے معلوم ہے کہ زید اور عمرو دونوں مسند الیہ ہیں۔ تو یہ کلام اس مقصد کیلئے چلائی گئی ہے کہ ایک کا آنا پہلے ہے اور دوسرے کا آنا بعد میں ہے۔ تو یہ مسند کی تفصیل کے اندر پایا جاتا ہے۔ اس لئے ان میں مسند کی تفصیل مقصود ہے اور مسند الیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہے۔

فلیتامل سے شارح نے ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ جو قائدہ ہے کہ جب کلام محض اثبات یا نفی کے علاوہ کسی ایک اور قید زائد پر مشتمل ہو تو مقصود وہ قید زائد ہوتی ہے اور محض اثبات یا نفی اس قید زائد کی طرف راجح ہوتے ہیں۔ تو اللہ تعالی کا قول ہے لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفة کہ نہ کھاؤ سود دگنا در دگنا۔ تو یہ کلام نفی پر مشتمل ہے اور یہ کلام ایک قید زائد پر بھی مشتمل ہے اور وہ قید زائد ہے اضعافا مضاعفة۔ تو اس کلام سے مقصود یہ قید زائد ہوگی۔ اور یہ نفی اس قید زائد کی طرف راجح ہوگی۔ یعنی مطلب ہوگا کہ سود دگنا در دگنا حرام ہے مطلق حرام نہیں ہے۔ حالانکہ سود تو مطلق حرام ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ وما ربک بظلام للعبید۔ تو ظلام مبالغہ کا صیغہ ہے۔ اس میں ایک نفی ظلم ہے اور ایک قید زائد ہے اور وہ ہے زیادتی ظلم۔ تو مقصود یہ زیادتی ظلم ہوگی تو مطلب ہوگا۔ کہ اللہ تعالی کے اندر زیادتی ظلم نہیں پائی جاتی ہے اور العیاذ باللہ کہ اللہ تعالی کے اندر نفس ظلم پایا جاتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالی کے اندر تو نفس ظلم بھی نہیں پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ تو عادل ہے۔ تو شارح نے فلیتأمل سے اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ یہ جو قاعدہ ہے یہ قاعدہ عربی کا ہے اور عربی کے قاعدے اکثریہ ہوتے ہیں کلیہ نہیں ہوتے ہیں۔ تو اگر کسی جگہ خلاف پایا جائے اور قرینہ موجود ہو تو پھر وہاں پر یہ قاعدہ نہیں چل سکے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ قاعدہ بالکل ٹوٹ جاتا ہے بلکہ قاعدہ ٹوٹتا نہیں ہے۔ لیکن وہاں پر چل نہیں سکتا ہے۔ تو یہاں پر بھی قرینے پائے گئے ہیں قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ایک اور جگہ فرمایا ہے احل اللّٰه البیع

وحرم الربوا۔ کہ اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔ اور بھی کئی جگہوں پر ہے کہ اللہ تعالی عادل ہے ظالم نہیں ہے۔ آگے شارح کہتا ہے کہ میں نے جو یہ قاعدہ ذکر کیا ہے اس قاعدے کو شیخ نے دلائل الاعجاز کے اندر ذکر کیا ہے۔ اور شیخ نے وصیت کی ہے کہ اس قاعدے کو اچھی طرح یاد کیا جائے۔

او رد السامع الخ مسند الیہ پر عطف ڈالنا۔ یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ پر عطف ڈالتے ہیں کہ سامع کو جو حکم کے اندر خطاء واقع ہے تو اس سامع کی خطاء کو صواب کی طرف رد کرنے کیلئے مسند الیہ پر عطف ڈالتے ہیں۔ جیسے جاءنی زید لا عمرو۔ کہ میرے پاس زید آیا ہے نہ عمر۔

لمن اعتقد الخ سے شارح کہتا ہے کہ جاءنی زید لا عمرو والی کلام دو آدمیوں کے سامنے بول سکتے ہیں۔ یہ اس سامع کے سامنے بھی بول سکتے ہیں کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ عمرو آیا ہے اور زید نہیں آیا ہے۔ تو متکلم کہہ دیتا ہے کہ جاءنی زید لا عمرو۔ کہ زید آیا ہے عمرو نہیں آیا ہے۔ اور اس کو قصر قلبی کہتے ہیں۔ قصر قلبی کا معنی ہے کہ سامع کے اعتقاد کے الٹ کر دینا۔ کہ سامع تو اعتقاد رکھے عمرو آیا ہے اور زید نہیں آیا ہے تو متکلم نے سامع کے اعتقاد کے الٹ کر دیا۔ کہ زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے۔

اور یہ کلام اس سامع کے سامنے بھی بول سکتے ہیں کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ زید اور عمرو دونوں آئے ہیں۔ تو پھر متکلم کہہ دیتا ہے جاء نی زید لا عمرو۔ کہ زید آیا ہے عمرو نہیں آیا ہے۔ اور اس کو قصر افرادی کہتے ہیں ہیں۔ قصر افرادی کا معنی ہے کہ سامع اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہے اور متکلم اس سامع کے اشتراک کو توڑ دیتا ہے اور ان میں سے ایک علیحدہ کر دیتا ہے کیوں کہ افراد کا معنی علیحدہ کرنا ہے۔

ولكن ايضا للرد الى الصواب الا انه لا يقال لنفى الشركة حتے ان نحو ما جاءنى زيد لكن عمرو انما يقال لمن اعتقد ان زيدا جاءك دون عمرو لا لمن اعتقد انهما جاءاك جميعا وفى كلام النحاة ما يشعر بانه انما يقال لمن اعتقد انتفاء المجئ عنهما جميعا او صرف الحكم عن محكوم عليه الى محكوم عليه اخر نحو جاءنى زيد بل عمرو او ما جاءنى زيد بل عمرو فان بل للاضراب عن المتبوع وصرف الحكم الى التابع

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ جسطرح لا حرف عطف ہوتا ہے اسی طرح لکن بھی حرف عطف ہوتا ہے۔ اور لکن بھی رد الی الصواب کیلئے ہوتا ہے یعنی سامع کے خطاء کو صواب کی طرف رد کرنے کیلئے مسند الیہ پر

عطف ڈالتے ہیں۔لیکن لا اور لکن میں فرق یہ ہے کہ لا قصر قلبی اور قصر افرادی دونوں کیلئے ہوتا ہے لیکن لکن قصر قلبی کیلئے ہوتا ہے قصر افرادی کیلئے نہیں ہوتا ہے۔یعنی لکن نفس اشتراک کیلئے نہیں استعمال کیا جاتا ہے اور لا نفس اشتراک کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔جیسے جاءنی زید لکن عمرو کہ نہیں آیا ہے میرے پاس زید لکن عمرا آیا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ ماجاء نی زید لکن عمرو اس سامع کے سامنے تو بول سکتے ہیں کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے۔تو پھر متکلم اس کے سامنے کہہ سکتا ہے ماجاءنی زید لکن عمرو۔کہ زید نہیں آیا ہے لیکن عمرو آیا ہے۔اور اس سامع کے سامنے نہیں بول سکتے ہیں کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھتا ہو۔کہ زید اور عمرو دونوں آئے ہیں۔

وفی کلام النحاة الخ سے شارح کہتا ہے کہ علماء نحاۃ اور معانی اس بات کے اندر متفق ہیں کہ جس وقت کلام اثبات کا ہو یعنی کہ سامع اثبات کا اعتقاد رکھے تو ماجاءنی زید لا عمرو اس سامع کے سامنے نہیں بول سکتے ہیں۔کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ زید اور عمرو دونوں آئے ہیں۔تو علماء نحاۃ بھی کہتے ہیں کہ ماجاءنی زید لا عمرو اس سامع کے سامنے نہیں بول سکتے ہیں۔اور علماء معانی بھی یہی کہتے ہیں۔لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ جب سامع یہ اعتقاد رکھے کہ زید اور عمرو دونوں نہیں آئے ہیں۔تو علماء نحاۃ کے نزدیک ماجاءنی زید لا عمرو اس سامع کے سامنے بول سکتے ہیں۔اور علماء معانی کے نزدیک اس سامع کے نزدیک نہیں بول سکتے۔

اوصرف الحکم الخ مسندالیہ پر عطف ڈالنا۔اب یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ پر عطف ڈالتے ہیں حکم کو پھیرنے کیلیے ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف یعنی ایک محکوم علیہ سے حکم کو پھیرتے ہیں دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم کو لے جاتے ہیں۔جیسے جاءنی زید بل عمرو تو یہ مثبت کی مثال ہے ماجاءنی زید بل عمرو۔یہ نفی کی مثال ہے۔

فان بل الخ سے شارح کہتا ہے کہ بل اضراب اور اعراض کیلئے ہوتا ہے کہ متبوع سے اعراض کر کے حکم کو تابع کی طرف پھیرا جاتا ہے۔

و معنے الاضراب عن المتبوع ان یجعل المتبوع فی حکم المسکوت عنه لا ان ینفے عنه الحکم قطعا خلافا لبعضهم و معنے صرف الحکم فی المثبت ظاهر و کذا فی المنفے ان جعلناه بمعنے نفی الحکم عن التابع و المتبوع فی حکم المسکوت عنه او متحقق الحکم له حتی یکون معنے ما جاء نی زید بل عمرو ان عمر الم یجئ وعدم مجئ زید و مجیئه علی

الاحتمال او مجيئه محقق كما هو مذهب المبرد وان جعلناه بمعنى ثبوت الحكم للتابع حتى يكون معنى ما جاء ني زيد بل عمرو ان عمرا جاء كما هو مذهب الجمهور ففيه اشكال

ترجمه وتشريح: سے شارح کہتا ہے کہ جب جاء نی زید بل عمرو کا تکلم کیا جاتا ہے تو جمہور نحویوں اور ابن حاجب اس بات پر متفق ہیں۔ کہ بل عمرو کا معنی ہے کہ عمرو آیا ہے۔ جمہور بھی یہی کہتے ہیں۔ کہ اس کا معنی ہے عمرو آیا ہے۔ اور ابن حاجب بھی کہتا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ عمرو آیا ہے۔ لیکن جمہور نحویوں اور ابن حاجب کا اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا زید آیا ہے یا زید نہیں آیا ہے۔ تو جمہور نحوی کہتے ہیں کہ زید مسکوت عنہ کے حکم اور مرتبے میں ہے۔ کہ کوئی پتہ نہیں ہے کہ زید آیا ہے یا نہیں آیا ہے۔ اور ابن حاجب کہتا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ زید نہیں آیا ہے۔ تو اس مثبت کے اندر صرف حکم کس طرح پایا جاتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ مثبت کے اندر صرف حکم ظاہر ہے۔ کہ مجیت والا حکم پہلے زید پر لگ رہا تھا تو مجیت والے حکم کو زید سے پھیر کر عمرو پر لگا دیا ہے کہ عمرو آیا ہے۔ زید درجہ مسکوت عنہ میں ہوگا یعنی زید پر کوئی حکم نہیں لگایا جائے گا کہ وہ آیا ہے یہ نہیں آیا۔

اور جب ما جاء نی زید بل عمرو کہا جائے تو مبرد اور ابن حاجب ایک طرف ہیں۔ اور جمہور نحوی دوسری طرف ہیں۔ مبرد اور ابن حاجب کہتے ہیں کہ اس وقت بل عمرو کا معنی ہے کہ عمرو نہیں آیا ہے۔ اور جمہور نحوی کہتے ہیں کہ بل عمرو کا معنی ہے کہ عمرو آیا ہے۔

اور پھر مبرد اور ابن حاجب کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا زید آیا ہے یا زید نہیں آیا ہے۔ تو مبرد کہتا ہے کہ زید مسکوت عنہ کے مرتبہ میں ہے۔ یعنی کوئی معلوم نہیں ہے کہ زید آیا ہے یا نہیں آیا ہے۔ اور ابن حاجب کہتا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ زید آیا ہے۔ تو اب منفی کے اندر صرف حکم کس طرح پایا جاتا ہے تو صرف حکم منفی کے اندر مبرد اور ابن حاجب کے مذہب پر تو ظاہر ہے۔ کہ پہلے عدم مجیت والا حکم زید پر لگ رہا تھا اور پھر عدم مجیت والے حکم کو زید سے پھیر کر عمرو پر لگا دیا ہے۔ کہ عمرو نہیں آیا ہے۔ اور زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے یعنی زید پر کسی طرح کا حکم نہیں لگایا جائے گا نہ آنے کا۔

اور جمہور نحویوں کے مذہب پر صرف حکم منفی کے اندر ظاہر نہیں ہے۔ کیوں کہ زید پر عدم مجیت والا حکم لگ رہا ہے اور عمرو پر مجیت والا حکم لگ رہا ہے تو پھر زید سے عدم مجیت والے کو پھیر کر عمرو پر عدم مجیت والا حکم کس طرح لگا سکتے ہیں۔ کیوں کہ عمرو پر تو مجیت والا جو حکم لگ رہا ہے اس وقت تو حکم بھی متغائر ہیں۔

او للشك من المتكلم او التشكيك للسامع ای ايقاعه فی الشك نحو جاء نی زيد او عمرو او للابهام نحو قوله تعالے انا او ايا كم لعلی هدی او فی ضلال مبين او للتخيير او للا باحة نحو ليدخل الدار زيد او عمرو والفرق بينهما ان فی الاباحة يجوز الجمع بخلاف التخيير

ترجمه وتشریح: مسند الیہ پرعطف ڈالنا۔اب ماتن اسکے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ پرعطف ڈالتے ہیں شک کیلئے۔یعنی متکلم کوخود شک ہوتا ہے یا مسند الیہ پرعطف ڈالتے ہیں تشکیک کیلئے یعنی متکلم کوخودتو شک نہیں ہوتا ہے۔اس کوتو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں نہیں آیا ہے۔لیکن مخاطب کوشک میں ڈالنا چاہتا ہے۔جیسے جاء نی زید او عمرو۔تو یہ شک کی مثال بھی بن سکتی ہے۔کہ جس وقت متکلم کوخود شک ہو۔کہ زید آیا ہے یا عمرو۔اور تشکیک کی مثال بھی بن سکتی ہے۔کہ متکلم کوتو معلوم ہے کہ زید آیا ہے یا عمرو۔لیکن متکلم مخاطب کوشک میں ڈالنا چاہتا ہے۔کہ جس وقت مخاطب پوچھے کہ کیا زید آیا ہے یا عمرو آیا ہے۔تو متکلم کہتا ہے کہ کوئی معلوم نہیں ہے کہ زید آیا ہے یا عمرو آیا ہے۔

او للابهام الخ مسند الیہ پرعطف ڈالنا۔اب ماتن اسکے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ پر عطف ڈالتے ہیں ابہام کیلئے۔ابہام کا معنی ہے کہ متکلم مخاطب سے حکم کو چھپانا چاہتا ہے کسی مخصوص غرض کیلئے۔جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: انا او ایا کم لعلی هدی او فی ضلال مبين۔توعطف او کے ساتھ ہے کہ ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا گمراہی میں ہیں۔یعنی اللہ تعالی نے رسول ﷺ کوفرمایا کہ کافروں کو کہو کہ ہم یا تم گمراہی میں ہیں۔تو یہاں پرحکم مخاطب سے چھپایا ہے کسی مخصوص غرض کیلئے اور وہ غرض مخصوص ہے جھگڑے کے پیدا ہونے کا خطرہ۔ کیوں کہ اگر رسول پاک ﷺ کافروں کوفرماتے کہ تم گمراہی میں ہوتو پھر کافر آپ کے ساتھ لڑتے اور آپ کی بات نہ سنتے۔اور جب رسول پاک ﷺ نے فرمایا کہ ہم یا تم گمراہی میں ہیں تو اب وہ کافر سوچیں گے یا ہم گمراہی میں ہیں یا وہ گمراہی میں ہیں۔کفار کا یہ سوچنا لڑائی سے باز رہنے کا سبب بن گیا۔

او للتخيير او للاباحة الخ مسند الیہ پرعطف ڈالنا۔یہاں سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کبھی کبھی مسند الیہ پرعطف ڈالتے ہیں تخییر کیلئے۔تخییر کا معنی ہے اختیار کیلئے یا اباحت کیلئے مسند الیہ پرعطف ڈالتے ہیں۔اباحت کا معنی ہے مباح کرنے کیلئے۔جیسے ليدخل الدار زيد او عمرو تو یہ مثال تخییر کی بھی بن سکتی ہے اور اباحت کی بھی بن سکتی ہے۔

شارح کہتا ہے کہ اباحت اور تخییر کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت کے اندر جمع جائز ہوتی ہے کہ جس وقت کوئی قرینہ ہو۔ جیسے زید اور عمرو دونوں آئے اور کہیں کہ ہم دار میں داخل ہو جائیں تو متکلم کہے لیدخل الدار زید او عمرو۔ تو دار میں زید اور عمرو دونوں کا داخلہ جائز ہے۔ اور تخییر کے اندر جمع جائز نہیں ہوتی ہے۔ کہ مثلاً زید اور عمرو آ جائیں اور کہے کہ دار میں زید داخل ہو جائے یا عمرو تو متکلم کہے لیدخل الدار زید او عمرو کہ زید اور عمرو میں سے ایک دار میں داخل ہو جائے۔ دونوں داخل نہیں ہو سکتے ہیں۔

واما الفصل ای تعقیب المسند الیه بضمیر الفصل وانما جعله من احوال المسند الیه لانه یقترن به اولا ولانه فی المعنے عبارة عنه و فی اللفظ مطابق له فلتخصیصه ای المسند الیه بالمسند یعنے لقصر المسند علی المسند الیه لان معنے قولنا زید هو القائم ان القیام مقصور علی زید لا یتجاوز الی عمرو فالباء فی قوله فلتخصیصه بالمسند مثلها فی قولهم خصصت فلانا بالذکر اذا ذکرته دون غیره کانك جعلته من بین الاشخاص مختصا بالذکر ای متفرد ابه و المعنے ههنا جعل المسند الیه من بین ما یصح اتصافه بکونه مسندا الیه مختصا بان یثبت له المسند کما یقال ایاك نعبد معناه نخصك بالعبادة ولا نعبد غیرك

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اما الفصل تو شارح نے اس کا معنی کیا ہے کہ مسند الیہ کے پیچھے لانا ضمیر فصل کو۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وان جعلہ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ضمیر فصل مسند الیہ اور مسند کے درمیان واقع ہوتی ہے۔ تو ضمیر متصل کا جس طرح مسند الیہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اسی طرح ضمیر فصل کا مسند الیہ کے ساتھ بھی تعلق ہوتا ہے۔ تو پھر ضمیر فصل کو مسند الیہ کے احوال سے بناتے ہو اور مسند کے احوال سے کیوں نہیں بناتے ہو۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ضمیر فصل کو مسند الیہ کے احوال سے اس لئے بنایا گیا ہے کہ ضمیر فصل مقترن ہوتا ہے مسند الیہ کے ساتھ پہلی دفعہ اور مسند کے ساتھ بعد میں مقترن ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو مسند الیہ کے احوال سے بنایا ہے یا اس لئے مسند الیہ کے احوال سے کیا ہے کہ ضمیر فصل معنی کے اندر عبارت ہے مسند الیہ سے۔ کیوں کہ ضمیر فصل معنی کے اندر عبارت ہے مسند الیہ سے۔ کیوں کہ ضمیر فصل مسند الیہ کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور لفظ کے اندر مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے۔ اس لئے اس کو مسند الیہ کے احوال سے کیا ہے۔

یہاں سے ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ضمیر فصل لفظ کے اندر مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے۔ تو مسند بھی لفظ کے اندر مسند الیہ کے مطابق ہوتا ہے اور ضمیر فصل لفظ کے اندر مسند کے مطابق ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ضمیر فصل لفظ کے اندر مسند کے مطابق ہو۔ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جس وقت مسند الیہ کی خبر اسم تفضیل مستعمل بمن ہو تو خبر مفرد ہی ہوتی ہے خواہ مسند الیہ جمع ہو یا تثنیہ ہو یا مفرد ہو۔ جیسے کہتے ہیں الزیدان هما افضل من عمرو۔ تو هما ضمیر فصل ہے تو یہ لفظ کے اندر مسند الیہ کے مطابق تو ہے لیکن مسند کے مطابق نہیں ہے۔

فلتخصیصه ای المسند الیه الخ سے یہاں سے ماتن مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل کب لایا جاتا ہے ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل اس وقت لائی جاتی ہے کہ جس وقت مقصود ہو کہ مسند الیہ کی تخصیص کرنی ساتھ مسند کے۔ شارح کہتا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ قصر کرنا مسند الیہ کا مسند پر۔ یعنی مسند مسند الیہ کے اندر منحصر ہے اور مسند الیہ مسند کے اندر منحصر نہیں ہے۔ جیسے زید هو القائم۔ تو اس کا معنی ہے کہ قیام زید کے اندر منحصر ہے۔ قیام عمرو کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ اور زید قیام کے اندر منحصر نہیں ہے۔ کیوں کہ زید کے تو اور بھی کئی اوصاف ہو سکتے ہیں۔

فالباء فی قوله الخ سے شارح کہتا ہے کہ جہاں پر لفظ تخصیص آ جائے۔ تو وہاں مقصور علیہ اور مقصور ہوتے ہیں اور وہاں باء ہوتی ہے اور وہ باء اکثر طور پر مقصور علیہ پر داخل ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی مقصور پر بھی داخل ہوتی ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ فلتخصیصه بالمسند کے اندر باء اس کی مثل ہے کہ جو خصصت فلانا بالذکر کے اندر باء جس پر داخل ہے۔ تو خصصت فلانا بالذکر کے اندر باء مقصور پر داخل ہے۔ کہ ذکر فلان کے اندر منحصر ہے۔ فلاں ذکر کے اندر کوئی منحصر نہیں ہے۔ تو فلتخصیصه بالمسند الیه کے اندر بھی باء مقصور پر داخل ہے۔ کہ مسند مسند الیہ کے اندر منحصر ہے اور مسند الیہ مسند کے اندر کوئی منحصر نہیں ہے۔ بلکہ مسند الیہ کے اور بھی کئی اوصاف ہو سکتے ہیں۔ آگے شارح کہتا ہے کہ ایاک نعبد کا معنی مفسرین کرتے ہیں۔ نخص بالعبادة کہ ہم خاص کرتے ہیں تجھے ساتھ عبادت کے۔ تو یہاں پر بھی باء مقصور پر داخل ہے کہ عبادت اللہ کے اندر بند ہے اللہ تعالی عبادت کے اندر منحصر نہیں ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض بھی ذرا سمجھ لینا چاہئے۔ وہ یہ ہے کہ الدعاء هو العبادة۔ کہ دعاء عبادت ہے اور یہ صغری ہے۔ والعبادة لغیر اللہ حرام۔ اور عبادت غیر اللہ کیلئے حرام ہے یہ کبری ہے تو نتیجہ آئے گا۔ الدعاء لغیر اللہ حرام۔ تو دعاء کا معنی ہے۔ پکار۔ کہ پکار غیر اللہ کیلئے حرام ہے۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ الدعاء هو العبادة کے اندر هو ضمیر فصل ہے اور یہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور حصر یہاں پر مسند کا مسند الیہ کے اندر ہے۔ مسند الیہ کا مسند کے اندر حصر نہیں ہے۔ یعنی عبادت دعاء میں منحصر ہے دعاء عبادت کے اندر کوئی منحصر نہیں ہے۔ بلکہ دعاء عبادت بھی ہوتی ہے اور غیر عبادت بھی

ہوتی ہے۔ تو اگر دعاء اللہ تعالی کیلئے ہو تو یہ عبادت ہوتی ہے اور غیر کیلئے تو عبادت نہیں ہوتی ہے۔ تو تمھارا کبری صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ کبری کے اندر عبادت سے غیر دعاء مراد ہے۔

تقدیم

واما تقديمه اى تقديم المسند اليه فلكون ذكره اهم ولا يكفے فى التقديم مجرد ذكر الاهتمام بل لا بد ان يبين ان الاهتمام من اى جهة وباى سبب فلذا فصله بقوله اما لانه اى تقديم المسند اليه الاصل لانه المحكوم عليه ولا بد من تحققه قبل الحكم فقصدوا ان يكون فے الذكر ايضا مقدما ولا مقتضے للعدول عنه اى عن ذلك الاصل اذلو كان امر يقتضے العدول عنه فلا يقدم كما فى الفاعل فان مرتبة العامل التقدم علے المعمول واما لتمكين الخبر فى ذهن السامع لان فى المبتداء تشويقا اليه اى الى الخبر كقوله شعر و الذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد يعنے تحيرت الخلائق فى معاد الجسمانى والنشور الذى ليس بنفسانى بدليل ماقبله شعر بان امرا لاله واختلف الناس فداع الى ضلال وهاد يعنے بعضهم يقول بالمعاد و بعضهم لا يقول به

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن مسند الیہ کا اور حال ذکر کرتا ہے اور وہ تقدیم ہے۔ کہ مسند الیہ کو مسند پر مقدم کب کیا جاتا ہے۔ تو یہاں سے اس کا مقتضی بتاتا ہے کہ مسند الیہ کو مسند پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہوتا ہے۔ تو اہمیت کیلئے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کرتے ہیں۔

ولا یکفی الخ سے شارح یہ بات بتاتا ہے کہ علماء معانی والوں کے نزدیک تقدیم مسند الیہ کیلئے صرف اہمیت کافی نہیں ہے بلکہ وہ اہمیت کی بھی وجہ ذکر کرتے ہیں۔ کہ اہمیت کی وجہ سے ہے اور کس سبب کے ساتھ ہے۔ اس لئے ماتن اما لانہ الخ سے اہمیت کس بھی وجہ ذکر کریگا۔ کہ مسند الیہ کو مسند پر مقدم اس لئے کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور اہم کیوں ہے اس کی وجہ کیا ہے۔

تو ماتن نے اسکی بھی وجہ بیان کی ہے کہ تقدیم مسند الیہ اصل اس لئے ہے کیوں کہ مسند الیہ محکوم علیہ ہوتا ہے۔
اور محکوم علیہ ذات ہوتی ہے۔ اور مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ وصف ہوتا ہے۔ اور ذات کا تحقق ذہن کے اندر وصف کے تحقق سے پہلے ہوتا ہے۔ تو ذکر میں بھی مسند الیہ کو مسند پر مقدم کر دیتے ہیں تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور ماتن ولا مقتضی الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کو مسند پر اس لئے مقدم کرتے ہیں کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہوتا ہے کیوں کہ تقدیم مسند الیہ اصل ہے حالانکہ بعض مقامات پر مسند الیہ مسند پر مقدم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ مسند الیہ مسند سے مؤخر ہوتا ہے۔ جیسے ضرب زید اور قام زید۔ تو ضرب مسند ہے اور زید مسند الیہ ہے۔ تو یہاں پر مسند الیہ مسند پر مقدم نہیں ہے۔ بلکہ مسند الیہ مسند سے مؤخر ہے۔

اس کا جواب ماتن نے دیا ہے کہ مسند الیہ کو مسند پر مقدم کرتے ہیں اہمیت کیلئے کیوں کہ تقدیم مسند الیہ اصل ہے تو یہ اس وقت ہے کہ جس وقت تقدیم سے عدول کا کوئی مقتضی نہ پایا جائے۔ اور اگر تقدیم سے عدول کا کوئی مقتضی پایا جائے تو پھر مسند الیہ کو مسند پر مقدم نہیں کریں گے بلکہ مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کریں گے۔ اور یہاں پر تقدیم سے عدول کا مقتضی پایا گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ضرب عامل ہے اور زید معمول ہے اور عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہوتا ہے۔ تو تقدیم سے عدول کا مقتضی پایا گیا ہے۔ اس لئے مسند الیہ مسند پر مقدم نہیں ہے بلکہ مسند الیہ مسند سے مؤخر ہے۔

واما لیتمکن الخ سے ماتن اہمیت کی اور وجہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے اہمیت کیلئے۔ اور اہمیت کی وجہ یہ ہے کہ خبر سامع کے ذہن کے اندر پختہ ہو جائے۔ اور مضبوط ہو جائے۔ کیوں کہ مبتدا کے اندر تشویق ہوتا ہے خبر کی طرف۔ یعنی مبتدا کے اندر خبر کی طرف شوق اور ذوق دلایا جاتا ہے۔ اور یہ بات مسلمات میں سے ہے کہ جو چیز شوق اور انتظار کے بعد حاصل ہو جائے وہ چیز ذہن کے اندر پختہ ہو جاتی ہے۔ اور مضبوط ہو جاتی ہے۔ جیسے کوئی مقرر تقریر کرے تو وہ لوگوں کو کہے کہ میں آپ لوگوں کو ایک ایسی چیز نہ بتاؤں جو آگ سے بچاتی ہے اور جنت میں تمہیں لے جائے گی تو پھر وہ لوگ انتظار کرتے ہیں اور شوق رکھتے ہیں۔ کہ وہ کیا چیز ہوگی تو پھر وہ مقرر کہے کہ وہ نماز ہے۔ تو نماز ذہن کے اندر پختہ ہو جائے گی۔ تو ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے والذی حارت البریۃ فیہ حیوان مستحدث من جماد۔ کہ وہ چیز کہ جس کے اندر مخلوق حیران ہیں۔ تو یہ مبتدا ہے اور اس مبتدا کے اندر تشویق ہے خبر کی طرف کہ وہ کیا چیز ہے۔ کہ جس کے اندر مخلوق حیران ہے۔ تو اس نے کہا ہے کہ وہ حیوان ہے جو پیدا کیا گیا ہے جماد سے۔

یعنی تحیرت الخلائق الخ سے شارح کہتا ہے کہ حیون مستحدث من جماد کا مطلب کیا ہے۔ تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ

حیوان مستحدث من جماد سے مراد ہے حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی۔ کیوں کہ ان کی اونٹنی کو پتھر سے پیدا کیا گیا تھا۔ اور شارح کہتا ہے کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد ابدان آدپ ہیں جو قیامت کے دن اجسام اور ارواحوں کے ساتھ اٹھنے لگے گی۔

فلاسفہ کا تو مذہب ہے کہ قیامت کے دن صرف ارواحیں اٹھیں گی۔ اجسام نہیں اٹھیں گے۔ اور اہلسنت اور متکلمین کا مذہب ہے کہ ابدان آدم قیامت کے دن اجسام بمع ارواح کے اٹھیں گے۔ تو شارح کہتا ہے کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد ہے ابدان آدم جو قیامت کے دن اجسام بمع ارواح کے اٹھیں گی۔ اور اربع عناصر سے پیدا کئے جائے گے۔ اسمیں مخلوق حیران ہے۔ شارح نے اس پر دلیل بھی دی ہے کہ اسپر دلیل ماقبل والا شعر ہے۔ وہ شعر یہ ہے: بان امر الالہ واختلف :: الناس فداع الی ضلال وھاد۔ کہ ظاہر ہو گیا اللہ تعالی کا امر اور اختلاف کیا ہے لوگوں نے پس ایک گروہ بلانے والا ہے گمراہی کی طرف اور ایک گروہ بلانے والا ہے ھدایت کی طرف۔ یعنی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابدان آدم قیامت کے دن اجسام بمع ارواح کے اٹھیں گے یہ گروہ ھدایت کی طرف بلانے والا ہے۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قیامت کے دن صرف اروح اٹھیں گی اجسام نہیں اٹھیں گے۔ تو یہ گروہ گمراہی کی طرف بلانے والا ہے۔

ما انا قلت

واما التعجيل المسرة او المساء ة للتفاؤل علة لتعجيل المسرة او التطير علة لتعجيل المسأة نحو سعد فی دارك لتعجيل المسرة والسفاح فی دار صديقك لتعجيل المسأة واما لايهام انه ای المسند اليه لايزول عن الخاطر لكونه مطلوبا او انه يستلذ به لكونه محبوبا واما لنحو ذلك مثل اظهار تعظيمه او تحقيره او ما اشبه ذلك قال عبدالقاهر و قد يقدم المسند اليه ليفيد التقديم تخصيصه بالخبر الفعلی ای قصر الخبر الفعلی عليه ان ولی المسند اليه حرف النفی ای وقع بعدها بلا فصل نحو ما انا قلت هذا ای لم اقله مع انه مقول لغيری

ترجمہ وتشریح: ۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے تعجیل مسرۃ کیلئے۔ یعنی خوشی کو جلدی حاصل کرنے کیلئے۔ مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور خوشی اس لئے جلدی حاصل کی جاتی ہے کہ اس میں مسندالیہ کے اندر نیک فالی والا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کبھی کبھی مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے تعجیل مساءۃ کیلئے۔ یعنی غمی کو جلدی حاصل کرنے کیلئے مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور غمی اس لئے جلدی حاصل کی جاتی ہے کہ اس مسند الیہ کے اندر بدفالی والا معنی پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال کہ مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جائے تعجیل مسرۃ کیلئے۔ جیسے سعد فی دارک۔ تو سعد مسندالیہ ہے اور اس کو مسند پر مقدم کیا ہے خوشی کو جلدی حاصل کرنے کیلئے۔ اور سعد کے اندر نیک فالی والا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ سعد کا معنی ہے نیک بخت۔

رہی اس کی مثال کہ مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جائے تعجیل مساءۃ کیلئے۔ جیسے السفاح فی دار صدیقک۔ کہ خونریز تیرے دوست کے گھر کے اندر ہیں۔ تو السفاح مسندالیہ ہے اور مسندالیہ کو مسند پر غمی کو جلدی حاصل کرنے کیلئے مقدم کیا ہے۔ اور السفاح کے اندر بدفالی والا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ کیوں کی السفاح کا معنی ہے خونریز۔

وانا لایھام الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے ایہام کیلئے۔ ایہام کا مطلب ہے کہ متکلم مخاطب کے ذہن کے اندر یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ یہ مسندالیہ میرے دل سے نکلتا نہیں ہے اور میں جب بھی اس مسند الیہ کے متعلق کوئی خبر دینا چاہتا ہوں تو یہ میری زبان پر یہ مسندالیہ پہلے آتا ہے۔ کیوں کہ یہ مسندالیہ مطلوب ہے۔ جیسے

کسی کا حبیب آجائے تو پھر وہ اس طرح بھی کہہ سکتا ہے جاء الحبیب لیکن وہ کہہ دیتا ہے الحبیب جاء تو اس وقت متکلم مخاطب کے ذہن کے اندر یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے کہ حبیب میرے دل سے نکلتا نہیں ہے۔ اور جب بھی میں حبیب کے متعلق کوئی خبر دینا چاہتا ہوں تو پھر میری زبان پر یہ حبیب پہلے آتا ہے کیوں کہ یہ حبیب مطلوب ہے۔

اوانہ یستلذ الخ سے شارح کہتا ہے کہ یا متکلم مخاطب کے ذہن کے اندر یہ وہم ڈالنا چاہتا ہے۔ کہ یہ مسند الیہ مجھے پیارا لگتا ہے اور لذیذ لگتا ہے کیوں کہ یہ مسند الیہ محبوب ہے اس لئے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال بھی الحبیب جاء ہے۔

اور مطلوب اور محبوب کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطلوب عام ہے اور محبوب خاص ہے۔ کیوں کہ جو چیز مطلوب ہو تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ محبوب بھی ہو۔ کیوں کہ کبھی کبھی ایک چیز مطلوب ہوتی ہے لیکن محبوب نہیں ہوتی ہے۔ لیکن جو محبوب ہوتی ہے وہ مطلوب ضرور ہوتی ہے۔

اور اسکے بعد ماتن نے کہا ہے اور اس کے اندر بھی کئی مثلیں ہیں۔ کہ جہاں پر مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جائے۔ ان میں سے بعض کا شارح ذکر کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے اظہار تعظیم کیلئے۔ یعنی مسند الیہ کے اندر تعظیم تو پہلے سے موجود ہوتی ہے لیکن اظہار تعظیم تقدیم کے ساتھ آتا ہے۔ تو مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کیلئے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کر دیتے ہیں۔ جیسے رجل فاضل عندی۔ تو رجل فاضل مسند الیہ ہے تو اس کو اظہار تعظیم کیلئے مسند پر مقدم کیا ہے۔ کیوں کہ تعظیم تو رجل فاضل میں پہلے سے موجود ہے اگر عندی رجل فاضل کہتا تو اب بھی اس میں تعظیم ہے۔ اور کبھی کبھی مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے اظہار تحقیر کیلئے۔ یعنی مسند الیہ کی حقارت ظاہر کرنے کیلئے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ حقارت تو پہلے سے مسند الیہ میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن اظہار تحقیر کیلئے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کر دیتے ہیں۔ اس کی مثال ہے جیسے رجل جاھل فی الدار۔ تو رجل جاھل مسند الیہ ہے اور اس کو مقدم کیا ہے اظہار تحقیر مسند الیہ کیلئے۔

قال عبد القاھر الخ ماتن نے کہا تھا عبد القاھر وقد یقدم یفید التقدیم تخصیصه بالخبر الفعلی۔ تو یہ عبارت اما تقدیمه لکون ذکرہ اھم والی عبارت کے مقابل ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ عبد القاھر نے کہا ہے کہ کبھی کبھی مسند الیہ کو مسند پر اہمیت کیلئے مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اور کئی فائدوں کیلئے مقدم کیا جاتا ہے۔ تو شارح نے عبارت نکالی ہے قال۔ یہ قال شرح ہے متن نہیں ہے تو شارح نے بتا دیا ہے کہ عبد القاھر فاعل ہے فعل محذوف کا اور وہ قال ہے۔ تو اس پر یہ اعتراض ہو جائے گا کہ یہاں پر تو فعل کو محذوف نکالنا پڑا اور یہ فعل محذوف

حذف فعل کے مواضع میں سے نہیں ہے۔ تو شارح کو چاہئے تھا کہ فعل کو محذوف نہ نکالتا بلکہ خبر محذوف نکالتا۔ کہ جس طرح شارح نے مطول کے اندر کہا ہے۔ مطول کے اندر شارح نے اس طرح عبارت نکالی ہے۔ اور دکلام۔۔۔ تو ماتن نے عبدالقاھر کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ میرا مذہب نہیں ہے۔ بلکہ یہ عبدالقاھر کا مذہب ہے اور اس کو میرے ذمے نہ لانا۔ تو عبدالقاھر نے کہا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو مسند پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ یہ تقدیم فائدہ دیتی ہے تخصیص مسندالیہ کے ساتھ خبر فعل کے۔ خبر فعل سے مراد ہے کہ خبر فعل ہو۔ یعنی تقدیم اس کا فائدہ دیتی ہے کہ خبر فعل کا حصر ہے مسندالیہ کے اندر اور مسندالیہ کا خبر فعل کے اندر کوئی حصر نہیں ہے۔ تو یہاں پر بھی باء مقصور پر داخل ہے کہ خبر فعلی مسندالیہ کے اندر منحصر ہے اور مسندالیہ خبر فعلی کے اندر کوئی منحصر نہیں ہے۔ بلکہ مسندالیہ خبر فعلی کے علاوہ بھی پایا جاتا ہے۔ کہ تقدیم فائدہ دے تخصیص مسندالیہ کا خبر فعلی کے ساتھ اس کیلئے ایک شرط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کو ملا ہوا ہو۔ یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو بلا فصل تو یہ بلا فصل والا اس کے منافی نہیں ہے کہ اگر حرف نفی اور مسندالیہ کے درمیان فعل کا کوئی معمول آجائے تو پھر بھی تقدیم تخصیص مسندالیہ کی خبر فعلی کے ساتھ فائدہ دیتی ہے۔ فعل کے معمول کے علاوہ اور کوئی فاصل نہ آجائے۔ تو پھر تقدیم فائدہ دیگی تخصیص مسندالیہ کا خبر فعلی کے ساتھ۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے ما انا قلت ھذا۔ تو انا مسندالیہ ہے اور قلت ھذا خبر فعلی ہے اور ما حرف نفی ہے اور مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہے۔ تو اس کا معنی ہوگا عدم قول ھذا کا متکلم کے اندر منحصر ہے اور عدم قول ھذا غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ بلکہ قول ھذا غیر کیطرف تجاوز کرتا ہے۔ یعنی مطلب ہے کہ اس ھذا والے قول کو متکلم نے نہیں کہا ہے لیکن متکلم کے غیر نے اس ھذا والے قول کو کہا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ تقدیم فائدہ دیتی ہے اس کا۔ کہ متکلم سے ھذا والے قول کی نفی ہے اور غیر کیلئے ھذا والے قول کا ثبوت ہے۔

فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المتكلم و ثبوته لغيره على الوجه الذي نفي عنه من العموم و الخصوص ولا يلزم ثبوته لجميع من سواك لان التخصيص انما هو بالنسبة الى من يتوهم المخاطب اشتراكك معه او انفرادك به دونه

ترجمہ وتشریح: شارح یہ سیاق ذکر کرتا ہے کہ فعل کی نفی متکلم سے جس طریقے پر ہوگی فعل ثبوت غیر کیلئے بھی اس طریقے پر ہوگا۔ مثلاً فعل کی نفی ہے متکلم سے عموم کے طریقے پر تو فعل کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے عموم کے طریقے۔ اور اگر فعل کی نفی ہو متکلم سے خصوص کے طریقے پر تو فعل کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے بھی خصوص کے طریقے پر۔ عموم کی مثال ہے

جیسے ما انا رایت احدا۔ تو عدم رویۃ کی نفی ہے متکلم سے عموم کے طریقے پر۔ کہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا ہے۔ تو رویۃ کا ثبوت ہوگا غیر کے لئے بھی عموم کے طریقے۔ یعنی متکلم کے غیر نے ہر ایک کو دیکھا ہے۔ اور خصوص کی مثال ہے جیسے ما انا قلت ھذا۔ تو اس ھذا والے قول کی متکلم سے نفی ہے خصوص کے طریقے پر۔ کہ میں نے اس قول کو نہیں کہا ہے۔ تو اس ھذا والے قول کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے بھی خصوص کے طریقے پر۔ کہ اس ھذا والے قول کو متکلم کے غیر نے کہا ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولا یلزم الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تقدیم فائدہ دیتی ہے اسکا کہ ھذا والے قول کی نفی ہے متکلم سے۔ تو اس ھذا والے کا قول ثبوت ہے غیر کیلئے۔ تو متکلم کا غیر تو ساری دنیا ہے۔ تو مطلب ہوگا کہ اس خاص قول کو ساری دنیا نے کہا ہے۔ اور یہ تو عادۃ محال ہے کہ اس خاص کو ساری دنیا کہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس ھذا والے کا قول متکلم سے نفی ہے۔ تو اس کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے۔ تو غیر سے مراد یہ نہیں ہے کہ متکلم کے جمیع غیروں کیلئے اس فعل کا ثبوت ہوگا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس شخص کا گمان کرے۔ کہ متکلم کے ساتھ اس فعل کے اندر شریک ہے فعل کا ثبوت اس شخص کیلئے ہوگا۔ جیسے مثلاً مخاطب متکلم کے ساتھ زید کا گمان کرے۔ کہ متکلم کے ساتھ زید اس ھذا والے قول کے ساتھ شریک ہے۔ تو پھر متکلم کہے ما انا قلت ھذا۔ کہ میں نے اس ھذا والے قول کو نہیں کہا ہے بلکہ میرے غیر نے اس ھذا والے قول کو کہا ہے یعنی زید نے کہا ہے۔ یا مخاطب یہ گمان کرے کہ متکلم کو اس ھذا والے قول کے ساتھ منفرد کرے سوا اس شخص کے۔ یعنی مخاطب یہ گمان کرے کہ متکلم نے اس ھذا والے کو کہا ہے اور زید نے نہیں کہا ہے تو پھر متکلم کہے ما انا قلت ھذا۔ کہ میں نے اس ھذا والے قول کو نہیں کہا ہے۔ بلکہ میرے غیر نے اس ھذا والے قول کو کہا ہے یعنی زید نے کہا ہے۔ اور اس وقت قصر قلبی ہوگی اور پہلے کے اندر قصر افرادی ہوگی۔

ولھذا ای ولان التقدیم یفید التخصیص و نفی الحکم عن المذکور مع ثبوته للغیر لم یصح ما انا قلت ھذا ولا غیری لان مفھوم ما انا قلت ثبوت قائلیة ھذا القول لغیر المتکلم و منطوق لا غیری نفیھا عنه و ھما متناقضان ولا ما انا رایت احدا لانه یقتضی ان یکون انسان غیر المتکلم قد رای کل احد من الناس لانه قد نفی عن المتکلم الرؤیة علی وجه العموم فی المفعول فیجب ان یثبت لغیرہ علی وجه العموم فی المفعول لیتحقق تخصیص المتکلم بھذا النفی ولا ما انا ضربت الا زیدا

الانه يقتضي ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد سوى زيد لان المستثنى منه مقدر عام و كل ما نفيته عن المذكور على وجه الحصر يجب ثبوته لغيره تحقيقا لمعنى الحصران عاما فعام وان خاصا فخاص وفي هذا المقام مباحث نفيسة و شحنا بها في الشرح والا اي وان لم يل المسند اليه حرف النفي بان لا يكون في الكلام حرف النفي او يكون حرف النفي متاخرا عن المسند اليه

ترجمہ وتشریح: سے ماتن یہاں سے تعریفیں ذکر کرتا ہے کہ ہم نے جو ماقبل میں کہا ہے کہ کبھی کبھی مسندالیہ کو مسند پراس لئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ یہ تقدیم فائدہ دے تخصیص مسندالیہ کا خبر فعل کے ساتھ۔اوراس کیلئے شرط یہ ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو بلا فصل۔اور اگر فعل کی نفی ہو متکلم سے تو پھر فعل کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے۔اور دوسری بات یہ ہے کہ فعل کی متکلم سے جس طریقے پر ہو تو فعل کا ثبوت غیر کیلئے بھی اس طریقے پر ہوگا۔تو جب یہ سب چیزیں کلام کے اندر پائی جائیں۔تو پھر وہ کلام صحیح ہوگی۔اور اگر یہ سب چیزیں نہ پائی جائیں تو پھر وہ کلام صحیح نہ ہوگی۔جیسے کہا جائے ماانا قلت هذا ولا غیری۔تو ماانا قلت هذا کا مطلب ہے کہ اس هذا والے قول کی متکلم سے نفی ہے۔اوراس هذا والے قول کی غیر کیلئے ثبوت ہے۔اور لا غیری کا مطلب ہے کہ اس هذا والے قول کی غیر سے نفی ہے تو یہ دونوں متناقض ہیں۔کہ اس هذا والے قول کا غیر کیلئے ثبوت ہو اور غیر سے نفی بھی ہو۔تو اس وقت تناقض لازم آتا ہے۔اور تناقض تو باطل ہوتا ہے۔اوراس کی مثال جیسے ماانا رایت احدا۔تو یہ عبارت بھی صحیح نہ ہوگی۔کیوں کہ عدم رویۃ کی نفی ہے متکلم سے عموم کے طریقے پر۔کہ متکلم نے کسی ایک کونہیں دیکھا ہے۔تو رویۃ کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے بھی عموم کے طریقے پر۔یعنی ایک انسان ایسا پایا جائے کہ جو متکلم کا غیر ہو۔اوراس انسان نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہے اور یہ عادۃ محال ہے کہ دنیا کے اندر ایک ایسا انسان پایا جائے۔کہ لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھے۔لھذا ماانا رایت احدا والی عبارت بھی صحیح نہ ہوگی۔اوراس کی مثال جیسے ماانا ضربت الا زیدا۔تو یہاں پر متکلم سے فعل کی نفی بھی ہے اور متکلم کیلئے فعل کا ثبوت بھی ہے۔تو پھر غیر کیلئے فعل کا ثبوت بھی ہوگا۔اور غیر سے فعل کی نفی بھی ہوگی۔تو یہ مستثنیٰ مفرغ ہے۔اصل میں عبارت اس طرح ہے۔ماانا ضربت احدا الا زیدا۔تو عدم ضرب کی نفی ہے متکلم سے عموم کے طریقے پر کہ متکلم نے کسی کونہیں مارا ہے اور ضرب والے فعل کا ثبوت ہے متکلم کیلئے خصوص کے طریقے پر۔کہ متکلم نے زید کو مارا ہے تو پھر ضرب والے کا ثبوت ہوگا غیر کیلئے عموم کے طریقے پر اور عدم ضرب کی نفی ہوگی غیر سے خصوص کے طریقے پر یعنی

معنی ہوگا کہ ایک ایسا انسان پایا جائے جو متکلم کا غیر ہو۔اس انسان نے ہر ایک کو مارا ہے سوائے زید کے۔یعنی زید کو نہیں مارا ہے اور یہ عادۃ محال ہے کہ دنیا کے اندر ایک انسان پایا جائے۔ ہر ایک کو مارے سوائے زید کے۔

یہاں پر ایک فائدہ قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ حصر کے اندر اثبات اور نفی تو ہوتے ہیں۔تو حصر کے اندر متکلم کیلئے ایک فعل کی ثبوت ہو یا ایک فعل کا نفی ہو متکلم سے تو وہاں پر متکلم کیلئے جن قیدوں کا اعتبار ہوتا ہے۔تو غیر کیلئے بھی ان ہی قیدوں کا اعتبار ہوتا ہے۔بعض لوگ تو اس کے قائل ہیں کہ حضور ﷺ کو قیامت کا علم نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کو قیامت کا علم ہے۔وہ اعتراض یہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرمایا ہے ان اللہ عندہ علم الساعۃ۔تو عندہ خبر ہے اور علم الساعۃ مسند الیہ۔تو یہاں پر حصر ہے۔کہ اللہ تعالیٰ کو ہی قیامت کا علم ہے غیر کو قیامت کا علم نہیں ہے۔لھذا حضور ﷺ کو قیامت کا علم نہیں ہے۔محققین اس کا جواب دیتے ہیں کہ علم تین طریقوں پر ہے۔ذاتی یا عطائی یا ذاتی اور عطائی یا کہا جائے کہ بغیر وحی کے ہو اور وحی کے ساتھ ہو تو پوچھا جائے گا کہ یہ جو کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کو ہی قیامت کا علم ہے تو کیا اللہ تعالیٰ کو قیامت کا علم ذاتی ہے یا قیامت کا علم عطائی ہے یا قیامت کا علم ذاتی اور عطائی ہے۔اگر یہ جواب دیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کو قیامت کا علم عطائی تو یہ تو کفر ہے۔کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا علم عطائی نہیں ہے۔ اور اگر کہو قیامت کا علم عطائی اور ذاتی ہے تو یہ بھی کفر ہے۔کیوں کہ ایک قسم میں تو عطائی ہے۔لھذا پھر اللہ تعالیٰ کو قیامت کا علم ذاتی ہوگا تو پھر اس وقت غیر سے بھی قیامت کے علم کی نفی ہوگی تو علم ذاتی کی نفی ہوگی۔اور یہ تو محققین بھی کہتے ہیں۔کہ حضور ﷺ کو قیامت کا علم ذاتی نہیں ہے بلکہ عطائی ہے۔

والا وان لم یل المسند الیہ الخ ماتن عبدالقاہر کا مذہب ذکر کر رہا ہے۔تو ماقبل میں ماتن نے کہا ہے کہ عبدالقاہر کا مذہب ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو۔اور مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو بلا فصل۔بلا فصل کا مطلب بتایا تھا (کہ اس سے مراد ہے کہ مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان فاصلہ اجنبی نہ ہو۔اگر مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان فعل کا معمول آجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔) تو پھر اس وقت مسند الیہ کی تقدیم تخصیص مسند الیہ کا فائدہ دیتی ہے خبر فعلی کے ساتھ۔کہ خبر فعلی کا حصر ہے مسند الیہ کے اندر اور مسند الیہ کا حصر نہیں ہے خبر فعلی کے اندر۔یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو۔اور مسند الیہ حرف نفی کو نہ ہے۔تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا کلام کے اندر حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسند الیہ پر مقدم نہیں ہے۔بلکہ حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے۔تو پھر اس وقت مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور کبھی تقویۃ کا فائدہ دیتی ہے۔تو یہاں پر چار صورتیں بنتی ہیں۔کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی بالکل نہ ہو تو پھر اس وقت تقدیم

مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تقویۃ حکم فائدہ دیگی۔اور اگر مسندالیہ خبرفعلی پر مقدم ہے اور کلام کے اندر حرف نفی تو ہے لیکن حرف مسندالیہ سے مئوخر ہے تو پھر اس وقت بھی تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی۔

فقد ياتى التقديم للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره اى غير المسند اليه المذكور به اى بالخبر الفعلى اوزعم مشاركته اى مشاركة الغير فيه اى فى الخبر الفعلى نحو انا سعيت فى حاجتك لمن زعم انفراد الغير بالسعى فيكون قصر قلب او زعم مشاركته لك فى السعى فيكون قصر افرادو

ترجمہ وتشریح: سے ماتن پہلے یہ ذکر کرتا ہے کہ مسندالیہ خبرفعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی بالکل نہیں ہے۔اور تقدیم تخصیص کا فائدہ دے تو اس وقت رد ہوتا ہے اس شخص کا جو شخص غیر مسندالیہ کے افراد کا گمان کرے خبرفعلی کے ساتھ۔یعنی جو شخص یہ گمان کرے کہ مسندالیہ کے غیر نے خبرفعلی کو کیا ہے مسندالیہ نے نہیں کیا ہے۔یا د ہوگا اس شخص کا کہ جو شخص غیر مسندالیہ کے اشتراک کا گمان کرے خبرفعلی کے اندر یعنی جو شخص یہ گمان کرے کہ خبرفعلی کو متکلم اور غیر دونوں نے کیا ہے۔انکی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے انا سعیت فی حاجتک ۔تو انا مسندالیہ ہے اور سعیت فی حاجتک خبرفعلی ہے اور کلام کے اندر حرف نفی نہیں ہے۔تو اس کا معنی ہے کہ میں نے تیری حاجت کے اندر کوشش کی ہے غیر نے نہیں کی ہے۔تو انا سعیت فی حاجتک دو وقتوں میں بول سکتے ہیں۔یہ اس وقت بھی بول سکتے ہیں کہ جس وقت سامع یہ گمان کرے کہ میرے حاجت کے اندر غیر نے کوشش کی ہے اور متکلم نے کوشش نہیں کی ہے۔تو پھر متکلم کہہ سکتا ہے انا سعیت فی حاجتک کہ میں نے ہی تیری حاجت کے اندر کوشش کی ہے غیر نے نہیں کی ہے۔اور یہ اس وقت تخصیص قصر قلبی ہوگی۔اور یہ اس وقت بھی بول سکتے ہیں کہ جس وقت سامع یہ گمان کرے کہ میری حاجت کے اندر متکلم اور غیر دونوں نے کوشش کی ہے۔تو پھر متکلم کہہ سکتا ہے انا سعیت فی حاجتک۔کہ میں نے ہی تیری حاجت کے اندر کوشش کی ہے غیر نے نہیں کی ہے تو اس وقت تخصیص قصر افرادی ہوگی۔

يؤكد على الاول اى على تقدير كونه ردا على من زعم انفراد الغير بنحو لا غيرى مثل لا زيد ولا عمرو ولا من سواى لانه الدال صريحا على ازالة شبهة ان الفعل صدر عن الغير ويؤكد على الثانى اى على تقدير كونه ردا على من زعم المشاركة بنحو وحدى مثل متفردا او متوحدا او غير مشارك لانه الدال صريحا على ازالة شبهة اشتراك الغير فى الفعل و التاكيد انما يكون لدفع شبهة خالجت قلب السامع وقد يأتى لتقوية الحكم و تقريره فى ذهن السامع دون التخصيص نحو هو يعطى الجزيل قصدا الى تحقيق انه يفعل اعطاء الجزيل و سيرد عليك تحقيق معنى التقوى

ترجمہ وتشریح: ماتن نے جو کہا ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی ہو تو تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی تخصیص اور قصر افراد کیلئے ہوگا اور کبھی قصر افراد کیلئے تو پھر ہمیں یہ کس وقت معلوم ہوگا۔ کہ یہ تخصیص قصر قلبی کیلئے ہے اور تخصیص قصر افراد کیلئے ہے۔ اور اب ماتن یہاں پر اس کی نشانیاں بتاتا ہے کہ جہاں پر یہ نشانیاں پائی جائے تو تخصیص قصر قلبی کیلئے ہوگا اور جہاں پر وہ نشانیاں پائی جائے تو تخصیص قصر افراد کیلئے ہوگا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ تخصیص قصر قلبی کیلئے ہو۔ تو پھر مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ لاغیری یا لازید یا لاعمرو یا من سوائی کے ساتھ تو مسند الیہ کی تاکید لائی جائے ان چیزن کے ساتھ تو اس وقت تخصیص قصر قلبی کیلئے ہوگا۔ مسند الیہ کی تاکید کیوں لائی جاتی ہے اس لئے کہ لاغیری صراحت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر سے یہ فعل صادر نہیں ہوا ہے بلکہ متکلم سے صادر ہوا ہے۔

اور تخصیص قصر افرادی کیلئے ہو تو پھر مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ وحدی یا منفردا یا متوحدا یا غیر شارک کے ساتھ۔ کہ مسند الیہ کی تاکید لائی جائے ان چیزوں کے ساتھ تو اس وقت تخصیص قصر افرادی کیلئے ہوگا۔ مسند الیہ کی تاکید کیوں لائی جاتی ہے اس لئے وحدی صراحت دلالت کرتا ہے ازالہ شبہ پر کہ جو غیر کے اشتراک کا شبہ ہے فعل کے اندر تو وحدی اس شبہ کے ازالے پر دلالت کرتا ہے۔ کہ غیر نے اس فعل کو نہیں کیا ہے بلکہ متکلم نے کیا ہے۔

اور تاکید فائدہ اس کا دیتا ہے ہے کہ سامع کے دل کے اندر کوئی شبہ کھٹکے اور تاکید کے ساتھ وہ شبہ زائل ہو جاتا ہے۔ تو قصر قلبی کے اندر سامع کے دل کے اندر یہ شبہ کھٹکا کہ غیر نے اس فعل کو کیا ہے متکلم نے نہیں کیا ہے۔ تو لاغیری کے ساتھ وہ شبہ زائل ہو جاتا ہے کہ متکلم نے اس فعل کو کیا ہے غیر نے نہیں کیا ہے اور قصر افرادی کے اندر سامع کے دل کے اندر یہ

شبہ کھٹکتا ہے کہ اس فعل کو متکلم اور غیر دونوں نے کیا ہے تو وحدی کے ساتھ یہ شبہ زائل ہو جاتا ہے کہ متکلم نے اس فعل کو کیا ہے غیر نے نہیں کیا ہے۔

وقد یاتی لتقویۃ الحکم الخ کہ مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی ہو تو تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کی بحث تو پیچھے آ گئی ہے۔ اب ماتن یہاں پر یہ ذکر کرتا ہے کہ مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی نہ ہو اور تقدیم مسندالیہ تقویۃ حکم کا فائدہ دے کہ وہ حکم سامع کے ذہن کے اندر پختہ ہو جائے۔ تخصیص کا فائدہ نہ دے گا۔ جیسے ھو یعطی الجزیل۔ تو ھو مسندالیہ ہے اور یعطی الجزیل خبر فعل ہے تو یہ مسندالیہ کا تقدیم تقویۃ حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ کہ یقینی طور پر فلانہ کثیر عطاء کرتا ہے۔ تو یہ تخصیص کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ کیوں کہ اگر فلاں کا غیر کثیر عطاء کرے تو ھو یعطی الجزیل کے اندر کوئی خرابی نہیں آتی ہے۔ آگے شارح کہتا ہے کہ عنقریب آپ پر تقویۃ کے معنی کی تحقیق وارد ہو جائے گی۔

و کذا اذا کان الفعل منفیا فقد یاتی التقدیم للتخصیص وقدیاتی للتقوی فالاول نحو انت ما سعیت ۓ حاجتے قصدا الی تخصیصہ بعدم السعے والثانی نحو انت لا تکذب وھو لتقویۃ الحکم المنفے و تقریرہ فانہ اشد لنفے الکذب من لا تکذب لما فیہ من تکرار الاسناد المفقود فی لا تکذب و اقتصر المصنف علے مثال التقوی لیفرع علیہ التفرقۃ بینہ وبین تاکید المسندالیہ کما اشار الیہ بقولہ وکذا من لا تکذب انت یعنے انہ اشد لنفے الکذب من لا تکذب انت مع ان فیہ تاکید الا نہ ای لان لفظ انت اولان لا تکذب انت لتاکید المحکوم علیہ بانہ ضمیر المخاطب تحقیقا ولیس الاسناد الیہ علے سبیل السھو والتجوز او النسیان لا لتاکید الحکم لعدم تکرر الاسناد وھذا الذی ذکر من التقدیم للتخصیص تارۃ و التقوی اخری ان بنی الفعل علی معرف و ان بنی الفعل علی منکر افا دالتقدیم تخصیص الجنس او الواحد بہ اے بالفعل نحو رجل جاء نی ای لا امرأۃ فیکون تخصیص جنس اولا رجلان فیکون تخصیص واحد و ذالک لان اسم الجنس حامل المعنیین الجنسیۃ والعدد المعین اعنے الواحدان کان مفرد

اوالاثنين ان كان مثنے اوالزائد عليه انكان جمعا

ترجمہ وتشریح: سے اب ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسند الیہ پر مقدم نہیں ہے بلکہ حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے۔ تو اس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا۔ اب اس کی مثال کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی تو ہے لیکن وہ حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے تو تخصیص کا فائدہ دے۔ جیسے انت ما سعت فی حاجتی۔ تو انت مسند الیہ ہے اور سعیت فی حاجتی خبر فعل ہے اور ما حرف نفی ہے اور مسند الیہ سے مؤخر ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ تو نے میرے حاجت کے اندر کوشش کی ہے تیرے غیر نے میری حاجت کے اندر کوشش نہیں کی ہے۔

اب اس کی مثال کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی تو ہے لیکن مسند الیہ سے مؤخر ہے اور تقویۃ حکم کا فائدہ دے۔ جیسے انت لاتکذب۔ تو انت مسند الیہ ہے تکذب خبر فعل ہے اور لا حرف نفی ہے اور مسند الیہ سے مؤخر ہے تو یہ تقویۃ حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کا معنی ہے کہ یقینی بات ہے کہ تو نے جھوٹ نہیں بولا ہے۔

تو اب ماتن نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ انت لاتکذب کے اندر تقویۃ حکم کیوں ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انت لاتکذب کے اندر نفی کذب جو ہے یہ نفی کذب اشد ہے اس نفی کذب سے جو لاتکذب کے اندر ہے۔ کیوں کہ انت لاتکذب کے اندر تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تقویۃ حکم اور تقریر حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور لاتکذب کے اندر تکرار اسناد نہیں ہے۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح واقتصر المصنف الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی تو ہے لیکن حرف مسند الیہ سے مؤخر ہے۔ تو اس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ بھی دیتا ہے اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ تو متنوں کے اندر اختصار ہوتا ہے۔ تو ماتن نے ایک مثال دینی تھی تو اس نے ایک مثال تو دی ہے لیکن ماتن نے تقویۃ حکم کی مثال کیوں دی ہے تخصیص کی مثال کیوں نہیں دی ہے۔ اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے تخصیص کی مثال نہیں دی ہے اور تقویۃ حکم کی مثال دی ہے اس کی ایک اور وجہ ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ ماتن آگے تقویۃ حکم اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق ذکر کریگا تو تقویۃ حکم اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق تب ہی ظاہر ہوسکتا ہے کہ ماتن تقویۃ حکم کی مثال دیتا۔ اس لئے ماتن نے تقویۃ حکم کی مثال دی اور تخصیص کی مثال نہیں دی ہے۔

وکذا من لاتکذب انت الخ سے ماتن نے تقویۃ حکم اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ

جس طرح انت لاتکذب کے اندر جونفی کذب اشد ہے اس نفی کذب سے جو لاتکذب کے اندر ہے۔اسی طرح انت لاتکذب کے اندر نفی کذب اشد ہے اس نفی کذب سے جو لاتکذب انت کے اندر ہے۔کیوں کہ لاتکذب انت کے اندر انت تاکید مسند الیہ ہے۔اور تاکید مسند الیہ تقویۃ حکم کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔اور انت لاتکذب کے اندر تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تقویۃ حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ہاں یہ بات ہے کہ لاتکذب انت کے اندر جو کذب کا اسناد ہے انت کی طرف تو یہ اسناد تحقیقی ہے۔سھو یا تجوز یا نسیان کے طریقے پر نہیں ہے۔کہ تو نے جھوٹ نہیں بولا ہے۔کیوں کہ لاتکذب کے اندر کوئی یہ وہم کرسکتا ہے کہ کذب کا اسناد ہے انت کی طرف سھو یا نسیان یا تجوز کے طریقے پر لیکن لاتکذب انت کے اندر یہ وہم کوئی نہیں کرسکتا ہے۔

وھذا الذی ذکر من تقدیم الخ ماتن نے کہا ہے وان بنی الفعل علی منکر الخ تو شارح اب اس متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بتاتا ہے اور شارح کہتا ہے کہ اس کا عطف ہے محذوف معطوف علیہ پر کہ ماتن نے جو پیچھے عبدالقاہر کا مذہب ذکر کیا ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کو ملے یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو بلا فصل تو اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔یا اگر مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی نہ ملے یعنی کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسند الیہ سے مؤخر ہے۔تو پھر اس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا۔لیکن یہ اس وقت ہے کہ فعل مبنی ہو معرف پر یعنی خبر فعل کا مسند الیہ معرفہ ہو۔تو اب یہاں پر ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو یا مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی بالکل نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسند الیہ سے مؤخر ہے۔تو اگر خبر فعل کا مسند الیہ نکرہ ہو تو پھر اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگا اور کسی چیز کا فائدہ نہ ہوگا۔کبھی تخصیص جنسی کا فائدہ دیگا اور کبھی تخصیص واحد کا فائدہ دیگا۔جیسے رجل جاء نی تو رجل مسند الیہ ہے جاء نی خبر فعل ہے اور کلام کے اندر حرف نفی نہیں ہے۔اور مسند الیہ نکرہ ہے۔

تو اگر یہ تقدیم مسند الیہ تخصیص جنس کا فائدہ دے تو معنی ہوگا کہ جنس رجل میرے پاس آیا ہے جنس امرأۃ نہیں آئی ہے۔

اور اگر تخصیص واحد کا فائدہ دے تو معنی ہوگا کہ ایک رجل میرے پاس آیا ہے دو رجل نہیں آئے ہیں۔

اب شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ مسند الیہ نکرہ ہو تو رجل جاء نی کے اندر تقدیم مسند الیہ تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ کیوں دیتا ہے۔تو شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے۔شارح کہتا ہے کہ اسم جنس دو معنوں کا حامل ہوتا ہے جنسیۃ اور عدد معین۔اسم جنس جنسیۃ کے اعتبار سے تخصیص جنس کا فائدہ دیتا ہے اور عدد معین کے اعتبار سے تخصیص واحد کا فائدہ دیتا ہے۔تو اگر اسم جنس واحد ہو تو عدد معین بھی واحد ہوگا۔جیسے رجل جاء نی۔کہ میرے پاس ایک رجل آیا ہے اور اگر

اسم جنس تثنیہ ہے تو عدد معین بھی دو ہونگے جیسے رجلان جاءنی اور اگر اسم جنس جمع ہو تو پھر عدد معین بھی جمع ہوگا جیسے رجال جاءتنی یا رجال جاؤنی۔

تقدیم کے بارے میں سکاکی مسلک

فاصل النکرة المفردة ان یکون لواحد من الجنس فقد یقصد بالجنس فقط و قد یقصد به الواحد فقط والذی یشعر به کلام الشیخ فی دلائل الاعجاز ان لا فرق بین المعرفة والنکرة فی ان البناء علیه قد یکون للتخصیص و قد یکون للتقوی و وافقه ای عبدالقاهر السکاکی علی ذلك ای علی ان التقدیم یفید التخصیص لکن خالفه فی شرائط و تفاصیل فان مذهب الشیخ انه ان ولی حرف النفی فهو للتخصیص قطعا والا فقد یکون للتخصیص وقد یکون للتقوی مضمرا کان او مظهرا معرفا او منکرا مثبتا کان الفعل اومنفیا و مذهب السکاکی انه ان کان نکرة فهو للتخصیص ان لم یمنع منه مانع وان کان معرفة فان کان مظهر افلیس الا للتقوی وان کان مضمر افقد یکون للتقوی وقد یکون للتخصیص من غیر تفرقة بین ما یلی حرف النفی وغیره

ترجمه وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ تفریع یہ بیٹھ گئی کہ نکرہ مفردہ کا اصل یہ ہے کہ ہو نکرہ مفردہ واحد من الجنس کیلئے تو پھر کبھی نکرہ مفردہ کے ساتھ فقط جنس کا قصد کیا جاتا ہے۔ اور کبھی فقط واحد کا قصد کیا جاتا ہے۔

والذی یشعر الخ سے شارح اب ماتن پر اعتراض کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو عبد القاھر کا مذہب ذکر کیا ہے۔ تو عبد القاھر کا یہ مذہب نہیں ہے کیوں کہ دلائل الاعجاز کے اندر عبد القاہر کا مذہب اور طرح معلوم ہوتا ہے اس طرح معلوم نہیں ہوتا ہے۔ کہ جس طرح ماتن نے ذکر کیا ہے۔ ماتن نے تو عبد القاہر کا مذہب اس طرح ذکر کیا ہے کہ عبد القاھر کا مذہب ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کو ملے یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ تو اگر مسند الیہ معرفہ ہو تو اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اگر مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کو نہ ملے یعنی کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے اس وقت تو پھر

اگر مسندالیہ معرفہ ہوتو پھراس وقت تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا اور اگر مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو یا مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی بالکل نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسندالیہ سے مؤخر ہے تو اگر مسندالیہ نکرہ ہوتو اس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگا اور کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا۔ حالانکہ دلائل الاعجاز کے اندر عبدالقاھر کا مذہب اس طرح معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس طرح معلوم ہوتا ہے۔۔۔ کہ عبدالقاھر کا مذہب ہے کہ مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ مسندالیہ نکرہ ہو یا معرفہ ہو اس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور اگر مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسندالیہ سے مؤخر ہے خواہ مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اس وقت تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا۔ تو گویا کہ عبدالقاھر کے دو مذہب ہو گئے ہیں۔ کہ ایک مذہب ماتن کی تقریر کے مطابق ہے اور ایک مذہب شارح کی تقریر کے مطابق ہے۔ ماتن کی تقریر کے مطابق تو عبدالقاھر کا مذہب اس طرح بنتا ہے کہ عبدالقاہر کا مذہب ہے کہ مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کو ملے یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ تو اگر مسندالیہ معرفہ ہو تو اس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اگر مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کو نہ ملے یعنی کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسندالیہ سے مؤخر ہے اس وقت تو پھر اگر مسندالیہ معرفہ ہو تو پھر اس وقت تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا اور اگر مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو یا مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی بالکل نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسندالیہ سے مؤخر ہے تو اگر مسندالیہ نکرہ ہو تو اس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگا اور کسی چیز کا فائدہ نہ دیگا۔ اور شارح کی تقریر کے مطابق عبدالقاھر کا مذہب اس طرح بنتا ہے۔۔ کہ عبد القاھر کا مذہب ہے کہ مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ مسندالیہ نکرہ ہو یا معرفہ ہو اس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور اگر مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسندالیہ سے مؤخر ہے خواہ مسندالیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اس وقت تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا۔

والحقۃ ای عبدالقاہر الخ گویا کہ پیچھے عبدالقاھر کے دو مذہب ہو گئے ہیں۔ ایک ماتن کے نزدیک اور ایک شارح کے نزدیک۔ ماتن کے نزدیک تو عبدالقاھر کا یوں مذہب بنتا ہے کہ ماتن نے کہا کہ۔۔۔

عبدالقاہر کا مذہب ہے کہ مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسندالیہ حرف نفی کو ملے یعنی مسندالیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ تو

اگر مسند الیہ معرفہ ہو تو اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اگر مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کو نہ ملے یعنی کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے اس وقت تو پھر اگر مسند الیہ معرفہ ہو تو پھر اس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا اور اگر مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو یا مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور کلام کے اندر حرف نفی بالکل نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسند الیہ سے مؤخر ہے تو اگر مسند الیہ نکرہ ہو تو اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی اگر مسند الیہ نکرہ ہو۔

اور شارح نے عبدالقاھر کا مذہب یوں بیان کیا ہے کہ عبدالقاھر کا مذہب ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ مسند الیہ نکرہ ہو یا معرفہ ہو اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور اگر مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن مسند الیہ سے مؤخر ہے خواہ مسند الیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اِس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگا۔ خواہ مسند الیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو۔

اب آ گیا مذہب علامہ سکاکی کا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے عبدالقاھر کے ساتھ تو اس بات میں موافقت کی ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔ یہاں پر شارح نے تخصیص کو اس لئے ذکر کیا ہے اور تقویۃ حکم کو ذکر نہیں کیا ہے کیوں کہ نزاع اور جھگڑا تو تخصیص کے اندر ہے اور جب تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دے تو تقویۃ حکم کا فائدہ بھی دیتی ہے۔ لیکن مقصود تخصیص ہوتی ہے تقویۃ حکم نہیں ہوتی ہے۔ لیکن علامہ سکاکی عبد القاھر کے ساتھ شرائط اور تفاصیل میں مخالف ہیں۔ شرائط سے مراد ہیں کہ مسند الیہ حرف نفی کو ملے یا نہ ملے۔ یعنی کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے۔ اور تفاصیل سے مراد ہے کہ مسند الیہ مضمر ہو یا مظہر ہو معرفہ ہو یا نکرہ ہو فعل مثبت ہو یا منفی ہو۔

فان مذہب الشیخ الخ سے شارح کہتا ہے کہ عبدالقاھر کا مذہب یہ ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کو ملے تو پھر اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی خواہ مسند الیہ مضمر ہو یا مظہر ہو معرفہ ہو یا نکرہ ہو فعل مثبت ہو یا منفی ہو۔ اور اگر مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ حرف نفی کو نہ ملے یعنی کلام کے اندر بالکل حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی تو ہے لیکن حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہے تو پھر اس وقت تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی۔ آگے عام ہے کہ مسند الیہ مضمر ہو یا مظہر ہو معرفہ ہو یا نکرہ ہو فعل مثبت ہو یا منفی ہو۔

ومذہب السکاکی انہ سے شارح کہتا ہے کہ علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو۔ تو اگر مسند الیہ نکرہ

ہوتو پھراس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی اگر تخصیص سے کوئی مانع نہ پایا جائے۔اور اگر مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہواور مسندالیہ معرفہ ہواور مظہر ہوتو پھراس وقت تقدیم مسندالیہ تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی۔اور اگر مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہواور مسندالیہ معرفہ ہواور مضمر ہوتو پھراس وقت تقدیم مسندالیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی۔تو اب سب صورتوں میں یہ شرط نہیں ہے کہ مسندالیہ حرف نفی کو ملے یا مسندالیہ حرف نفی کو نہ ملے یعنی مثلا مسندالیہ خبر فعلی پر مقدم ہواور مسندالیہ نکرہ ہوتو پھراس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔خواہ مسندالیہ حرف نفی کو ملے یا نہ ملے۔اوراسی طرح باقی دوصورتوں میں ہے۔

والى هذا اشار بقوله الا انه قال التقديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه اى كون المسند اليه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط لا لفظا نحو انا قمت فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا معنى تاكيدا لفظا و قدر عطف على جاز يعنى ان افادة التخصيص مشروط بشرطين احدهما جواز التقدير والاخران يعتبر ذلك اى يقدر انه كان في الاصل مؤخرا او الا اى

ترجمہ وتشریح: ۔ ماتن اب علامہ سکاکی کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ مسندالیہ خبر فعل پر مقدم ہوتو تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی لیکن یہ اس وقت ہوگا کہ اس کیلئے دوشرطیں ہیں تو جب وہ دوشرطیں پائی جائیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ جائز ہوکہ ہم فرض کریں کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر تھا تو پھراس وقت مسندالیہ فاعل معنا بنے فاعل لفظا نہ بنے۔اور دوسری شرط یہ ہے کہ ہم فرض بھی کریں کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر ہے تو پھر جب یہ دوشرطیں پائی جائیں تو پھراس وقت تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔

اسکی مثال ماتن نے دی ہے جیسے انا قمت۔تو انا مسندالیہ ہے اور قمت خبر فعل ہے۔تو یہ جائز ہے کہ ہم فرض کریں کہ انا قمت اصل میں قمت انا تھا۔تو اس وقت قمت انا میں انا مسندالیہ معنا فاعل بنتا ہے لفظا فاعل نہیں بنتا ہے۔کیوں کہ لفظا فاعل تو ت ضمیر ہے۔اور انا یا تو بدل ہے ت ضمیر سے یا تاکید لفظی ہے۔تو انا قمت کے اندر تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔اسکا معنی ہوگا کہ میں ہی کھڑا ہوں میرا غیر کھڑا نہیں ہے۔

وان لم یوجد الشرطان فلا یفید التقدیم الا تقوی الحکم سواء جاز تقدیر التاخیر کما مرفی انا قمت اولم یقدر اولم یجز تقدیر التاخیر اصلا نحو زید قام فانه لا یجوزان یقدران اصله قام زید فقدم لما سنذکرہ ولما کان مقتضی ھذا الکلام ان لا یکون نحو رجل جاءنی مفید للتخصیص لا نہ اذا فھو فاعل لفظا لا معنے استثناہ السکاکی و اخرجہ من ھذا الحکم بان جعلہ فی الاصل مؤخرا علی انه فاعل معنے لا لفظا بان یکون بدلا من الضمیر الذی ھو فاعل لفظا و ھذا معنے قولہ و استثنے السکاکی المنکر یجعله من باب واسروا النجوی الذین ظلموا ای علے القول بالا بدال من الضمیر یعنے قدر ان اصل رجل جاء نے جاء نے رجل علے ان رجلا لیس بفاعل بل ھو بدل من الضمیر فی جاء نے کما ذکر فی قولہ تعالے واسروا النجوی الذین ظلموا ان الوا وفاعل والذین ظلموا ابدل منه

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے کہ اگر یہ دوشرطیں نہ پائی جائیں یا دونوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو پھراس وقت تقدیم مسند الیہ تقویہ حکم کا فائدہ دیگی۔ کہ مثلا یہ شرط نہ پائی جائے کہ جائز ہو کہ ہم فرض کریں۔ کہ مسند الیہ اصل میں مئوخر تھا۔ اور پھراس وقت مسند الیہ فاعل معنا بنے گا فاعل لفظا نہ بنے۔ یہ بات نہ پائی جائے یعنی مطلب ہے کہ مسند الیہ فاعل لفظا بنے۔ تو پھراس وقت تقدیم مسند الیہ تقویہ حکم کا فائدہ دیگی۔ جیسے زید قام۔ تو جائز ہے کہ ہم فرض کریں کہ زید قام اصل میں قام زید تھا۔ تو قام زید کے اندر زید لفظا فاعل بنتا ہے معنا فاعل نہیں بنتا ہے لھذا زید قام میں تقدیم تقویہ حکم کا فائدہ دیگی تخصیص کا فائدہ نہ دیگی۔

اور دوسری شرط یہ تھی کہ ہم فرض بھی کرلیں کہ مسند الیہ اصل میں مئوخر ہے تو فرض کرنا اور فرض نہ کرنا تو ہمارے اختیار میں ہے۔ تو ہم فرض کرتے ہیں کہ مسند الیہ اصل میں مئوخر ہے تو پھراس وقت بھی تقدیم تقویہ حکم کا فائدہ دیگی۔ جیسے انا قمت۔ تو انا قمت کے اندر ہم فرض نہیں کرتے ہیں کہ انا قمت اصل میں قمت انا ہے۔ تو پھراس وقت انا قمت کے اندر تقدیم مسند الیہ تقویہ حکم فائدہ دیگی۔ تو پیچھے جو شارح نے علامہ سکاکی کا مذہب ذکر کیا ہے۔ کہ اگر مسند الیہ خبر فعل پر

مقدم ہو اور مسند الیہ معرفہ مظہر ہو تو پھر تقدیم مسند الیہ تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی۔ جیسے زید قام۔ تو زید قام کے اندر زید مسند الیہ ہے اور خبر فعل پر مقدم ہے۔ اور مسند الیہ معرفہ مظہر ہے تو یہاں پر تقدیم مسند الیہ تقویۃ حکم کا فائدہ دیتی ہے۔

اور اگر مسند الیہ خبر فعل پر مقدم ہو اور مسند الیہ معرفہ مضمر ہو تو پھر کبھی تقدیم مسند الیہ تقویۃ حکم فائدہ دیگی اور کبھی تخصیص کا۔ تو انا قمت کے اندر اگر ہم فرض کریں کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر ہے تو پھر تقدیم مسند الیہ تقویۃ حکم کا بھی فائدہ دیگی اور تخصیص کا بھی۔ اور اگر ہم فرض نہ کریں کہ یہ اصل میں مؤخر ہے تو پھر تقدیم مسند الیہ تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی تخصیص کا فائدہ نہ دیگی۔

ولما کان مقتضی ھذا الکلام الخ سے شارح اب مابعد والے متن کا ماقبل والے کے ساتھ ربط ذکر کرتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ علامہ سکاکی کا جو مذہب ہے کہ تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی اور اس کیلئے پہلی شرط ہے۔ کہ اگر جائز ہو کہ ہم فرض کریں کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا اور اس وقت مسند الیہ فاعل معنا بنے فاعل لفظا نہ بنے اور دوسری شرط یہ تھی کہ ہم فرض بھی کرلیں کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر ہے۔

تو اب رجل جاءنی کے ساتھ اعتراض ہوتا ہے کہ جائز ہے کہ رجل جاءنی کو ہم فرض کریں کہ اصل میں جاءنی رجل تھا۔ تو اس وقت جاءنی رجل کے اندر رجل فاعل لفظا بنتا ہے فاعل معنا تو نہیں بنتا ہے۔ تو پھر چاہئے تھا کہ رجل جاءنی کے اندر تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ نہ دیتی حالانکہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ رجل جاءنی کو علامہ سکاکی نے اس قاعدے سے استثناء کیا ہے کہ علامہ سکاکی کہتا ہے کہ رجل جاءنی کو جس وقت ہم فرض کریں کہ اصل میں جاءنی رجل تھا تو اس وقت رجل فاعل لفظا نہیں بنتا ہے بلکہ فاعل معنا بنتا ہے کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ جاءنی رجل کے اندر جاء کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجل اس ھو ضمیر سے بدل ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہی معنی ماتن کے قول واستثنی السکاکی کا ہے کہ ماتن نے نکرہ کو یعنی رجل جاءنی کے مثل کو اس قاعدے سے استثنی کیا ہے اور اس کو واسروا النجوا الذین ظلموا کے باب سے بنایا ہے۔ کیوں کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ واسروا النجوا الذین ظلموا کے اندر ھم ضمیر فاعل ہے اور اسروا اور الذین ظلموا بدل ہے ھم ضمیر فاعل سے۔ تو اسی طرح جب ہم رجل جاءنی کو فرض کریں کہ اصل میں جاءنی تھا تو پھر اس وقت جاء کے اندر ھو ضمیر فاعل ہوگی اور رجل اس سے بدل ہوگا۔

وانما جعله من هذا الباب لئلا ینتفی التخصیص اذ لا سبب له اے التخصیص سواہ ای سوی تقدیر کونہ مؤخرا فی الاصل علی انه فاعل معنی ولولا انه مخصص لما صح وقوعه مبتداء بخلاف المعرف فانه یجوز وقوعه مبتداء من غیر اعتبار التخصیص فلزم ارتکاب هذا الوجه البعید فی المنکر دون المعرف فان قیل فیلزمه ابراز الضمیر فی مثل جاء نی رجلان وجاء نے رجال والاستعمال بخلافه قلنا لیس مرادہ ان المرفوع فی قولنا جاء نی رجل بدل لا فاعل فانه مما لا یقول به عاقل فضلا عن فاضل بل المراد ان فی مثل قولنا رجل جاء نی یقدر ان الاصل جاء نی رجل علی ان رجلا بدل لا فاعل ففی مثل قولنا رجال جاؤ نی یقدر ان الاصل جاؤنی رجال فلیتامل

ترجمہ وتشریح: سے ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ نکرہ کو یعنی رجل جاء نی کو واسروا النجوالذین ظلموا کے باب سے کیسے بنایا جاتا ہے۔ تو اسکا ماتن نے جواب دیا ہے کہ نکرہ کو اسلئے واسروا النجوالذین ظلموا کے باب سے بنایا ہے کہ اس کے اندر تخصیص پیدا کرنی ہے۔ اور تخصیص اس کے ماسوا میں پیدا نہیں ہوسکتی۔ اس لئے اس کو واسروا النجوالذین ظلموا کے باب سے بنایا جاتا ہے۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ولولا انہ مختص الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ رجل جاءنی کے اندر تخصیص کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ اس کے اندر تخصیص پیدا کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ رجل جاء نی کے اندر رجل نکرہ ہے اور مبتدا بنتا ہے اور نکرہ بغیر تخصیص کے مبتدا بن نہیں سکتا اس لئے اس کے اندر تخصیص کی جاتی۔

وبخلاف المعرفۃ الخ سے ماتن نے پھر اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ پھر معرفہ یعنی زید قام کے اندر تخصیص کیوں نہیں پیدا کی جاتی جواب یہ ہے کہ معرفہ کے اندر تخصیص پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ معرفہ بغیر تخصیص کے مبتدا بن سکتا ہے تو پھر اس وجہ بعید کی ارتکاب کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور نکرہ میں اس وجہ بعید کے ارتکاب کرنے کی ضرورت ہے۔

فان قیل یلزمہ الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکا کی جو کہتا ہے کہ

رجل جاءنی کو اگر فرض کیا جائے کہ اصل میں جاءنی رجل تھا اور اس وقت جاء کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے رجل اس سے بدل ہے۔ تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جاء رجلان اور جاءنی رجال کے اندر جو ضمیر فاعل ہے اور رجلان اور رجال اس سے بدل ہیں۔ تو پھر انکو جاءانی رجلان اور جاءوانی رجال پڑھتے کیوں کہ مبدل منہ اور بدل کے درمیان مطابقت ہوتی ہے حالانکہ یہ تو استعمال کے خلاف ہے۔ لیس مرادہ ان المرفوع الخ سے شارح نے جواب دیا ہے کہ تم نے علامہ سکا کی کی مراد کو سمجھا نہیں گیا۔ علامہ سکا کی یہ تو نہیں کہتا کہ اصل میں جاءنی رجل پڑھو تو جاء کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے۔ کیوں کہ یہ بات تو ایک معمولی علم رکھنے والہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ جاءنی رجل کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے۔ تو پھر علامہ سکا کی جیسا فاضل شخص اس کو کس طرح کہہ سکتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ علامہ سکا کی کا مراد یہ ہے کہ جس وقت رجل جاءنی پڑھا جائے پھر اس کو فرض کیا جائے کہ اصل میں جاءنی تھا۔ تو پھر اس وقت وہ کہتا ہے کہ جاء کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجل بدل ہے تا کہ تخصیص کا فائدہ دے۔ اسی طرح اگر رجال جاءوانی پڑھا جائے۔ اور اس کو فرض کیا جائے اصل میں جاءوانی رجال تھا تو پھر اس وقت جاءوا کے اندر ھم ضمیر فاعل ہوگی۔ اور رجال بدل ہوگا اور یہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔

ثم قال السکاکی و شرطه ای وشرط جعل المنکر من هذا الباب و اعتبار التقدیم والتاخیر فیه ان لا یمنع من التخصیص مانع کقولك رجل جاءنی علی مامران معناه رجل جاءنی لا امرأة او لا رجلان دون قولهم شرا هر ذاناب فان فیه مانعا من التخصیص اما علی التقدیر الاول یعنی تخصیص الجنس فلا متناع ان یراد المهر شرلا خیر لان المهر لایکون الاشر او اما علی التقدیر الثانی یعنی تخصیص الواحد فلنبوه عن مظان استعماله ای لنبو تخصیص الواحد عن مواضع استعمال هذا الکلام لانه لا یقصد به ان المهر شر لا شران وهذا ظاهر

ترجمه وتشریح: سے ماتن علامہ سکا کی کا مذہب ذکر کر رہا ہے اور شارح نے بھی علامہ سکا کی کا مذہب ذکر کیا ہے۔ اور شارح اور ماتن دونوں نے ایک جیسا ذکر کیا ہے۔ لیکن صرف الفاظ میں فرق ہے۔ تو شارح نے ماقبل میں یوں ذکر کیا تھا۔ کہ علامہ سکا کی کا مذہب ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی مقدم ہو۔ اور مسند الیہ ہو نکرہ تو پھر تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی اگر تخصیص سے کوئی مانع نہ پایا جائے اور اگر مسند الیہ معرفہ ہو اور مظہر ہو تو پھر تقدیم مسند الیہ

تقویۃ حکم کا فائدہ دیگی۔ اور اگر مسند الیہ معرفہ مضمر ہو تو پھر تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تقویۃ حکم کا۔ اور ماتن نے کہا ہے کہ علامہ سکاکی کا مذہب ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو تو تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی لیکن اس کیلئے شرط یہ ہے کہ مسند الیہ کا اصل میں مؤخر فرض کرنا جائز ہو۔ اور اس طور پر کہ مسند الیہ معنی فاعل بنے نہ کہ لفظا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ہم فرض بھی کرلیں کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر ہے۔ یہاں پر ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ مسند الیہ خبر فعلی مقدم ہو۔ اور مسند الیہ نکرہ ہو تو پھر اس وقت تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔ اگر تخصیص سے کوئی مانع نہ پایا جائے۔ جیسے رجل جاءنی۔ تو رجل مسند الیہ نکرہ ہے اور جاءنی خبر فعلی ہے اور تخصیص سے کوئی مانع نہیں پایا گیا۔ کیوں کہ تخصیص دو قسم پر ہے۔ تخصیص جنس اور تخصیص واحد۔ تو یہاں پر تخصیص الجنس سے کوئی مانع نہین پایا گیا ہے کیوں کہ اگر تخصیص واحد ہوتی تو معنی ہوگا۔ رجل جاءنی لا رجلان۔ اور اگر مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو۔ لیکن تخصیص سے مانع نہ پایا گیا۔ تو پھر تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ نہ دیگی۔ جیسے شر اھر ذاناب۔ تو شر مسند الیہ نکرہ ہے اور اھر ذاناب خبر فعلی ہے۔ تو یہاں پر تخصیص سے مانع پایا گیا ہے۔ کیوں کہ تخصیص دو قسم پر ہے۔ تخصیص الجنس اور تخصیص الواحد۔ تو یہاں پر تخصیص الجنس سے مانع پایا گیا ہے۔ کیونکہ اگر تخصیص الجنس ہو تو معنی ہوگا۔ کہ جنس شر ہی نے کتے کو بھونکایا ہے جنس خیر نے نہیں بھونکایا۔ تو یہاں پر جنس خیر کی نفی کرنے کی کیا ضرورت ہے کیوں کہ کتے کو ہمیشہ شر ہی بھونکاتا ہے جنس خیر تو نہیں بھونکاتی اور نفی تو اس چیز کی جاتی ہے کہ جس کیلئے فعل کا ثبوت ممکن ہو تو جنس خیر کی نفی تب کی جاتی کہ جنس خیر کیلئے بھونکنے کا ثبوت ممکن ہو۔ جب ثبوت ممکم نہیں ہے تو پھر اس کی نفی کرنے کا کیا مطلب ہے۔ اسیطرح تخصیص واحد سے بھی مانع پایا گیا ہے۔ کیوں کہ اگر تخصیص واحد ہوتی تو معنی ہوگا کہ ایک شر نے کتے کو بھونکایا ہے دو شروں نے نہیں بھونکایا۔ اور جب اس قسم کی کلام بولی جائے تو اہل عرب کے نزدیک اس کلام کا استعمال مواضع سے بہت بعید ہے۔ کیوں کہ اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ ایک کہ ایک شر نے کتے کو بھونکایا ہے دو شروں نے نہیں بھونکایا ہے۔

واذ قد صرح الائمة بتخصیصه تأولوه بما اهر ذا ناب الاشر فالوجه ای وجه الجمع بین قولهم بتخصیصه و بین قولنا بالمانع من التخصیص تفظیع شان الشر بتنکیره ای جعل التنکیر للتعظیم و التهویل لیکون المعنے شر عظیم فظیع اهر ذا ناب لا شر حقیر فیکون تخصیصا نوعیا والمانع انما کان من تخصیص الجنس او الواحد وفیه ای فیما ذهب الیه السکاکی نظر اذا الفاعل اللفظے والمعنوی کالتاکید والبدل سواء فی امتناع التقدیم ما بقیا علے حالهما ای ماداما الفاعل فاعلا و التابع تابعا بل امتناع تقدیم التابع اولی فتجویز تقدیم المعنوی دون اللفظے تحکم و کذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم لان امتناع تقدیم الفاعل انما هو عند کونه فاعلا والا فلا امتناع فی ان یقال فی نحو زید قام انه کان فی الاصل قام زید فقدم زید و جعل مبتداء کما یقال فی نحو جرد قطیفة ان جردا کان فی الاصل صفة فقدم و جعل مضافا و امتناع تقدیم التابع حال کونه تابعا مما اجمع علیه النحاة الا فی العطف فی ضرورة الشعر فمنع هذا مکابرة

ترجمہ وتشریح: سے ماتن نے ایک اعتراض کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ شر اھر ذا ناب کے اندر تخصیص الجنس بھی نہیں ہے اور تخصیص الواحد بھی نہیں ہے۔ اور ائمہ نحاۃ اور بصریوں نے تصریح کی ہے شر اھر ذا ناب کے اندر تخصیص ہے کیوں کہ ائمہ نحاۃ نے شر اھر ذا ناب کا معنیٰ کیا ہے ما اھر ذا ناب الا شر۔ کہ نہیں بھونکا یا ہے کتے کو مگر شر نے تو ما اور الا تخصیص کا فائدہ دیتے ہیں تو پھر علامہ سکاکی اور ائمہ نحاۃ ایک موقف پر جمع کس طرح ہونگے اور انکے درمیان موافقت کس طرح ہوگی۔

ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ ائمہ نحاۃ نے کہا ہے کہ شر پر تنوین شان شر کے تفظیع اور برائی بیان کرنے کیلئے نہیں ہے۔ یعنی اس پر تنوین تعظیم اور تھویل کیلئے ہے تو اسکا معنی ہوگا شر عظیم اھر ذا ناب لا شر حقیر۔ کہ کتے کو شر عظیم نے بھونکا یا ہے شر حقیر نے نہیں بھونکا یا۔ تو گویا کہ شر کے دو نوع ہو گئے شر عظیم اور شر حقیر تو یہاں پر تخصیص نوعی ہوگی۔ اور علامہ سکاکی نے تو کہا ہے کہ شر اھر ذا ناب کے اندر تخصیص جنس اور تخصیص واحد نہیں ہے اور علامہ سکاکی نے یہ تو نہیں کہا ہے

کہ اس کے اندر تخصیص نوعی نہیں ہے۔
فیما ای فیما ذھب الیہ الخ ماسبق میں علامہ سکاکی نے کئی باتیں تھیں۔ایک تو اس نے یہ بات کہی تھی کہ مسندالیہ نکرہ خبر فعلی پر مقدم ہو تو تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔لیکن اس کیلئے شرط یہ ہے کہ مسندالیہ کا اصل میں مؤخر فرض کرنا جائز ہو اسطور کہ مسندالیہ معناً فاعل بنے لفظاً فاعل نہ بنے اور پھر مسندالیہ کو مقدم کیا جائے۔اور دوسری شرط یہ ہے کہ فرض بھی کرلیا جائے کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر ہے۔
دوسری اس نے یہ بات کہی تھی کہ رجل جاءنی کے اندر اسکے ماسوا اور کوئی وجہ نہیں بن سکتی کہ فرض کرلیا جائے کہ رجل جاء نی اصل میں جاءنی رجل تھا تو اس وقت رجل فاعل معناً بنتا ہے نہ کہ لفظاً۔
تیسری بات اس نے یہ کہی تھی کہ شر اھر ذاناب کے اندر تخصیص جنس نہیں ہے۔یہاں سے ماتن ان تینوں باتوں پر اعتراض کرتا ہے۔
پہلی بات اس نے یہ کہی تھی۔کہ مسندالیہ نکرہ خبر فعلی پر مقدم ہو تو تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیگی۔لیکن اس کیلئے شرط یہ ہے کہ مسندالیہ کا اصل میں مؤخر فرض کرنا جائز ہو اسطور کہ مسندالیہ معنیٰ فاعل بنے نہ کہ لفظاً پھر مسندالیہ کو مقدم کیا جائے۔اور دوسری شرط یہ ہے کہ فرض بھی کرلیا جائے کہ مسندالیہ اصل میں مؤخر ہے۔تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاعل معناً فعل پر مقدم کرنا جائز ہے اور فاعل لفظاً کا فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔حالانکہ فاعل لفظاً اور معناً اس بات کے اندر برابر ہیں کہ فاعل لفظی جب تک فاعل ہو فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔اسی طرح تابع (فاعل معنوی کیوں کہ فاعل معنوی تابع ہوتا ہے) جب تک تابع ہو فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔
بل الخ سے شارح نے ترقی کی ہے۔بلکہ تابع کو فعل پر مقدم کرنے میں دو خرابیاں لازم آتیں ہیں۔اور تقدیم فاعل لفظی میں ایک خرابی لازم آتی ہے۔کیوں کہ فاعل لفظی فعل پر مقدم ہو جائے تو یہی ایک خرابی لازم آتی ہے کہ فاعل کو فعل پر مقدم نہیں کرنا تھا اور مقدم کیا گیا ہے۔
اور تقدیم تابع کے اندر دو خرابیاں لازم آتیں ہیں۔ایک خرابی تو یہ لازم آتی ہے کہ تابع متبوع پر مقدم ہو جائے۔اور دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ تابع اس چیز (فعل) پر بھی مقدم ہو جائے کہ جس پر متبوع مقدم نہیں ہوتا۔تو لھذا یہ کہنا کہ فاعل معنوی کے اندر فاعل کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے اور فاعل لفظی کے اندر فاعل کا فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔تو یہ تحکم یعنی سینہ زوری ہے۔
یہاں پر کسی نے علامہ سکاکی کی طرف سے جواب دیا تھا شارح ان کا بھی رد کرتا ہے۔کسی نے جواب یہ دیا تھا کہ یہ کہنا

کہ فاعل معنوی کے اندر فاعل کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے اور فاعل لفظی کے اندر جائز نہیں ہے۔ تو یہ تحکم ہے حالانکہ تحکم نہیں ہے کیوں کہ تابع کو تابعیت سے نکال سکتے ہیں اور فاعل لفظی کو فاعلیت سے نہیں نکال سکتے۔ تو شارح ان کا بھی رد کرتا ہے کہ یہ بھی تحکم ہے کہ تابع کو تابعیت سے نکال سکتے ہیں اور فاعل لفظی کو فاعلیت سے نہیں نکال سکتے ہیں۔ تو یہ بھی تحکم ہے کیوں کہ جس طرح تابع کو تابعیت سے نکال سکتے ہیں اسی طرح فاعل کو بھی فاعلیت سے نکال سکتے ہیں۔ جیسے قام زید میں زید فاعل لفظی ہے تو جب زید کو مقدم کیا یعنی زید قام کہا تو اب فاعل (زید) فاعلیت سے نکل گیا ہے اور مبتدا بنا ہے جس طرح کہ جرد قطیفۃ۔ اصل میں قطیفۃ جرد ہے۔ تو جب جرد کو مقدم کیا گیا تو تابع (جرد) تابعیت سے نکل گیا اور مضاف بن گیا۔ پھر کسی نے علامہ سکاکی کی طرف سے جواب دیا تھا شارح ان کا بھی رد کرتا ہے۔ کسی نے جواب یہ دیا تھا کہ یہ مثال پیش کی جاسکتی ہے کہ تابع تابع رہ کر متبوع پر مقدم ہوسکتا ہے اور فاعل فاعل رہ کر فعل پر مقدم نہیں ہوسکتا۔ جیسے علیک ورحمۃ اللہ السلام۔ تو اصل میں ہے السلام علیک ورحمۃ اللہ۔ تو رحمۃ اللہ کا عطف ہے السلام پر تو یہاں پر تابع تابع رہ کر متبوع پر مقدم ہے۔ شارح نے انکا بھی رد کیا۔ کہ ائمۃ نحاۃ کا اس پر اجماع ہے کہ تابع تابع رہ کر متبوع پر مقدم نہیں ہوسکتا ہے اور یہاں پر ضرورت شعری کیلئے تابع تابع رہ کر متبوع پر مقدم ہوا ہے۔ لھذا یہ کہنا کہ تابع تابع رہ کر متبوع پر مقدم ہوسکتا ہے اور فاعل فاعل رہ کر فعل پر مقدم نہیں ہوسکتا یہ مکابرہ یعنی دعوی بلا دلیل ہے۔

والقول بان فی حالة تقديم الفاعل ليجعل مبتداء يلزم خلو الفعل عن الفاعل و هو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد لان هذا اعتبار محض ثم لا نسلم انتفاء التخصيص فی نحو رجل جاء فی لو لا تقدير التقديم لحصوله ای التخصيص بغيره ای بغير تقدير التقديم كما ذكره السكاكی من التهويل وغيره كالتحقير والتنكير و التقليل و السكاكی وان لم يصرح بان لا سبب للتخصيص سواه لكن لزم ذلك من كلامه فی المفتاح حيث قال انما يرتكب ذلك الوجه البعيد فی المنكر لفوات شرط الابتداء ثم لا نسلم امتناع ان يراد المهر شر لا خير كيف وقد قال الشيخ عبد القاهر قدم شر لان المعنى الذی اهر ذا ناب من جنس الشر لا من جنس الخير

ترجمہ وتشریح: پھر کسی نے علامہ سکاکی کی طرف سے جواب دیا تھا۔ اور شارح والقول الخ سے انکے جواب کو نقل کر کے فاسد الخ سے پھر رد کرے گا۔ جواب انہوں نے یہ دیا تھا کہ تابع متبوع پر مقدم ہو جائے تو اس میں اتنی خرابی نہیں کہ جتنی خرابی تقدیم فاعل کے اندر ہے۔ کیوں کہ تابع متبوع پر مقدم ہو جائے تو فعل بغیر فاعل کے تو نہیں رہ جاتا۔ اور اگر فاعل فعل پر مقدم ہو جائے تو پھر فعل بغیر فاعل کے رہ جاتا ہے۔ اور فعل تو بغیر فاعل کے نہیں ہوسکتا۔ شارح کہتا ہے کہ یہ قول بھی فاسد ہے کیوں کہ یہ اعتبار محض ہے کیوں کہ اگر فاعل لفظی فعل پر مقدم ہو جائے تو اتنا ہو جاتا ہے کہ پہلے فعل کا فاعل مظہر تھا اور اب فعل کا فاعل مستتر ہوگا۔

ثم لانسلم الخ دوسری بات علامہ سکاکی نے یہ کہی تھی۔ کہ رجل جاءنی کے اندر تخصیص کی اور کوئی وجہ نہیں ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ رجل جاءنی کے اندر اس وجہ کے ماسوا اور بھی تخصیص کی کئی وجہیں ہیں۔

وہ یہ ہیں کہ رجل پر تنوین تھویل کیلئے ہو یا تحقیر کیلئے ہو یا تکثیر کیلئے ہو یا تقلیل کیلئے ہو تو یہ بھی تخصیص کی وجہیں بن سکتی ہیں۔ تو اس پر کسی نے اعتراض کیا تھا علامہ سکاکی کی جانب سے شارح وان لم یصرح الخ سے جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ علامہ سکاکی نے تو یہ نہیں کہا ہے کہ رجل جاءنی کے اندر رجل پر تنوین تھویل یا تحقیر یا تکثیر یا تقلیل کیلئے ہو۔ تو یہ تخصیص کی وجہیں نہیں بن سکتی تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ علامہ سکاکی نے اگرچہ تصریح تو نہیں کی ہے کہ یہ تخصیص کی وجہیں نہیں بن سکتی۔ لیکن یہ اسکے کلام کو لازم ہے۔ کیوں کہ مفتاح کے اندر کہا ہے کہ ہم نے اس وجہ بعید کا ارتکاب اس لئے کیا ہے کہ رجل جاءنی کے اندر رجل مبتدا بنتا ہے اور نکرہ ہے اور نکرہ بغیر تخصیص کے مبتدا بن نہیں سکتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ رجل جاءنی کے اندر تخصیص کی اس وجہ کے ماسوا اور کوئی وجہ نہیں بن سکتی۔

ثم لانسلم امتناع الخ تیسری بات علامہ سکاکی نے یہ کہی تھی کہ شر اھر ذاناب کے اندر تخصیص جنس نہیں ہے تو ماتن کہتا ہے کہ شر اھر ذاناب کے اندر تخصیص جنس ہے کیوں کہ عبدالقاھر نے کہا ہے کہ شر اھر ذاناب کا معنی ہے الذی اھر ذاناب من جنس الشر لامن جنس الخیر۔ کہ وہ چیز کہ جس نے کتے کو بھونکایا ہے وہ چیز جنس شر ہے جنس خیر نہیں ہے تو اس کے اندر تخصیص جنس ہے۔ پھر یہ اعتراض ہو جائے گا کہ کتے کو ہمیشہ جنس شر ہی بھونکاتی ہے جنس خیر تو نہیں بھونکاتی ہے۔ تو پھر جنس خیر کی نفی کرنے کا کیا مطلب ہے۔ نفی تو اس چیز کی کی جاتی ہے کہ جس کیلئے ثبوت ممکن ہو تو جنس خیر کیلئے ثبوت ممکن نہیں ہے تو پھر اس کی نفی کرنے کا کیا مطلب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتے کا بھونکنا دو قسم پر ہے شر بھی کتے کو بھونکاتا ہے اور خیر بھی کتے کو بھونکاتی۔ مثلاً دشمن آجائے تو پھر کتا بھونکتا ہے تو اس وقت کتے کو جنس شر بھونکاتی ہے۔ تو جب مالک آجائے تو پھر بھی کتا بھونکتا ہے تو اس وقت کتے کو جنس خیر بھونکاتی ہے۔

ثم قال السكاكی و يقرب من قبيل هو قام زيد قائم فی التقوی لتضمنه ای لتضمن قائم الضمير مثل قام فيه يحصل للحكم التقوی و شبهه ای شبه السكاكی مثل قائم المتضمن للضمير بالخالی عنه ای عن الضمير من جهة عدم تغيره فی التكلم والخطاب والغيبة نحو انا قائم وانت قائم وهو قائم كما لا يتغير الخالی عن الضمير نحو انا رجل وهو رجل و بهذا الاعتبار قال يقرب ولم يقل نظيره وفی بعض النسخ و شبهه بلفظ الاسم مجرورا عطف علی تضمنه يعنے ان قوله يقرب مشعر بان فيه شيئا من التقوی وليس مثل التقوے فی زيد قام فالاول لتضمنه الضمير و الثانی لشبهه بالخالی عن الضمير ولهذا ای و لشبهه بالخالی عن الضمير لم يحكم بانه ای مثل قائم مع الضمير و كذا مع فاعله الظاهر ايضا جملة ولا عومل قائم مع الضمير معاملتها ای معاملة الجملة فی البناء فی مثل رجل قائم و رجلا قائما و رجل قائم ومما يری تقديمه ای و من المسند اليه الذی يری تقديمه علے المسند كاللازم لفظ مثل و غير اذا استعملا علے سبيل الكناية فی مثل نحو مثلك لا يبخل و غيرك لا يجود بمعنے انت لا تبخل و انت تجود من غير ارادة تعريض لغير المخاطب

ترجمہ وتشریح: یہاں تک علامہ سکا کی کا مذہب آ گیا۔ یہاں پر ماتن کہتا ہے کہ پھر علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ زید قائم ھو قام کے قریب ہے کیوں کہ ھو قام کے اندر تکرار اسناد ہے۔ ایک ھو اور قام کے درمیان اسناد ہے اور دوسرا قام اور اس کے اندر جو ضمیر مستتر ہے ان کے درمیان اسناد ہے۔ اور زید قائم کے اندر بھی تکرار اسناد ہے۔ ایک زید اور قائم کے درمیان اسناد ہے اور دوسرا قائم کے اندر جو ھو ضمیر مستتر ہے ان کے درمیان اسناد ہے۔

وشبہہ ای شبہ السکا کی الخ کہ قائم متضمن للضمیر مشابہ ہے خالی عن الضمیر کے۔ کہ جس طرح کہ خالی عن الضمیر متغیر نہیں ہوتا۔ اور بدلتا نہیں متکلم، خطاب اور غیبۃ کے وقتوں میں۔ اسی طرح قائم متضمن للضمیر بھی متغیر اور تبدیل نہیں ہوتا۔ جیسے کہا جائے انت قائم انا قائم ھو قائم جس طرح کہتے ہیں انت رجل انا رجل ھو رجل۔ اور یہی تو وجہ ہے کہ اس نے

یتقرب کہا ہے اور نظیرہ نہیں کہا۔

وفی بعض النسخ وشبہہ الخ سے شارح کہتا ہے کہ بعض نسخوں کے اندر تو شبہہ ہے اور بعض نسخوں میں شبھہ (اسم مجرد کے ساتھ) ہے یعنی واسطے ضمن میں لینے کی ضمیر کے۔ اور واسطے قائم مشابہ ہونے قائم متضمن للضمیر کے خالی عن الضمیر کے۔ یہاں سے شارح کہتا ہے کہ یتقرب دو چیزوں کی خبر دیتا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ زید قائم تقوی کے اندر زید قام کے قریب ہے اور دوسری یہ ہے کہ زید قائم کے اندر اتنی تقوی نہیں ہے کہ جتنی تقوی زید قام کے اندر ہے۔ کیوں کہ قائم متضمن للضمیر مشابہ ہے خالی عن الضمیر کے تو پھر زید قائم کے اندر تقوی نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن زید قائم تقوی کے اندر زید قام کے قریب ہے کہ زید قام میں تکرار اسناد ہے اور زید قائم میں بھی تکرار اسناد ہے۔ تو پھر اسمیں تقوی ہونی چاہئے لیکن زید قائم کے اندر تقوی کم ہوگی بنسبت زید قام کے۔

ولھذا ای ولشبھہ الخ سے ماتن یہاں سے تفریع ذکر کرتا ہے کہ زید قائم متضمن للضمیر چونکہ مشابہ ہے خالی عن الضمیر کے اس لئے قائم ساتھ ضمیر کے ہو یا قائم کا فاعل ظاہر ہو اس پر جملے کا حکم نہیں لگاتے اور نہ قائم کے ساتھ جملہ والا معاملہ کیا جاتا ہے بناء کے اندر کہ جملہ تو مبنی ہوتا ہے۔ لیکن قائم مبنی نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً رفعی حالت میں رجل قائم پڑھتے ہیں نصبی حالت میں رجلا قائما پڑھتے ہیں اور جری حالت میں رجل قائم پڑھتے ہیں۔ اور قام تو بدلتا نہیں ہے۔ رفعی، نصبی اور جری تینوں حالتوں میں قام ہی رہتا ہے۔

ومما یری تقدیمہ الخ ماسبق میں ماتن نے تقدیم مسند الیہ کی کئی صورتیں ذکر کیں کہ تقدیم مسند الیہ تخصیص اور تقوی وغیرہ کا حکم دیتی ہے۔ تو یہاں سے ماتن تقدیم مسند الیہ کی صورت ذکر کرتا ہے کہ جہاں پر مسند الیہ کا خبر فعلی پر مقدم کرنا ضروری ہوتا ہے تو وہ کونسا مسند الیہ ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ مسند الیہ لفظ مثل یا لفظ غیر ہو تو پھر مسند الیہ کا خبر فعلی پر مقدم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ لیکن اس کیلئے ایک شرط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ لفظ مثل اور غیر اپنے معنی کے اندر استعمال نہ ہو بلکہ انکا استعمال علی سبیل الکنائیۃ ہو یعنی کنائی معنی ان سے مراد ہو۔ مثلاً مثلک کا اپنا معنی تو ہے کہ تیرے مثل جواد انسان ہے۔ تو یہ مراد نہ ہو بلکہ کنائی معنی مراد ہو اور وہ معنی ہے خود تو۔ اور غیر کا اپنا معنی تو ہے کہ تیرا غیر جواد انسان ہے۔ تو یہ معنی مراد نہ ہو بلکہ کنائی معنی مراد ہو۔ اور وہ ہے خود تو۔ تو ماتن نے ان دونوں کی مثالیں دی ہیں۔ جیسے مثلک لا یبخل اور غیرک لا تجود۔ تو مثلک مسند الیہ ہے اور لا یبخل مسند فعلی ہے۔ تو مثلک لا یبخل کا اپنا معنی تو ہے کہ تیری مثل جواد انسان ہے وہ بخیل نہیں ہے تو یہ معنی مراد نہ ہو بلکہ کنائی معنی مراد ہو اور وہ ہے کہ تو خود بخیل نہیں ہے۔ تو مثلک لا یبخل انت لا تبخل کے معنی میں ہے۔ اور غیرک لا یجود کا اپنا معنی تو ہے کہ تیرا غیر جواد انسان ہے

وہ سخی نہیں ہے تو یہ معنی مراد نہ ہو بلکہ کنائی معنی مراد ہو اور وہ ہے کہ تو خود سخی ہے تو غیرک لا یجود انت تجود کے معنی میں ہے۔ تو یہاں پر مسند الیہ کا خبر فعلی پر مقدم کرنا واجب ہے۔

بان یراد بالمثل و الغیر انسان اخر مماثل للمخاطب او غیر مماثل بل المراد نفی البخل عنه علی طریق الکنایة لانه اذا نفی البجل عنه علی طریق الکنایة لانه اذا نفی البخل عمن کان علی صفته من غیر قصدا لے مماثل لزم نفیه عنه و اثبات الجود له بنفیه عن غیره مع اقتضائه محلا یقوم به

ترجمہ وتشریح: سے شارح غیر کی تصویر بیان کرتا ہے کہ متکلم غیر کے درپے نہیں بلکہ خود مخاطب کے درپے ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں پر کنائی معنی کس طرح ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مثلاً لا یبخل کا اپنا معنی تو ہے کہ تیری مثل صفات کے اندر جو اور انسان ہے اس سے بخل کی نفی ہے۔ یہ تو ماسبق میں وضاحت ہو چکی ہے کہ یہ معنی مراد نہیں بلکہ اس سے کنائی معنی مراد ہے وہ یہ ہے کہ تجھ سے بخل کی نفی ہے یعنی تو خود بخیل نہیں ہے اور غیرک لا تجود کا اپنا معنی تو ہے کہ تیرا غیر جو اور انسان ہے تیرے ساتھ اوصاف کے اندر شریک نہیں ہے وہ سخی نہیں ہے۔ یہ معنی مراد نہیں بلکہ اس سے کنائی معنی مراد ہے کہ تو سخی ہے کیوں کہ جود عرض ہے اور عرض کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ تو جب غیر جود کا محل نہیں بنتا تو پھر تو خود جود کا محل بنے گا۔ یعنی مخاطب سے بخل کی نفی کی گئی ہے۔

و انما یری التقدیم فی مثل هذه الصورة کاللازم لکونه ای لکون التقدیم اعون علے المراد بهما ای بهذین الترکیبین لان الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة التی هی ابلغ والتقدیم لافادة التقوی اعون علے ذلك ولیس معنے قوله کاللازم انه

ترجمہ وتشریح: یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے وانما یری التقدیم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مخاطب سے بخل کی نفی اور مخاطب کیلئے جود کا ثبوت تو انکے لئے صریح لفظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ یعنی انت لا تبخل اور انت تجود کہ بخل کی نفی ہے مخاطب سے اور جود کا ثبوت ہے مخاطب کیلئے۔ تو ان کے مثلک لا تبخل اور غیرک لا یجود کے استعمال کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ انت لا تبخل اور انت تجود کہ بخل کی نفی ہے مخاطب سے اور جود کا ثبوت ہے

مخاطب کیلئے تو یہ صریح ہے۔ اور مثلک لا یبخل اور غیرک لا یجود کے اندر بخل کی نفی مخاطب سے اور جود کا ثبوت مخاطب کیلئے علی سبیل الکنایۃ ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ الکنایۃ ابلغ من الصریح۔ کہ کنایہ صریح سے بلیغ ہوتا ہے اس لئے انکے لئے مثلک لا یبخل اور غیرک لا یجود استعمال کئے جاتے ہیں۔

پھر اعتراض ہو جاتا ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ مثلک لا یبخل اور غیرک لا یجود علی سبیل الکنایۃ ہے اور ابلغ ہے۔ لیکن مثلک اور غیرک کو اگر مؤخر بھی کیا جائے یعنی کہا جائے لا یبخل مثلک اور لا یجود غیرک تو پھر بھی علی سبیل الکنایۃ ہوتا تو پھر مسند الیہ کو خبر فعلی پر مقدم کیوں کیا جاتا ہے تو اس کا جواب شارح نے دیا کہ مثلک اور غیرک کو مقدم اس لئے کیا جاتا ہے کہ تقدیم مسند الیہ تقوی کا فائدہ دیتی ہے اور تقوی ابلغ والی صورت پر اعون ہوتی ہے یعنی امداد کرتی ہے اس لئے مثلک اور غیرک کو مقدم کیا جاتا ہے اور مؤخر نہیں کیا جاتا۔

ولیس معنی قولہ کاللازم الخ ایک اعتراض ہوتا ہے تو اس اعتراض کا ایک جواب بعض محققین نے دیا تھا۔ تو شارح یہاں پر ان بعض محققین کے جواب کا اشارۃ رد کریگا اور پھر اپنا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ مسند الیہ لفظ مثل یا غیر ہو اور ان کا استعمال علی سبیل الکنایۃ ہو تو یہ کاللازم ہوتا ہے اور لازم کیوں نہیں ہوتا تو بعض محققین نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کاللازم کا مطلب ہے کہ مسند الیہ مثل یا غیر ہو تو یہ کبھی خبر فعلی پر مقدم کیا جاتا ہے اور کبھی خبر فعلی پر مقدم نہین کیا جاتا۔ تو شارح کہتا ہے کہ اگر کاللازم کا یہ معنی مراد ہو کہ کبھی مقدم کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا تو پھر تو یہ لازم نہ ہونگے۔ تو شارح کہتا ہے کہ کاللازم کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ مثل یا غیر ہو تو ان کے لئے تو کوئی قانون نہیں ہے کہ مقدم کیا جائے گا۔ تو پھر تاخیر کرنا جائز ہوتا لیکن اہل عرب اپنے محاورے کے اندر لفظ مثل اور غیر کو مقدم استعمال کرتے ہیں کہ جس وقت لفظ مثل اور غیر مسند الیہ ہو۔ اس لئے یہاں پر مسند الیہ خبر فعلی پر مقدم کرنا واجب ہے۔ اور عبد القاھر نے بھی اسی طرح دلائل الاعجاز کے اندر نص کی ہے۔

قد یقدم و قد لا یقدم بل المراد انه کان مقتضے القیاس ان یجوز التاخیر لکن لم یرد الاستعمال الا علے التقدیم نص علیه فی دلائل الاعجاز قیل وقد یقدم المسند الیه المسور بکل علی المسند المقرون بحرف النفے لا نه ای التقدیم دال علی العموم ای علے نفی الحکم عن کل فرد نحو کل انسان لم یقم فانه یفید نفی القیام عن کل واحد من

افراد الانسان بخلاف مالو اخر نحو لم يقم كل انسان فانه يقيده نفي الحكم عن جملة الافراد لا عن كل فرد فالتقديم يفيد عموم السلب و شمول النفي والتاخير لا يفيد الاسلب العموم و نفي الشمول و ذلك اى كون التقديم مفيد اللعموم دون التاخير لئلا يلزم ترجيح التاكيد وهو ان يكون لفظ كل لتقرير المعنى الحاصل قبله على التاسيس و هو ان يكون لافادة معنى جديد مع ان التاسيس راجح لان افادة خير من الاعادة و بيان لزوم ترجيح التاكيد على التاسيس اما فى صورة التقديم فلان قولنا انسان لم يقم موجبة مهملة اما الايجاب فلانه حكم فيها بثبوت عدم القيام للانسان لا بنفي القيام عنه لان حرف السلب وقع جزا من المحمول واما الاهمال فلانه لم يذكر فيها ما يدل على كمية افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صدق عليه الانسان واذا كان انسان لم يقم موجبة مهملة يجب ان يكون معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد لان الموجبة المهمه المعدولة المحمول فى قوة السالبة الجزئية عند وجود الموضوع نحو لم يقم بعض الانسان بمعنى انهما متلازمتان فى الصدق لانه قد حكم فى المهملة بنفي القيام عما صدق عليه الانسان اعم من ان يكون جميع الافراد او بعضها وايا ما كان يصدق نفي القيام عن البعض و كلما صدق نفي القيام عن البعض صدق نفيه عما صدق عليه الانسان فى الجملة فهى فى قوة السالبة الجزئية المستلزمه نفي الحكم عن الجملة لان صدق السالبة الجزئية الموجود الموضوع اما بنفي الحكم عن كل فرد او بنفيه عن البعض مع ثبوته للبعض وايا ما كان يلزمها نفي الحكم عن جملة الافراد دون كل فرد لجواز ان يكون منفيا عن البعض ثابتا للبعض الاخر و اذا كان انسان لم يقم بدون كل معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن

كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا معناه كذلك كان كل لتاكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفي الحكم عن كل فرد ليكون كل لتاسيس معنى اخر ترجيحا للتاسيس على التاكيد

ترجمه وتشریح: سے ماتن اور بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ ماتن کا اپنا مذہب نہیں ہے۔ کیوں کہ آگے جا کر ماتن ان پر اعتراض کریگا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ مسند الیہ لفظ کل کے بعد واقع ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ ملا ہو یعنی مسند حرف نفی کے بعد واقع ہو تو پھر مسند الیہ کا خبر فعلی پر مقدم کرنا واجب ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ عموم نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی حکم کی نفی ہے ہر فرد سے۔ جیسے کل انسان لم یقم۔ تو یہ تقدیم مسند الیہ فائدہ دیتی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔ کیوں کہ اگر مسند الیہ کو مؤخر کیا جائے تو پھر اس وقت اس کا فائدہ نہیں دیتی کہ حکم کی نفی ہے ہر فرد سے بلکہ اس وقت اس کا فایدہ دیتی ہے کہ حکم کی نفی ہے جملہ افراد سے۔ جیسے لم یقم انسان۔ تو اس کا معنی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے یعنی سارے افراد سے۔

فالتقدیم یفید الخ سے شارح کہتا ہے کہ تقدیم مسند الیہ عموم سلب اور شمول کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر مسند الیہ سلب عموم اور نفی الشمول کا فائدہ دیتی ہے۔ یعنی عموم کے سلب اور شمول کی نفی اور سلب عموم ایجاز جزئی کے منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر انسان کے بعض افراد کھڑے ہوں تو پھر تو سارے افراد کھڑے نہیں ہیں۔ تو عموم سلب اور چیز ہے اور سلب عموم اور چیز۔

لئلا یلزم ترجیح التاکید الخ سے ماتن یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ ماقبل میں بات گذر چکی ہے کہا تھا کہ مسند الیہ لفظ کل کے بعد واقع ہو اور مسند حرف نفی کے بعد واقع ہو تو تقدیم مسند الیہ عموم سلب کا فائدہ دیتی ہے۔ اور تاخیر مسند الیہ سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے۔ تو تقدیم مسند الیہ عموم سلب کا فائدہ کیوں دیتے ہے سلب عموم کا فائدہ کیوں نہیں دیتی۔ اور تاخیر مسند الیہ سلب عموم کا فائدہ کیوں دیتی ہے عموم سلب کا فائدہ کیوں نہیں دیتی ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ تاکہ تاکید کی ترجیح تاسیس پر لازم نہ آجائے کیوں کہ تاکید کا معنی ہے کہ پہلے ایک معنی حاصل ہو اور پھر اس معنی کو پکا کرے۔ اور تاسیس کا معنی ہوتا ہے کہ ایک نئے معنے کا فائدہ دے۔ اور تاسیس تاکید سے اولی ہوتی ہے۔

وبیان لزوم ترجیح الخ سے اب دیکھنا یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ عموم سلب کا فائدہ کس طرح دیتی ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ تقدیم کی صورت میں جب مسند الیہ کو بغیر کل کے ذکر کیا جائے۔ جیسے انسان لم یقم۔ تو یہ موجبہ مہملہ ہے اور سالبہ جزئیہ کی قوۃ میں ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جمیع افراد سے۔ تو جب کل کو داخل کیا جائے۔ تو اگر کل

کے داخل ہونے کے بعد بھی اس کا یہ معنی کیا جائے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جمیع افراد سے۔تو پھر یہ تاکید ہوگی اس صورت میں اس کا معنی ہوگا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔اور تاسیس کی ہوگی۔کیوں کہ تاسیس تاکید سے اولی ہوتی ہے۔تو یہ اس بات کا خلاصہ تھا۔

نیز عبارت میں ہے کہ انسان لم یقم موجبہ مھملہ ہے۔یہاں سے شارح اس پر دو دلیلیں دیگا۔ایک ایجاب پر اور ایک اہمال پر۔پہلے ایجاب پر دلیل دیتا ہے تو شارح کہتا ہے کہ انسان لم یقم کا معنی ہے کہ عدم قیام کا ثبوت ہے انسان کیلئے۔یہ معنی اس کا نہیں ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے افراد سے کیوں کہ حرف سلب محمول کی خبر ہے۔اور اہمال پر دلیل یہ ہے کہ یہاں پر کوئی ایسی چیز نہیں ذکر کی گئی ہے۔جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے۔

یہاں پر اعتراض ہوجائے گا۔کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ یہ مھملہ ہے کیوں کہ اس میں کوئی چیز نہیں ذکر کی گئی جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے۔تو الانسان نوع کے اندر بھی کوئی چیز نہیں ذکر کی گئی جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے۔تو پھر یہ الانسان نوع مھملہ ہونا چاہئے حالانکہ یہ تو قضیہ طبعیہ ہے۔تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ انسان لم یقم کے اندر حکم انسان کے افراد پر ہے اور الانسان نوع کے اندر حکم انسان کے افراد پر تو نہیں ہے بلکہ مفہوم انسان پر ہے۔تو جب انسان لم یقم موجبہ مھملہ ہے تو اس کا معنی ہے قیام کی نفی ہے انسان کے جمیع افراد سے نہ ہر فرد سے کیوں کہ موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوۃ میں ہے۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح عند وجود الموضوع الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوۃ میں ہے۔تو سالبہ جزئیہ کے سچا آنے کے دو طریقے ہیں۔سلب موضوع کے ساتھ بھی سچا آتا ہے۔اور محمول کی نفی ہو اور موضوع کے بعض افراد سے اس کے ساتھ بھی سچا آتا ہے۔تو پھر موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوۃ میں کس طرح ہوسکتا ہے۔تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر سالبہ جزئیہ سے مراد ہے کہ اس کا موضوع موجبہ ہو۔جیسے لم یقم بعض الانسان۔کہ قیام کی نفی ہے انسان کے بعض افراد سے۔تو یہ دونوں متلازم ہیں یعنی جہاں پر سالبہ جزئیہ سچا آتا ہے وہاں پر موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول بھی سچا آئے گا۔اور جہاں پر موجبہ مھملہ معدولۃ المحمول سچا آئے گا وہاں پر سالبہ جزئیہ سچا آئے گا۔

واما فی صورۃ التاخیر فلان قولنا لم یقم انسان سالبۃ مھملۃ لاسور فیھا والسالبۃ المھملۃ فی قوۃ السالبۃ الکلیۃ المقتضیۃ للنفی عن کل فرد نحو لاشئ من الانسان بقائم ولما کان ھذا مخالفا لما عندھم من ان المھملۃ فی قوۃ الجزئیۃ بینہ بقولہ لورود موضوعھا ای موضوع المھلمۃ فی سیاق النفی حال کونہ نکرۃ غیر مصدرۃ بلفظ کل فانہ یفید نفی الحکم عن کل فرد واذا کان لم یقم انسان بدون کل معناہ نفی القیام عن کل فرد فلو کان بعد دخول کل ایضا کذلک کان کل لتاکید المعنی الاول فیجب ان یحمل علی نفی القیام عن جملۃ الافراد لیکون کل لتاسیس معنی اخر وذلک لان لفظۃ کل فی ھذا المقام لا یفید الا احد ھذین المعنیین فعند انتفاء احدھما یثبت الاخر ضرورۃ

ترجمہ وتشریح: سے یہ ذکر کیا جارہا ہے کہ تاخیر مسندالیہ سلب عموم کا فائدہ کس طرح دیتی ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں جب لفظ مسند الیہ کو بغیر لفظ کل کے ذکر کیا جائے۔ جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہے اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوۃ میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ سالبہ کلیہ یہ چاہتا ہے کہ محمول کی نفی ہو موضوع کے ہر فرد سے۔ جیسے لا شئ من الانسان بقائم۔ تو اس کا معنی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔ تو لم یقم انسان کا معنی ہوگا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

ولما کان ھذا الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوۃ میں ہے حالانکہ کتب میں تو یہ مذکور ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوۃ میں ہوتا ہے یعنی موجبہ مہملہ موجبہ جزئیہ کی قوۃ میں ہوتا ہے اور سالبہ مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوۃ میں ہوتا ہے تو پھر سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوۃ میں کس طرح ہو سکتا ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوۃ میں نہیں ہوتا تو یہ اس وقت ہے کہ جس وقت اسپر کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔ اور جب کوئی قرینہ پایا جائے تو پھر سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوۃ میں ہوتا ہے اور یہاں پر تو قرینہ پایا گیا ہے۔ کیوں لم یقم انسان میں انسان نکرہ ہے اور نکرہ جب تحت النفی واقع ہو بغیر کل کے تو عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ تو لم یقم انسان کا معنی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔ تو جب اس کا معنی یہ ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے تو جب اس پر کل کو داخل کیا جائے جیسے لم یقم کل انسان تو کل کے داخل کے ہونے کے بعد بھی

اگراس کا یہ معنی کیا جائے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے تو پھر اس وقت یہ پہلے معنی کی تاکید ہوگی۔لھذا اس وقت لم یقم کل انسان کا معنی ہوگا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے۔اور تاسیس ہوگی۔کیوں کہ تاسیس تاکید سے اولی ہوتی ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ذلک لان لفظہ الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ کل کے داخل ہونے کے بعد جب اس کا یہ معنی نہیں بن سکتا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔تو پھر اس کا معنی ہوگا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے۔تو یہ کوئی ضروری ہے کہ جب لم یقم کل انسان کا یہ معنی نہیں بن سکتا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے تو اس کا یہ معنی ہوا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے۔تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر لفظ کل کے دو معنی ہیں۔کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے اور قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے۔تو جب اس کا یہ معنی نہیں بن سکتا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے تو پھر اس کا یہ معنی ہوگا کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے۔

فالحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم و نفي الشمول والتاخير لعموم السلب و شمول النفي فبعد دخول كل يجب ان يعكس هذا ليكون كل للتاسيس الراجح لا للتاكيد المرجوح وفيه نظر لان النفي عن الجملة في الصورة الاولى يعني الموجبة المهملة المعدولة المحمول نحو انسان لم يقم و عن كل فرد في الصورة الثانية يعني السالبة المهملة نحو لم يقم انسان انما افاده الاسناد الى ما اضيف اليه كل وهو لفظ انسان وقد زال ذلك الاسناد المفيد لهذا المعنى بالاسناد اليها اى الى كل لان انسانا صار مضافا اليه فلم يبق مسندا اليه فتكون اى على تقدير ان يكون الاسناد الى كل ايضا مفيدا للمعنى الحاصل من الاسناد الى الانسان تكون كل تاسيسا لا تاكيدا لان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ اخر و هذا ليس كذلك لان هذا المعنى حينئذ انما افاده الاسناد الى لفظ كل لا شئ اخر حتى تكون كل تاكيدا له

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تقدیم کی صورت میں بغیر کل کے سلب عموم اور نفی

شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ اور تاخیر کی صورت میں بغیر کل کے عموم سلب اور نا شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے۔ تو جب کل کو داخل کیا جائے تو واجب ہے کہ عکس کیا جائے یعنی تقدیم کی صورت میں عموم سلب اور نفی شمول نفی کا فائدہ دے اور تاخیر کی صورت میں سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دے۔ تاکہ کل تاسیس راجح کیلئے ہو نہ کہ تاکید مرجوح کیلئے۔ کیوں کہ تاسیس تاکید سے اولی ہوتی ہے۔

وفیہ نظر لان النفی الخ ماتن نے ماقبل میں بعض محققین کا مذہب ذکر کیا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے۔ کہ تقدیم کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن الجملہ کا فائدہ دیگی۔ اور تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ حالانکہ تاسیس تاکید سے اولی ہوتی ہے۔ اور تاخیر کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دیتی ہے۔ اور یہ تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ حالانکہ تاسیس تاکید سے اولی ہوتی ہے۔ ماتن یہاں پر تین اعتراض کرے گا یعنی تین منع وارد کریگا۔ پہلا منع تقدیم اور تاخیر دونوں صورتوں پر ہے باقی دو منع تاخیر کی صورت پر ہیں نہ کہ تقدیم کی صورت پر۔ لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ ماتن جو تین منع وارد کریگا تو یہ ان بعض محققین کے دعوی پر نہیں ہیں بلکہ بعض محققین نے جو دلیلیں دی ہیں ان دلیلوں پر یہ منع وارد کریگا۔

پہلا منع یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ تقدیم کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن الجملہ کا فائدہ دے تو یہ تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی ہم یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ یہ تاکید ہوگی بلکہ یہ تاسیس ہوگی نہ کہ تاکید۔ اور تاخیر کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دیگی۔ تو یہ تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ یہ تاکید ہے بلکہ یہ تاسیس ہوگی تاکید نہ ہوگی۔ کیوں کہ تاکید یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کا فائدہ دے اور اس ترکیب کے اندر اس اسناد کے اندر اور دوسرا لفظ اسی معنی کا فائدہ دے تو یہ تاکید ہوتی ہے۔ تو تقدیم کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے تو یہ تاسیس ہوگی تاکید نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس ترکیب اور اس اسناد کے اندر کوئی دوسرا ایسا لفظ نہیں ہے جو اس معنی یعنی نفی عن جملہ کا فائدہ دے تو یہ تاسیس ہوگی۔ کیوں کہ تقدیم کی صورت میں کل کے بغیر نفی عن الجملہ کا فائدہ دیتی ہے۔ جیسے انسان لم یقم۔ لیکن کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے۔ تو اس صورت میں انسان لم یقم کی ترکیب زائل ہو چکی ہے کیوں کہ کل کے داخل ہونے کے بعد انسان مضاف بن گیا۔ مسند الیہ باقی نہ رہا۔ کل کے بغیر تو انسان مسند الیہ تھا لھذا کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے تو یہ تاسیس ہوگی تاکید نہ ہوگی۔ اور تاخیر کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دیگی تو یہ تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ یہ تاکید ہے۔ بلکہ یہ تاسیس ہے تاکید نہیں

ہے۔ کیوں کہ کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دے۔ تو اس ترکیب کے اندر کوئی اور دوسرا لفظ نہیں ہے جو اس معنی یعنی نفی عن کل فرد کا فائدہ دے تو یہ تاسیس ہوگی تاکید نہ ہوگی۔ کیوں کہ تاخیر کی صورت میں کل کے بغیر نفی عن کل فرد کا فائدہ دیتی ہے لیکن کل کے داخل ہونے کے بعد اس صورت میں تو یہ ترکیب زائل ہو چکی ہے۔ کیوں کہ تاخیر فعلی کا اسناد کل کی طرف ہے اور انسان مضاف الیہ بنا ہے۔ مسند الیہ تو باقی نہ رہا۔

وحاصل هذا الكلام انا لا نسلم انه لو حمل الكلام بعد كل على المعنى الذي حمل عليه قبل كل كان كل للتاكيد ولا يخفى ان هذا المنع انما يصح على تقدير ان يراد التاكيد الاصطلاحي اما لو اريد بذلك ان تكون كل لافادة معنى كان حاصلا بدونه فاندفاع المنع ظاهر وحينئذ يتوجه ما اشار اليه بقوله ولان الصورة الثانية يعنى السالبة المهملة نحو لم يقم انسان اذا افادت النفي عن كل فرد فقد افادت النفي عن الجملة فاذا احملت كل على الثاني اى افادة النفي عن جملة الافراد حتى يكون معنى لم يقم كل انسان نفي القيام عن الجملة لا عن كل فرد لا تكون كل تاسيسا بل تاكيدا لان هذا المعنى كان حاصلا بدونه وحينئذ فلو جعلنا لم يقم كل انسان لعموم السلب مثل لم يقم انسان لم يلزم ترجيح التاكيد على التاسيس اذلا تأسيس اصلا بل انما يلزم ترجيح احد التاكيدين على الآخر

ترجمہ وتشریح: ۔ شارح کہتا ہے کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ تقدیم کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے تو یہ تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتے بلکہ یہ تاسیس ہوگی تاکید نہ ہوگی۔

ولا یخفی ان هذا المنع الخ سے شارح نے اس منع کا جواب دیا ہے۔ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ تقدیم کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے تو یہ تاسیس ہوگی تاکید نہ ہوگی۔ جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ تاکید ہے کیوں کہ دو قسم پر ہے تاکید اصطلاحی اور تاکید لغوی۔ تاکید اصطلاحی کا تو وہی معنی ہے جو ماسبق میں گزر چکا ہے۔ اور تاکید لغوی یہ ہے کہ ایک معنی جو لفظ سے حاصل ہو رہا ہے وہ معنی اس لفظ کے بغیر بھی حاصل ہو۔ تو تقدیم کی

صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن الجملہ کا فائدہ دے تو یہ تاکید لغوی ہوگی۔ کیوں کہ یہی معنی یعنی نفی عن جملہ کل کے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ جیسے انسان لم یقم۔ تو اس کا معنی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے۔ اسی طرح تاخیر والی صورت کے اندر کل کے داخل ہونے سے نفی عن کل فرد کا فائدہ دے تو یہ تاکید ہوگی۔ کیوں کہ یہی معنی یعنی نفی عن کل فرد کل کے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے۔ جیسے لم یقم انسان۔ تو اس کا معنی ہے کہ قیام کی نفی ہے انسان کے ہر فرد سے۔ لھذا تاخیر کی صورت یا تقدیم کی صورت میں کل کے داخل ہونے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دے یا نفی عن جملہ کا فائدہ دے تاکید لغوی ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ تو شارح کہتا ہے کہ اس منع سے تو ہم نے جان چھڑا لی لیکن اس وقت تاخیر کی صورت میں دوسرا منع وارد ہو جائے گا۔

ولان الصورۃ الثانیۃ الخ سے ماتن دوسرا منع تاخیر کی صورت پر وارد کرتا ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دے تو یہ تاکید لغوی ہوگی۔ تو اعتراض یہ ہے کہ تاخیر کی صورت میں کل کے بغیر نفی عن کل فرد کا فائدہ دے تو پھر اس وقت نفی عن جملہ کا فائدہ بھی دیگی۔ کیوں کہ جب ہر فرد سے نفی ہوئی تو جملہ افراد سے بھی نفی ہوگی۔ تو جب اس پر کل داخل کیا جائے تو کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن کل فرد کا فائدہ دے تو یہ تاکید ہوگی تاسیس نہ ہوگی۔ کیوں کہ یہی معنی کل کے بغیر بھی حاصل ہوا ہے۔ پھر یہ کہا جائے گا کہ لازم آئے گا۔ ترجیح تاکید کی تاسیس پر لازم نہیں آتی۔ کیوں کہ یہاں پر تاسیس بلکل نہیں ہے۔ لیکن احد التاکیدین کی ترجیح دوسری تاکید پر لازم آجائے گی۔

وما یقال ان دلالۃ لم یقم انسان علی النفی عن الجملۃ بطریق الالتزام و دلالۃ لم یقم کل انسان علیہ بطریق المطابقۃ فلا یکون تاکیدا ففیہ نظر اذ لو اشترط فی التاکید اتحاد الدلالتین لم یکن کل انسان لم یقم علی تقدیر کونہ لنفی الحکم عن الجملۃ تاکیدا لان دلالۃ انسان لم یقم علی ھذا المعنی بطریق الالتزام

ترجمہ وتشریح: سے بعض محققین نے اس منع ثانی کا جواب دیا ہے۔ شارح یہاں پر وہ نقل کرتا ہے۔ بعض محققین نے جواب یہ دیا تھا کہ تاخیر صورت میں کل کے بغیر نفی عن جملہ پر دلالت التزامی ہوتی ہے۔ اور نفی عن کل فرد پر دلالت مطابقی ہوتی ہے۔ جیسے لم یقم انسان کی دلالت نفی عن جملہ پر دلالت التزامی ہے۔ اور نفی عن کل فرد پر دلالت مطابقی ہے۔ اور کل کے داخل ہونے کے بعد یعنی لم کل انسان کی دلالت نفی عن جملہ پر دلالت مطابقی ہوتی ہے۔ تو

تاخیر کی صورت میں کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے تو یہ تاکید نہ ہوگی۔ کیوں کہ تاکید کیلئے اتحاد الدلالتین شرط ہے۔ کہ دونوں دلالتیں متحد ہوں۔ اور یہاں پر دلالتین متحد نہیں ہے۔

ففیه نظر اذ لو اشترط الخ سے شارح بعض محققین کے جواب کا رد کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ کہا جاتا ہے کہ تاکید کے اندر اتحاد الدلالتین شرط ہے تو پھر تقدیم کی صورت پر اعتراض ہو جائے گا۔ کیوں کہ تقدیم کی صورت میں جب کل نہ ذکر کیا جائے جیسے انسان لم یقم تو موجبہ مہملہ ہے تو اس کے مطابق معنی ہے کہ عدم قیام کا ثبوت ہے انسان کے جملہ افراد کیلئے۔ اور قیام کی نفی ہے انسان کے جملہ افراد سے تو یہ اس کو لازم ہے تو جب اس پر کل کو داخل کیا جائے جیسے کل انسان لم یقم۔ تو اس کی دلالت نفی عن جملہ پر مطابقی ہے۔ تو پھر چاہیئے تھا کہ کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ کا فائدہ دے۔ تو تاکید نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ کل کے داخل ہونے کے بعد نفی عن جملہ افراد کا فائدہ دے۔ تو یہ تاکید ہوتی ہے۔

ولان النكرة المنفية اذا عمت كان قولنا لم يقم انسان سالبة كلية لا مهملة كما ذكره هذا القائل لا نه قدبين فيها ان الحكم مسلوب عن كل واحد من الافراد والبيان لا بدله من مبين فلا محالة ههنا شئ يدل على ان الحكم فيها على كمية افراد الموضوع ولا نعنے بالسور سوے هذا وحينئذ يندفع ما قيل سما ها مهملة باعتبار عدم السور و قال عبدالقاهر ان كانت كلمة كل داخلة فى حيز النفے بان اخرت عن اداته سواء كانت معمولة لاداة النفے او لا وسواء كان الخبر فعلا نحو شعر ما كل ما يتمنے المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهے السفن او غير فعل نحو قولك ما كل متمنے المرء حا صلا او معمولة للفعل المنفے الظاهر انه عطف على داخلة وليس بسديد لان الدخول فى حيز النفے شامل لذلك و كذا لو عطفتها على اخرت بمعنے او جعلت معمولة لان التاخير عن اداة النفے ايضا شامل لذالك

ترجمہ وتشریح: سے ماتن تیسرا منع وارد کرتا ہے۔ اور یہ منع اخذ لفظی ہے۔ کہ کہا جاتا ہے کہ تاخیر صورت میں جب کل کو نہ ذکر کیا جائے۔ جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہے اور سالبہ کلیہ کی قوۃ میں ہے۔ تو اس کا نام سالبہ مہملہ

رکھنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ یہ سالبہ کلیہ ہے۔ کیوں کہ اس کا معنی ہے قیام کی نفی انسان کے ہر فرد سے۔ تو یہ بیان ہے تو اس کیلئے مبین کا ہونا ضروری ہے۔ تو یہاں پر تو کوئی چیز ہوگی جو اس بات پر دلالت کریگی کہ حکم موضوع کے افراد کی کمیت پر ہے۔ تو جو چیز موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے وہ سور ہوگی تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ مھملہ ہے کیوں کہ سور نہیں ہے۔ جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے۔ جواب میں یہ کہا جائے گا کہ سور کوئی محسوس مبصر تو نہیں ہوتا کہ اس کو کھڑا کرلیں۔ بلکہ سور یہی چیز ہوتی ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت پر دلالت کرے۔ لھذا اس کا نام مہملہ رکھنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ سالبہ کلیہ ہے۔

وقال عبدالقاھران کانت الخ پہلے ماتن نے عبدالقاھر کا مذہب ذکر کیا پھر علامہ سکا کی کا مذہب ذکر کیا پھر ابن مالک کا مذہب ذکر کیا۔ یہاں پر پھر عبدالقاہر کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ اور عبدالقاہر اور ابن مالک کا مذہب آپس میں ملتا جلتا ہے۔ لیکن معنی فرق ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ اگر کلمہ کل حیز نفی کے اندر داخل ہوجائے اور کلمہ کل حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ عام ازیں کہ رتبۃً مقدم ہو یا رتبۃً مؤخر ہو دوسری تعمیم ہے کہ کلمہ کل حرف نفی کا معمول بنے یا حرف نفی کا معمول نہ بنے۔ تیسری تعمیم یہ ہے کہ کلمہ کل کی خبر فعل ہو یا غیر فعل ہو۔ تو پھر اس وقت نفی متوجہ ہوگی شمول کی طرف یعنی نفی شمول کا فائدہ دیگی۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ کلمہ حرف نفی کے بعد واقع ہو اور اس کی خبر فعل ہو۔ جیسے شاعر کا شعر ہے۔ ماکل ما یتمنی المرء یدرکہ:: تجری الریاح بما لا تشتھی السفن۔ کہ نہیں ہے ہر وہ چیز کہ جس کی شخص تمنی کرے تو شخص اس کو پالے۔ یعنی کبھی شخص اس چیز کو پالیتا ہے اور کبھی نہیں پاتا۔ جاری ہوتی ہیں ہوائیں ساتھ اس چیز کے جو نہیں چاہتے۔ مطلب یہ ہے یعنی ہمیشہ ہوائیں صاحب کشتیوں کے موافق نہیں چلتی۔ بلکہ کبھی موافق اور کبھی مخالف چلتی ہیں۔ تو یہاں پر کلمہ کل حرف نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور اس کی خبر فعل یعنی یدرکہ ہے۔

اس کی مثال کہ کلمہ کل کی خبر غیر فعل ہو جیسے ماکل متمنی المرء حاصلا۔ یعنی نہیں ہوتا ہے ہر متمنی آدمی کا (خواہش کردہ چیز) حاصل۔ تو یہاں پر کلمہ کل کی خبر غیر فعل ہے۔ یعنی حاصلا۔ یہاں پر یہ بات ذہن نشین رہے کہ اس ما کے اندر اہل حجاز اور بنی تمیمیہ کا اختلاف ہے۔ اہل حجاز اس کو عمل دیتے ہیں۔ اور بنی تمیم اس کو عمل نہیں دیتے ہیں۔ تو اگر ما حجازیہ ہے تو کل معمول ہوگا حرف نفی کیلئے۔ اور اگر ما بنی تمیمیہ ہے تو یہ معمول نہ ہوگا۔

آگے ماتن نے کہا ہے او معمولۃ للفعل المنفی الخ تو اس عبارت کے اندر کچھ پیچیدگی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ معمولۃ کا عطف داخلۃ پر ہے۔ کیوں کہ معمولۃ بھی صیغہ صفت کا ہے اور داخلۃ بھی صیغہ صفت کا ہے۔ اور صیغہ صفت کا عطف صیغہ صفت پر ڈالنا صحیح ہے۔ لیکن شارح کہتا ہے کہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ معنی ہوگا کہ کلمہ کل

حیز نفی کے اندر آجائے عام ازیں فعل منفی کا معمول بنے اگر نہ بنے یا کلمہ کل فعل منفی کا معمول بنے۔ تو اس وقت لازم آئے گا خاص کا عطف عام پر کلمہ او کے ساتھ اور خاص کا عطف عام پر ڈالنا کلمہ او کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کا کیا مطلب ہے کہ پہلے کہنا کہ کلمہ کل فعل منفی کا معمول بنے یا نہ بنے۔ پھر کہنا کہ یا فعل منفی کا معمول بنے۔ یا معمولۃ کا اخرت پر عطف ہے۔ پھر یہ کہا جائے گا کہ معمولۃ کا اخرت پر عطف ڈالنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اخرت فعل ہے اور معمولۃ صیغہ صفت ہے اور صیغہ صفت کا فعل پر عطف ڈالنا صحیح نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر فعل محذوف یعنی جعلت معمولۃ۔ اس وقت معنی ہوگا کہ کلمہ کل حیز نفی کے اندر آجائے بایں طور کہ مؤخر آجائے۔ عام ازیں کہ فعل منفی کا معمول بنے یا نہ بنے یا کیا جائے کلمہ کل معمول فعل منفی کا۔ لیکن شارح کہتا ہے کہ معمولۃ کا عطف اخرت پر بھی ڈالنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس وقت بھی لازم آئے گا خاص کا عام پر کلمہ او کے ساتھ اور خاص کا عطف عام پر کلمہ او کے ساتھ ڈالنا صحیح نہیں ہے۔

اللهم الا ان يخصص التاخير بما اذا لم تدخل الاداة على فعل عامل في كل على ما يشعر به المثال و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا او تاكيدا او غير ذلك نحو ما جاء ني القوم كلهم في تاكيد الفاعل وما جاء ني كل القوم في الفاعل

ترجمہ وتشریح: سے شارح جواب دیتا ہے کہ ہم یہ دونوں شقیں اختیار کر سکتے ہیں۔ کہ معمولۃ کا عطف داخلۃ پر بھی ڈال سکتے ہیں اور اخرت بھی ڈال سکتے ہیں۔ پھر تم یہ کہا جائے کہ کہ خاص کا عطف عام پر کلمہ او کے ساتھ ڈالنا صحیح نہیں ہے۔ جواب یہ دیا جائے گا کہ پہلی صورت کے اندر تخصیص کی جائے گی کہ اس سے مراد ہے کہ حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو کہ وہ کلمہ کل اس فعل کا معمول بنتا ہو۔ جیسے مثال گزر چکی ہے ماکل ما یتمنی المرء یدرکہ۔

اسکے بعد ماتن نے اس کی مثالیں دی ہیں کہ کل فعل منفی کیلئے معمول بنے جیسے ماجاء نی القوم کلھم۔ جاء نی کل القوم۔ لم اخذ کل الدراھم۔ وکل الدراھم لم اخذ۔ لم اخذ الدراھم کلھا۔ الدراہم کلھا لم اخذ۔ ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح المعمول اعم سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کل فعل منفی کیلئے معمول بنے تو اس کی ایک مثال کافی تھی اتنی زیادہ مثالیں ماتن نے کیوں دی ہیں۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اتنی مثالیں اس لئے دی ہیں کہ کہ کلمہ کل فعل منفی کیلئے معمول بنے عام ازیں ہے کہ کلمہ کل فاعل بنے یا مفعول بنے یا فاعل کی تاکید بنے یا مفعول کی تاکید بنے اور مفعول بنے تو فعل پر مقدم ہوگا یا مؤخر ہوگا۔ اس لئے ماتن نے اتنی مثالیں دی ہیں۔ تو ماجاء نی القوم کلھم

کے اندر کلمھم فعل منفی یعنی ماجاءنی کا معمول ہے اس طور پر کہ فاعل کی تاکید ہے۔ اور ماجاءنی کل القوم کے اندر کل فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ فاعل ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے

و قدم مثال التاکید علی الفاعل لان کلا اصل فیه اولم اخذ کل الدراهم فی المفعول المتاخر او کل الدراهم لم اخذ فی المفعول المتقدم و کذا لم اخذ الدراهم کلها او الدراهم کلها لم اخذ ففی جمیع هذه الصور توجه النفی الی الشمول خاصة لا الی اصل الفعل وافاد الکلام ثبوت الفعل والوصف لبعض مما اضیف الیه کل ان کانت کل فی المعنی فاعلا للفعل او الوصف المذکور فی الکلام او افاد تعلقه ای تعلق الفعل او الوصف به ای ببعض انکانت کل فی المعنی مفعولا للفعل اوالوصف و ذلک بدلیل الخطاب و شهادة الذوق و الاستعمال والحق ان هذا الحکم اکثری لا کلی بدلیل قوله تعالی واللّٰه لا یحب کل مختال فخور واللّٰه لا یحب کل کفار اثیم ولا تطع کل حلاف مهین

ترجمہ وتشریح: سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلمہ کل فعل منفی کا معمول بنے اس طور پر کہ فاعل کی تاکید ہے تو اس کی مثال کو ماتن نے اس کی مثال پر مقدم کیا ہے کہ کلمہ کل فعل منفی کا معمول بنے اس طور پر کہ فاعل ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ کلمہ کل فعل منفی کا معمول بنے اس طور پر کہ فاعل کی تاکید ہے تو اس کی مثال کو ماتن نے اس لئے مقدم کیا ہے اس مثال پر کہ کلمہ کل فعل منفی کا معمول بنے اس طور پر کہ فاعل ہے کہ کل تاکید کے اندر اصل ہے۔ اور فاعلیۃ کے اندر تو اصل نہیں ہے اس لئے اس کی مثال کو مقدم کیا ہے۔

ولم اخذ کل الدراھم کے اندر کل فعل منفی یعنی لم اخذ کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول ہے اور مؤخر ہے۔ اور کل الدراھم لم اخذ کے اندر کلمہ کل فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول ہے اور مقدم ہے۔

اور لم اخذ الدراھم کلھا کے اندر کل فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول مؤخر کی تاکید ہے اور الدراھم کلھا لم اخذ کے اندر کلمہ فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول مقدم کی تاکید ہے۔ پس ان جمیع صورتوں کے اندر نفی متوجہ ہوگی شمول کی طرف۔ یعنی نفی شمول کا فائدہ دیگی۔ نفی اصل فعل کی طرف متوجہ نہ ہوگی۔ یعنی عموم سلب کا فائدہ نہ دیگی۔ پس یہ کلام

فائدہ دیتا ہے کہ فعل یا وصف کا ثبوت ہے بعض کیلئے اور فعل یا وصف کی نفی ہے بعض سے کہ جس کی طرف کل کی اضافت ہے اگر کلمہ کل معنی کے اندر فاعل بنے فعل یا وصف کیلئے۔ اور یہ کلام فائدہ دیتی ہے فعل کا یا وصف کے تعلق کا بعض کے ساتھ یا فعل یا وصف کی نفی متعلق کا بعض سے کہ جس کی طرف اضافت کی گئی ہے۔ اگر کلمہ کل مفعول بنے معنی فعل کے اندر فعل یا وصف کیلئے۔ اور ان سب کی دلیل خطاب، شھادۃ، ذوق اور استعمال ہے۔

والحق ان ھذا الحکم الخ سے شارح کہتا ہے کہ یہ جو ہم نے ماسبق میں قاعدہ ذکر کیا گیا کہ فعل یا وصف کا ثبوت ہوگا بعض کیلئے یا نفی ہوگی بعض سے اگر کل فاعل بنے یا فعل یا وصف کا تعلق ہوگا بعض کے ساتھ اگر کل مفعول بنے تو یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے۔ کیوں کہ قران پاک میں آتا ہے۔ واللّٰہ لا یحب کل مختال فخور۔ تو کل فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول ہے تو اس کا یہ معنی تو نہیں ہے۔ کہ اللہ تعالی بعض متکبروں سے محبت نہیں فرماتا۔ اور بعض کے ساتھ محبت فرماتا ہے بلکہ یہاں پر اصل فعل کی نفی ہے۔ یعنی اللہ تعالی کسی متکبر سے محبت نہیں فرماتا۔ اسی طرح اور جگہ قرآن پاک میں آتا ہے۔ واللہ لا یحب کل کفار اثیم۔ تو کلمہ کل فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول ہے۔ تو اس کا یہ معنی تو نہیں ہے کہ اللہ تعالی بعض کفار اثیم سے محبت فرماتا ہے اور بعض سے محبت نہیں فرماتا بلکہ یہاں پر اصل فعل کی نفی ہے کہ اللہ تعالی کفار اثیم کے کسی فرد سے محبت نہیں فرماتا۔ اسی طرح اور جگہ قرآن پاک میں ہے۔ ولا تطع کل حلاف مھین۔ تو کلمہ کل فعل منفی کا معمول ہے اس طور پر کہ مفعول ہے۔ تو اس کا یہ معنی تو نہیں ہے کہ بعض حلاف مھین کی اطاعت کرو اور بعض کی نہ کرو بلکہ یہاں پر اصل فعل کی نفی ہے کہ حلاف مھین کے کسی فرد کی اطاعت نہ کرو۔

والا ای وان لم تکن داخلۃ فی حیز النفی بأن قدمت علی النفی لفظا ولم تقع معمولۃ للفعل المنفی عم النفی کل فرد مما اضیف الیہ کل وافاد نفی اصل الفعل عن کل فرد کقول النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم لما قال لہ ذو الیدین اسم واحد من الصحابۃ اقصرت الصلوۃ بالرفع فاعل قصرت ام نسیت یا رسول اللہ کل ذلک لم یکن ھذا قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم والمعنی لم یقع واحد من القصر والنسیان علی شمول النفی وعمومہ بوجھین احدھما ان جواب ام اما بتعیین احد الامرین او بنفیھما جمیعا تخطئۃ للمستفھم لا بنفی الجمع بینھما لانہ عارف بأن الکائن احدھما والثانی ما روی انہ لما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کل ذلك لم یکن قال له ذو الیدین بعض ذلك قد کان و معلوم ان الثبوت للبعض انما ینافی النفی عن کل فرد لا النفی عن المجموع

ترجمہ وتشریح: ماسبق میں ماتن نے کہا تھا کہ کلمہ کل حیز نفی کے اندر آ جائے اور حرف نفی کے بعد واقع ہو تو اس وقت نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی۔ یا اگر کلمہ فعل منفی کا معمول بنے تو اس وقت بھی نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی۔ اصل فعل کی طرف متوجہ نہ ہوگی۔ یہاں پر ماتن کہتا ہے کہ اگر اس طرح نہ ہو یعنی اگر کلمہ کل حیز نفی کے اندر نہ آ جائے کیا مطلب؟ مطلب یہ ہے کہ کلمہ کل حرف نفی پر لفظا مقدم ہو۔ اور کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ بنے۔ تو پھر اس وقت نفی ہر فرد کو عام ہوگی۔ یعنی عموم سلب کا فائدہ دیگی۔ تو اگر کلمہ کل حرف نفی پر مقدم ہو تو ہر فرد کی نفی ہوگی کہ جس کی طرف کلمہ کل مضاف ہے۔ اور اگر وہ فعل منفی کا معمول نہ بنے تو اصل فعل کی نفی ہوگی۔ ہر فرد سے۔ اسکی مثال دی ہے کہ جیسے نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے۔ حضرت ابوھریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ ایک دن نبی کریم ﷺ ہمیں عصر کی نماز پڑھائی۔ تو آپ ﷺ نے دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا۔ تو ایک صحابی جس کا نام ذوالیدین تھا وہ کھڑا ہوا اور عرض کی: ا قصرت الصلوۃ یارسول اللہ ام نسیت (ﷺ)۔ کہ کیا نماز کم ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں یارسول اللہ (ﷺ) تو نبی کریم ﷺ نے جوابا فرمایا: کل ذلک لم یکن۔ تو یہاں پر کلمہ کل حرف نفی پر مقدم ہے اور فعل منفی کا معمول نہیں ہے۔ تو یہاں پر دونوں فعلوں (قصر اور نسیان) کی نفی ہے۔ کہ نہ تو نماز کم ہوئی ہے اور نہ میں بھولا ہوں۔

یہاں سے شارح اس پر دو دلیلیں دیتا ہے کہ کل حرف نفی پر مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول نہ بنے تو نفی ہر فرد کو شامل ہوتی ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جب سائل دو چیزوں کے ساتھ سوال کرے اور کلمہ ام کے ساتھ عطف ڈالیں جیسے اجاء زید ام عمرو کہ کیا زید آیا ہے یا عمرو تو اس وقت جواب دینے کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ان امروں میں سے کسی ایک امر کو معین کرے یعنی جواب میں کہے جاء زید یا جاء عمرو۔

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دونوں امروں کی نفی کرے: اے سائل آپ کو غلطی لگی ہے یا بھول ہوئی ہے کہ تو پوچھتا ہے کہ زید آیا ہے یا عمرو۔ ان دونوں میں سے تو کوئی نہیں آیا۔ اور دونوں کی اکھٹے نفی نہیں کرسکتا۔ اور یہ مجموعہ کی نفی کرسکتا ہے۔ کیوں کہ وہ تو سائل کو پہلے سے معلوم ہے کہ دونوں اکھٹے نہیں آئے ہیں۔ تو پھر جواب دینے کا کیا مطلب ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے جو فرمایا ہے کل ذلک لم یکن۔ تو یہ جواب دینے کا دوسرا طریقہ ہے۔ کہ اے ذوالیدین آپ بھول گئے یا غلطی لگی ہے کہ آپ پوچھتے ہیں کہ کیا نماز کم ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہو ان دو چیزوں میں سے تو کوئی ایک بھی نہیں ہوا ہے۔ نہ نماز کم ہوگئی ہے اور نہ نماز میں بھول گیا ہوں۔ اور جواب میں جمع کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ کہ یہ دونوں

اکھٹے نہیں ہوئے ہیں۔ کیوں کہ وہ تو ذوالیدین کو پہلے سے معلوم تھا۔ بلکہ دونوں میں سے کوئی ایک ہوا ہے۔
اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مروی ہے کہ جس وقت نبی کریم ﷺ نے جواباً فرمایا کل ذلک لم یکن۔ تو ذوالیدین، نے پھر عرض کی: بعض ذلک قد کان۔ کہ بعض تو ہوا ہے۔ یعنی نماز کم ہوئی ہے یا آپ بھول گئے ہو۔ تو بعض ذلک قد کان موجبہ جزئیہ ہے۔ تو کل ذلک لم یکن اگر سالبہ کلیہ بناؤ پھر تو بعض ذلک قد کان جواب صحیح ہے۔ کیوں کہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کے مناقض ہوتا ہے۔ اور اگر کل ذلک لم یکن کو سالبہ مھملہ بناؤ اور سالبہ مھملہ سالبہ جزئیہ کی قوۃ میں ہوتا ہے۔ تو پھر بعض ذلک قد کان جواب صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ موجبہ جزئیہ سالبہ جزئیہ کے منافی نہیں ہوتا۔ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ اکھٹے ہوسکتے ہیں۔

تاخیر

وعليه اى عموم النفى عن كل فرد قوله اى قول ابى النجم شعر قد اصبحت ام الخيار تدعى على ذنبا كله لم اضع برفع كله على معنى لم اصنع شيئا مما تدعيه على من الذنوب ولا فادة هذا المعنى عدل عن النصب المستغنى عن الاضمار الى الرفع المفتقر اليه اى لم اصنعه و اما تاخيره اى تاخير المسند اليه فلا قتضاء المقام تقديم المسند و سيجئ بيانه

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے کہ اس عموم نفی عن کل فرد پر ابونجم کا شعر ہے۔ کہ ابونجم کی بیوی تھی یا اس کی محبوبہ تھی۔ وہ آپ پر ہمیشہ غصہ کرتی تھی اور آپ کو گالیاں دیتی تھی تو ابونجم نے یہ شعر پڑھا: قد اصبحت ام الخیار تدعی:: علی ذنبا کلہ لم اضع۔ کہ تحقیق ام خیار مجھ پر گناہوں کا دعوی کرتی ہے اور یہ سب کے سب گناہ میں نے نہیں کئے ہیں۔ تو کل حرف نفی پر مقدم ہے اور فعل نفی کا معمول نہیں ہے۔ اور کلہ مرفوع ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ میں نے کسی چیز کو نہیں کیا جن گناہوں کا وہ دعوی کرتی ہے۔ تو کلہ مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اور لم اضع خبر ہے اور عائد محذوف نکالیں گے۔ تو اس کو مرفوع اس لئے پڑھتے ہیں تا کہ ابوالنجم کا مدعی ثابت ہوجائے۔ اور عموم سلب کا فائدہ دے۔ کیوں کہ کلہ کو منصوب پڑھیں تو پھر اس عائد ضمیر محذوف کی طرف احتیاج نہ ہوگی۔ لیکن پھر اس وقت ابوالنجم کا مدعی ثابت نہ ہوگا اور عموم سلب کا فائدہ نہ دیگا۔ کیوں کہ یہ پھر فعل منفی کا معمول بن جائے گا۔ اور نفی شمول کا فائدہ دیگی۔ کہ بعض گناہ اس نے

کئے ہیں اور بعض گناہ نہیں کئے ہیں۔

واما تاخیرہ الخ سے ماتن اور حال مسند الیہ ذکر کرتا ہے اور وہ تاخیر ہے۔ کہ مسند الیہ کو مؤخر کب کیا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند الیہ کو اس وقت مؤخر کیا جاتا ہے کہ جس وقت مقام تقدیم مسند کو چاہے یعنی تقدیم مسند کے مقتضی پائے جائیں۔ تو ماتن یہاں پر تاخیر مسند الیہ کے مقتضی ذکر نہیں کئے ہے کیوں کہ وہ مسند کے احوال کے اندر آجائے گا۔ کہ تقدیم مسند کے جو مقتضی ہونگے وہ مقتضی تاخیر مسند الیہ کے بھی ہونگے۔

هذا الذی ذکر من الحذف و الذکر و الاضمار و غیر ذلك فی المقامات المذکورة کله مقتضی الظاهر من الحال وقد یخرج الکلام علی خلافه ای علی خلاف مقتضی الظاهر لا قتضاء الحال ایاه فیوضع المضمر موضع المظهر کقولهم نعم رجلا زید مکان نعم الرجل فان مقتضی الظاهر فی هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذکر المسند الیه وعدم قرینة تدل علیه و هذا الضمیر عائد الی متعقل معهود فی الذهن والتزم تفسیره بنکرة لیعلم جنس المتعقل و انما یکون هذا من وضع المضمر موضع المظهر

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے کہ ہم نے ماسبق میں جتنی چیزیں ذکر کی ہیں یعنی حذف مسند الیہ اور ذکر مسند الیہ وگیرہ وغیرہ تو ان سب کو مقتضی الظاہر من الحال کہا جاتا ہے۔

وقد یخرج الکلام الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف نکالی جاتی ہے یعنی ظاہر تو اور چیز کو چاہتا ہے اور کلام اور طرح ہوتی ہے۔ اور کلام جسطرح ہوتی ہے حال اس کو چاہتا ہے اور مقتضی حال کے مطابق ہوتی ہے لیکن مقتضی الظاہر کے مطابق نہیں ہوتا ہے۔

یہاں پر ماتن اس کی صورت ذکر کرتا ہے کہ کلام مقتضی ظاہر کے خلاف نکالی جائے۔ ماتن کہتا ہے کہ مظہر کی جگہ ہو اور اس جگہ پر مضمر کو رکھا جائے تو پھر اس وقت کلام مقتضی ظاہر کے خلاف ہوتی ہے۔ جیسے نعم رجلا زید کہا جائے نعم الرجل کی جگہ پر۔ تو یہاں پر ظاہر تو چاہتا ہے اظہار کو۔ نہ کہ اضمار کو کیوں کہ ھو ضمیر کا مرجع مسند الیہ نہ تو پہلے ذکر ہوا ہے اور نہ کوئی ایسا قرینہ ہے جو اس پر دلالت کرے۔ تو نعم کے اندر ضمیر عائد ہوگی مستقل معہود فی الذہن کی طرف۔ اور مستقل معہود فی الذہن کی تفسیر کی گئی ہے نکرہ کے ساتھ۔ تا کہ مستقل کی جنس معلوم ہو جائے۔

فی احد القولین ای قول من یجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف و اما من یجعله مبتداء و نعم رجلا خبره فیحتمل عنده ان یکون الضمیر عائدا الی المخصوص وھو مقدم تقدیرا ویکون التزام افراد الضمیر حیث لم یقل نعما و نعموا من خواص ھذا الباب لکونه من الافعال الجامدۃ

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے۔کہ نعم رجلا زید کی دو ترکیبیں کرتے ہیں۔ایک ترکیب کے اندر تو یہ اس کی مثال بن سکتی ہے کہ مظہر کی جگہ پر مضمر کو رکھا ہے۔اور دوسری ترکیب کے اندر اس کی مثال نہیں بن سکتی۔بعض محققین نے تو اس کی ترکیب کی ہے کہ نعم فعل مدح ہے اور اس کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجلا ھو ضمیر سے تمیز ہے۔اور زید مخصوص بالمدح ہے اور خبر ہے مبتدا محذوف ھو کی۔یعنی اصل میں ہے نعم رجلا ھو زید۔اس وقت تو یہ مثال بن جائے گی اس کی کہ مظہر کی جگہ پر مضمر کو رکھا جائے۔

اور بعض محققین نے ترکیب کی ہے کہ نعم رجلا فعل مدح خبر مقدم ہے اور زید مخصوص بالمدح مبتدا مؤخر ہے۔اور نعم کے اندر ھو ضمیر زید کی طرف عائد ہے۔تو زید اگرچہ لفظوں میں مؤخر ہے لیکن رتبۃ تو مقدم ہے کیوں کہ مبتدا رتبۃ مقدم ہوتا ہے۔تو اس وقت یہ اس کی مثال نہیں بن سکتی کہ مظہر کی جگہ پر مضمر کو رکھا جائے۔کیوں کہ اس وقت تو ظاہر یہ چاہتا ہے کہ ضمیر لائی جائے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور یہ اعتراض دوسری ترکیب پر ہے اور شارح ویکون التزم افراد الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر یہ ترکیب کی جائے کہ نعم رجلا خبر مقدم ہے اور زید مبتدا مؤخر ہے۔اور ضمیر مخصوص بالمدح کی طرف راجع ہے تو پھر جس وقت مخصوص بالمدح تثنیہ یا جمع ہو جیسے نعم رجلین الزیدان اور نعم رجال الزیدون تو پھر اس وقت ضمیر تثنیہ اور جمع ہونی چاہئے۔نعما رجلین الزیدان اور نعموا رجال الزیدون پڑھتے حالانکہ اس طرح تو نہیں پڑھا جاتا۔

اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ نعم فعل مدح ہمیشہ مفرد اور اس کے اندر ضمیر مفرد ہوتی ہے۔یہ اس باب کے خواص میں سے ہے۔کیوں کہ نعم فعل مدح افعال جامدہ میں سے ہیں۔اور افعال جامدہ یہ ہوتے ہیں کہ جنکی گردانیں نہ کی جاتی ہوں۔تو نعم کا تثنیہ اور جمع آتے ہی نہیں ہیں۔لھذا اس کے اندر ضمیر مفرد ہی ہوگی خواہ مخصوص بالمدح تثنیہ ہو یا جمع ہو۔

و قولهم هو او هی زید عالم مکان الشان او القصة فالاضمار فیه ایضا خلاف مقتضی الظاهر لعدم التقدم و اعلم ان الاستعمال علی ان ضمیر الشان انما یؤنث اذا کان فی الکلام مؤنث غیر فضلة نحو هی هند ملیحة فقوله هی زید عالم مجرد قیاس

ترجمہ وتشریح: سے ماتن اور صورت ذکر کرتا ہے ہے کہ کلام مقتضی ظاہر کے خلاف نکالی جائے جیسے ھو زید عالم یا ھی زید عالم۔ ضمیر شان کی جگہ یا ضمیر قصہ کی جگہ۔ تو یہاں پر ظاہر تو اظہار کو چاہتا ہے اضمار کو کیوں کہ ضمیر کا مرجع مسند الیہ نہ تو پہلے مذکور ہے اور نہ قرینہ موجود ہے جو اس پر دلالت کرے۔ تو یہاں پر کلام مقتضی ظاہر کے خلاف نکالی گئی ہے۔ یہاں پر اس بات کی بھی وضاحت ضروری ہے کہ ضمیر شان کون سی ہوتی ہے اور ضمیر قصہ کون سی ہوتی ہے۔ کلام کے اندر مسند الیہ غیر فضلہ مذکور ہو تو اس کو ضمیر شان کہا جاتا ہے۔ جیسے ھو زید عالم۔ اور قل ھو اللہ احد۔ اور اگر کلام کے اندر مسند الیہ غیر فضلہ مونث ہو تو اس کو ضمیر قصہ کہا جاتا ہے۔ جیسے ھی ھذہ ملیحۃ۔

واعلم ان الاستعمال الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ھو زید عالم مثال دینی تو صحیح ہے لیکن ھی زید عالم مثال دینا صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس کلام کے اندر مسند الیہ غیر قصہ مونث تو نہیں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ھی زید عالم کی مثال محض قیاس ہے ھی ھند ملیحۃ پر محض سماع ہے۔ کیوں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ زید کسی عورت کا نام ہو۔

ثم علل وضع المضمر موضع المظهر فی البابین بقوله لیتمکن ما یعقبه ای یعقب ذلك الضمیر ای یجئ علی عقبه فی ذهن السامع لانه ای السامع اذا لم یفهم منه ای من الضمیر معنی انتظره ای انتظر السامع ما یعقب الضمیر لیفهم منه معنی فیتمکن بعد و روده فضل تمکن لان المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب ولا یخفی ان هذا لا یحسن فی باب نعم لان السامع مالم یسمع المفسر لم یعلم ان فیه ضمیرا فلا یتحقق فیه الشوق والانتظار

ترجمہ وتشریح: سے شارح مابعد والے متن کا ماقبل کے ساتھ ربط ذکر کرتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن لیتمکن الخ سے اس کی وجہ اور علت بیان کرتا ہے کہ ان دو ابواب کے اندر مضمر کو مظہر کی جگہ پر کیوں رکھا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس کی وجہ اور علت یہ ہے کہ مضمر کو جو مظہر کی جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے تا کہ جو چیز ضمیر کے بعد لائی جائے وہ

چیز سامع کے ذہن کے اندر پختہ ہو جائے۔ کیوں کہ متکلم نے جب ضمیر کو ذکر کیا تو سامع اس ضمیر سے تو کوئی معنی نہیں سمجھتا میں تو سامع انتظار کریگا کہ متکلم کسی اور چیز کو ذکر کریگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز شوق اور انتظار کے بعد حاصل ہو وہ چیز ذہن کے اندر اچھی طرح بیٹھتی ہے۔ تو پھر اس وقت بھی سامع کے ذہن میں ضمیر کے مابعد والی چیز اچھی طرح بیٹھے گی۔ کیوں کہ وہ شوق مشقت اور تکلیف کے بعد حاصل ہو رہی ہے۔

ولا یخفی ان ھذا الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ مظہر کی جگہ پر مضمر رکھنا اس کی وجہ اور علت جو بیان کی گئی ہے یہ وجہ ضمیر شان کے اندر تو بن سکتی ہے لیکن یہ وجہ باب نعم کے اندر نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ جس وقت متکلم نعم کہے تو سامع کو معلوم نہیں ہوتا کہ اسمیں ضمیر فاعل ہے تو جب متکلم رجلا کہے تو اب سامع کو معلوم ہوگا کہ ضمیر کا مرجع بھی معلوم ہو جائے گا۔ کہ نعم کے اندر ھو ضمیر کا مرجع رجل ہے تو اس وقت یہ انتظار اور شوق کے بعد حاصل نہیں ہوتا۔

و قد یعکس وضع المضمر موضع المظھر ای یوضع المظھر موضع المضمر فان کان المظھر الذی وضع موضع المضمر اسم اشارۃ فلکمال العنایۃ بتمییزہ ای تمییز المسند الیہ لاختصاصہ بحکم بدیع کقولہ شعر کم عاقل عاقل ھو وصف عاقل الاول بمعنے کامل العقل متناہ فیہ اعیت ای اعیتہ اعجزتہ او اعیت علیہ و صعبت مذاھبہ ای طرق معاشہ و جاھل جاھل تلقاہ مر زوقا ھذا الذی ترك الاوھام حائرۃ و صیر العالم النحویر ای المتقن من نحر الامور علما اتقنھا زندیقا کافرا نافیہ اللصانع العدل الحکیم

ترجمہ وتشریح: ماتن نے ماقبل میں یہ صورت ذکر کی تھی کہ کلام خلاف مقتضی لائی جائے اور مضمر کو مظہر کی جگہ رکھا جائے۔ یہاں پر ماتن یہ صورت ذکر کرتا ہے کہ کلام خلاف مقتضی لائی جائے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جگہ تو مضمر کی ہے لیکن اس کی جگہ مظہر لایا جائے اور مظہر تو کئی ہوتے ہیں۔ اعلام، اسماء اشارات اور اسماء موصولات وغیرہ تو وہ کون سا مظہر ہے جو مضمر کی جگہ رکھا جائے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ وہ مظہر اسم اشارہ ہے یعنی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا جائے۔ باقی رہا اس کا مقتضی وہ یہ ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ اس لئے رکھا جاتا ہے کہ مسند الیہ پر ایک عجیب حکم لگانا ہوتا ہے اور حکم عجیب کیلئے ضروری ہے کہ مسند الیہ کو کمال درجے کا امتیاز ہو اور مسند الیہ کو کمال درجے کا

امتیاز تب ہی ہوسکتا ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے۔اس لئے مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا جاتا ہے۔ جیسے شاعر کا شعر ہے: کم عاقل عاقل رعیت مذاہبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا۔ هذا الذی ترک الاوهام مائرة۔ وصیر العالم النحریر۔۔۔تو شارح کہتا ہے کہ عاقل ثانی عاقل اولی کی صفت ہے یعنی کامل عقل۔اور عقل میں انتہاء کو پہنچنے والا۔ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کے اندر مبالغہ کرنا ہو تو پھر اس کی صفت اس مادے سے لائی جاتی ہے مثلاً اگر گھنا سایہ ہو تو کہتے ہیں ظل ظلیل۔اور بہت اندھیری رات ہو تو کہتے ہیں لیل لمیل۔اس کا معنی ہے کامل عقل عقل میں انتہاء کو پہنچنے والا۔ رعیت باب افعال سے واحد مؤنث غائب ماضی معروف کا صیغہ ہے۔تو یہ اگر متعدی ہو تو پھر معنی ہوگا رعیتہ یعنی اعجزتہ یعنی اس نے اس کو عاجز کیا۔اور اگر لازم ہو تو پھر علی کے ساتھ متعدی ہوگا معنی ہوگا رعیت علیہ یعنی ضیقت کہ تنگ ہو گئے اسپر۔اسکے بعد ماتن نے کہا ہے مذاھبہ۔تو شارح کہتا ہے کہ اس کا معنی ہے طرق معاش یعنی بہت عقل والے کو معاش کے طریقوں نے عاجز کیا ہے۔یا بہت عقل والے پر معاش کے طریقے تنگ ہو گئے ہیں۔اور اسکے بعد ہے جاھل جاھل۔تو جاھل ثانی جاھل اولی کی صفت ہے یعنی کامل جہل اور جہالت میں انتہاء کو پہنچنے والا۔یعنی ملاقات کریگا تو اس سے اس حال میں کہ رزق دیا گیا۔اور یہ وہ ہے کہ جس نے بنا رکھا ہے اوھام کو ہے کو حیران۔اور بنا دیا ہے عالم نحریر کو زندیق۔شارح کہتا ہے کہ نحریر کا معنی ہے متقن یعنی پکا۔نحر الامور علما سے ہے اصل میں ہے نحر علم الامور۔کہ ذبح کیا اس نے سب کے سب امور علم کے۔کیوں کہ آدمی کسی چیز کو ذبح کر دے تو پھر وہ آدمی اس چیز پر قابو پالیتا ہے۔اسی طرح جو آدمی علوم کے اندر عبور حاصل کر لے تو پھر اس کو کہتے ہیں نحر علم الامور۔کہ گویا کہ اس نے علم کے سب کے سب امور ذبح کئے۔اور زندیق کا معنی ہے کافر صانع عدل حکیم کی نفی کرنے والا ہے۔یعنی شعر کا مطلب ہے۔یعنی بہت عقل والے کو معاش کے طریقوں نے عاجز کیا ہے۔اور بہت سے جاہل کو آپ ملیں گے کہ ان کو رزق دیا گیا ہے۔اور مزے اڑاتے ہیں۔تو یہ وہ ہے کہ جس نے اوھام کو حیران چھوڑا ہے اور معاش کے طریقوں سے بہت سے عالم نحریر تنگ ہو کر کافر بن جاتے ہیں۔

فقوله هذا اشارة الى حكم سابق غير محسوس وهو كون العاقل محروما والجاهل مرزوقا فكان القياس فيه الاضمار فعدل الى اسم الاشارة لكمال العناية بتمييزه ليرى السامعين ان هذا الشئ المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب وهو جعل الاوهام حائرة والعالم النحرير زنديقا فالحكم البديع هو الذى اثبت للمسند اليه المعبر عنه باسم

الاشارة او التهكم عطف على كمال العناية بالسامع كما اذا كان السامع فاقد البصر

ترجمہ وتشریح: مثال کو ممثل لہ کے مطابق کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ھذا اشارہ ہے حکم سابق کی طرف۔ اور حکم سابق یہ ہے کہ عاقل کا محروم رہنا اور جاھل کا مزرورق رہنا تو یہ غیر محسوس ہے اور غیر محسوس کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے کہنا تو چاہئے تھا ھو الذی لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ لایا ہے کیوں کہ عاقل کا محروم ہونا اور جاھل کا مزروق ہونا اس پر ایک عجیب حکم لگانا ہے اور وہ عجیب حکم ہے کہ اوھام کو حیران چھوڑنا اور عالم نحریر کو زندیق بنادینا اور حکم عجیب کیلئے یہ ضروری ہے کہ مسندالیہ کو کمال درجے کا امتیاز ہو۔ اور مسندالیہ کمال درجے کا امتیاز تب ہی ہوسکتا ہے کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے۔ اس لئے مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ کو لایا گیا ہے۔

اوالتھکم الخ سے ماتن اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا جائے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ لایا جاتا ہے تھکم کیلئے یعنی سامع کے ساتھ مذاق کرنا ہوتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی اندھا ہے تو اس کو کوئی مارے۔ تو وہ کہے من ضربنی۔ کہ مجھے کو کس نے مارا ہے۔ تو متکلم کہے ھذا اضربک۔ تو کہنا تو چاہئے تھا ھو ضربک۔ کیوں کہ وہ کسی چیز کو دیکھتا نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ مذاق کرنے کیلئے مضمر کی جگہ مظہر کو لایا گیا ہے۔

او لا يكون ثمه مشار اليه اصلا او النداء على كمال بلادته اى بلادة السامع بانه لا يدرك غير المحسوس او على كمال فطانته بان غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس او ادعاء كمال ظهوره اى ظهور المسند اليه وعليه اى و على وضع اسم الاشارة موضع المضمر لا دعاء كمال الظهور من غير هذا الباب اے غير باب المسند اليه شعر تعاللت اى اظهرت العلة والمرض كى اشجى اى احزن من شجى بالكسر صار حزينا لا من شجى بالعظم بالفتح بمعنے نشب فى حلقه و ما بك علة تريدين قتلے قد ظفرت بذلك اى بقتلے كان مقتضے الظاهر ان يقول به لا نه ليس بمحسوس فعدل الے ذلك اشارة الى ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس وان كان المظهر الذى وضع موضع المضمر غيره اى غير اسم الاشارة فلزيادة التمكن

ترجمہ وتشریح: ماتن اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا جائے تو شارح کہتا ہے کہ کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ اس لیے لایا جاتا ہے کہ وہاں پر مشارالیہ اسم اشارہ کے بالکل لائق نہیں ہوتا۔ یعنی مشارالیہ بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ کہ مثلاً ایک آدمی نابینا نہیں ہے اور اس کو کوئی مارے تو وہ کہے من ضربنی؟ تو متکلم کہے ھذا ضربک اور اشارہ کرے خلا کی طرف تو خلا اسم اشارہ کے لائق نہیں ہے کیونکہ اشارہ محسوس مبصر کی طرف ہوتا ہے اور غیر محسوس بمبصر نہیں ہے اسلئے اشارہ کے لائق نہیں ہے۔

لو انداءعلی کمال الخ سے ماتن اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ مظہر اسم اشارہ لایا جاتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ لایا جاتا ہے سامع کے کمال غباوۃ پر تنبیہ کرنے کیلئے۔ یعنی یہ بات بتانی ہوتی ہے کہ میرا سامع اتنا کند ذہن ہے کہ بغیر محسوس کے وہ کسی چیز کا ادراک نہیں کرسکتا۔ مثلاً کوئی پوچھے من عالم البلد۔ کہ شہر کا عالم کون ہے۔ تو متکلم کہے ذلک زید۔ تو کہنا تو چاہئے تھا ھو زید لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر کو لایا ہے سامع کے غباوۃ پر تنبیہ کرنے کیلئے اور کہہ دیا ذلک زید کہ وہ زید ہے۔

وعلی کمال فطانتہ الخ سے ماتن اسکے اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھتے ہیں سامع کی کمال فطانۃ پر تنبیہ کرنے کیلئے۔ یعنی یہ بات بتانی ہوتی ہے کہ میرا سامع استاذ کی اور ذہین ہے کہ اس کے نزدیک غیر محسوس چیزیں بھی بمنزل محسوس کے ہیں۔ جیسے کوئی مدرس تقریر کرے اور ایک مسئلہ غامضہ ہو یعنی گہرا مسئلہ ہو تو وہ مدرس کہہ دیتا ہے کہ ھذہ عندفلان ظاہرۃ۔ تو کہنا تو چاہئے تھا ھی عندفلان ظاہرۃ۔ لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا ہے سامع کے کمال فطانۃ پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ میرا سامع استاذ کی ہے کہ اس کے نزدیک غیر محسوس بھی بمنزل محسوس کے ہوتی ہے اور کہہ دیا ھذہ عندفلان ظاہرۃ۔

وادعاءکمال ظہورہ الخ سے ماتن اسکا اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ مظہر رکھا جائے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا جاتا ہے مسند الیہ کے کمال ظہور کے دعوی کرنے کیلئے یعنی متکلم مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعوی کردیتا ہے اگرچہ مسند الیہ واقع کے اندر غیر محسوس ہوتا ہے۔ جیسے مناظرہ ہورہا ہو تو خصم کسی مسئلے کا انکار کرے تو پھر متکلم کہتا ہے کہ ھذہ ظاہرۃ یا ھذہ مسلمۃ۔ کہ یہ مسئلہ ظاہر ہے۔ اور یہ مسئلہ مسلم ہے۔ تو کہنا تو چاہئے تھا ھی ظاہرۃ یا مسلمۃ لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر کو رکھا ہے مسند الیہ کے کمال ظہور کے دعوی کرنے کیلئے۔ کہ دعوی کردیا کہ یہ مسند الیہ ظاہر ہے۔ اگرچہ واقع کے اندر غیر محسوس ہے۔

وعلیہ ای وعلی الخ پہلے تو ماتن نے اس کا مقتضی ذکر کیا ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ رکھا جائے مسند الیہ کے کمال

ظہور کے دعوی کرنے کیلئے۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ لایا جاتا ہے کمال ظہور کے دعوی کرنے کیلئے لیکن وہ مسند الیہ کا غیر ہوتا ہے۔ جیسے شاعر کا قول ہے: تمارضت کی اشجی وما بک علة تریدین قتلی قد ظفرت بذلک۔ تو تمارضت باب تفاعل ہے اور باب تفاعل کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ مصدر کو تکلف کے ساتھ اختیار کرنا۔ تو تمارضت کا معنی ہے کہ وہ اپنے آپکو بیمار ظاہر کرتی ہے تاکہ میں غمگین ہو جاؤں۔ اور حال یہ ہے کہ تیرے ساتھ بیماری نہیں ہے۔ ارادہ کرتی ہے تو میرے قتل کرنے کا۔ تحقیق تو کامیاب ہوگئی ہے اس کے ساتھ۔ تو شاعر نے کہا ہے کہ بذلک۔ تو کہنا تو چاہئے تھا بہ کیوں کہ قتل کا پہلے ذکر ہوا ہے اور قتل غیر محسوس ہے۔ لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ لایا گیا ہے کمال ظہور کے دعوی کرنے کیلئے کہ تو جو میرے قتل کرنے کا اردہ کرتی ہے تو گویا کہ تحقیق میرا قتل محسوس ہو چکا ہے۔

وان کان المظہر الذی وضع موضع المضمر غیرہ الخ سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر لایا جائے لیکن وہ مظہر اسم اشارہ کا غیر ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مضمر کی جگہ مظہر غیر اسم اشارہ لایا جاتا ہے۔ زیادہ تمکن کیلئے یعنی کہ مسند الیہ سامع کے ذہن کے اندر متمکن ہو جائے اور پختہ ہو جائے۔ جیسے قل ھو اللہ احد اللہ الصمد۔ تو کہنا تو چاہیے تھا ھو الصمد کیوں کہ لفظ اللہ کا پہلے ایک مرتبہ ذکر ہو چکا ہے۔ لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر لایا گیا ہے زیادۃ تمکن کیلئے۔ کیوں کہ ضمیر کے اندر ابہام ہوتا۔ اور مظہر کے اندر ابہام نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے مضمر کی جگہ مظہر غیر اسم اشارہ لایا جاتا ہے۔ درمیان میں شارح نے الصمد کا معنی بیان کیا ہے۔ کہ اس کا معنی ہے کہ جس کی طرف حاجتوں کے اندر قصد کیا جائے یہ صمد الیہ سے ہے کہ جب قصد کرے۔

ای جعل المسند الیہ متمکنا عند السامع نحو قل ھو اللہ احد اللہ الصمد ای الذی یصمد الیہ و یقصد فی الحوائج من صمد الیہ اذا قصد ولم یقل ھو الصمد لزیادۃ التمکن و نظیرہ ای نظیر قل ھو اللہ احد اللہ الصمد فی وضع المظھر موضع المضمر لزیادۃ التمکن من غیرہ ای غیر باب المسند الیہ و بالحق ای بالحکمۃ المقتضیۃ للانزال انزلناہ ای القران و بالحق نزل حیث لم یقل و بہ نزل او ادخال الروع عطف علی زیادۃ التمکن فی ضمیر السامع و تربیۃ المھابۃ وھذا کالتاکید لادخال الروع او تقویۃ داعی المامور ومثالھما ای مثال التقویۃ وادخال

الروع مع التربية قول الخلفاء امير المؤمنين يا مرك بكذا مكان انا امرك

ترجمہ وتشریح: ماتن نے پہلے کہا ہے کہ کبھی مضمر کی جگہ مظہر غیر اسم اشارہ لایا جاتا ہے۔ زیادہ تمکن کیلئے۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مضمر کی جگہ مظہر لایا جاتا ہے زیادہ تمکن کیلئے لیکن وہ مسندالیہ کا غیر ہوتا ہے۔ جیسے وبالحق انزلناہ وبالحق نزل۔ کہ حق کے ساتھ ہم نے قرآن پاک کو اتارا ہے اور حق کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ تو یہاں پر بہ نزل کہنا چاہئے تھا کیوں کہ بالحق کا ایک مرتبہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر رکھا ہے زیادہ تمکن کیلئے اور مسندالیہ کا غیر بھی ہے۔ کیوں کہ ضمیر کے اندر ابہام ہوتا ہے۔ اور مظہر کے اندر ابہام نہیں ہوتا۔ شارح نے درمیان میں حق کا معنی کر دیا ہے کہ حق کا معنی ہے کہ ایسی حکمت والی جو چاہنے والی ہے انزال کو۔ یعنی اس قرآن پاک میں صلاح معاش بھی ہے اور صلاح معاد بھی ہے۔

وادخال الروع الخ سے ماتن اسکا اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ کبھی کبھی مضمر کی جگہ مظہر غیر اسم اشارہ لایا جاتا ہے۔ سامع کے دل کے اندر خوف ڈالنے کیلئے تاکہ وہ کام کو کریں اور عزت پیدا کرنے کیلئے تو خوف ڈالنے کو عزت پیدا کرنا لازم ہے۔ کیوں کہ جب اس کے دل کے اندر خوف ہوگا تو پھر عزت بھی ہوگی تو ملزوم کے اندر لازم آجاتا ہے۔ تو جب ماتن نے ادخال الروع ذکر کیا تو اس کے اندر تربیۃ المھابہ آ گیا۔ لیکن ادخال الروع کے بعد جو ماتن نے تربیۃ المھابہ ذکر کیا ہے تو یہ مثل تاکید کے ہے۔ کہ گویا کہ لازم کا دو دفعہ ذکر ہوا ہے۔

یا مضمر کی جگہ پر مظہر لایا جاتا ہے داعی مامور کی تقویۃ کیلئے۔ داعی مامور کا مطلب ہے کہ اس امر کے ماننے کی طرف جو چیز بلاتی ہے اس چیز کے پختہ کرنے کیلئے مضمر کی جگہ پر مظہر لایا جاتا ہے۔ تو امر کے ماننے کی طرف جو چیز بلاتی ہے وہ چیز خوف اور سزا ہے۔ کہ اگر وہ اس کام کو نہ کرے تو سزا ملے گی تو اس سزا کو پختہ کرنے کیلئے مضمر کی جگہ پر مظہر لایا جاتا ہے۔ ان دونوں کی مثال ہے جیسے خلیفہ کا قول امیر المومنین یامرک کذا۔ تو کہنا تو چاہیے تھا امرک بکذا لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر لایا ہے سامع کے دل کے اندر خوف پیدا کرنے اور عزت پیدا کرنے کیلئے۔ کیوں کہ امیر المومنین کے لفظ کے اندر خوف ہے۔ اور یہ مضمر کی جگہ مظہر لایا ہے داعی مامور کی تقویۃ کیلئے۔ کیوں کہ جس امر کے ماننے کی طرف جو چیز بلاتی ہے وہ خوف اور سزا ہے تو امیر المومنین کا لفظ اس کو پختہ کرتا ہے۔

و علیه اے علی وضع المظهر موضع المضمر لتقوية داعی المامور من غيره ای من غير باب المسند اليه فاذا عزمت فتوكل على الله حيث لم يقل على لما فی لفظ الله من تقوية الداعی الی التوكل عليه لدلالة على ذات موصوفة بصفات كاملة من القدرة و غيرها اوالاستعطاف ای طلب العطف و الرحمة كقوله شعر الهی عبدك العاصے اتاكا مقرا بالذنوب وقد دعا كالم يقل انا العاصے لما فی لفظ عبدك من التخضع و استحقاق الرحمة و ترقب الشفقة قال السكاكی

ترجمه وتشریح: پہلے ماتن نے ذکر کیا تھا کہ مضمر کی جگہ پر مظہر کو لایا جائے داعی مامور کی تقویۃ کیلئے اور ہو بھی وہ مسند الیہ۔اب یہاں سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر کو لایا جائے داعی امور کی تقویۃ کیلئے اور وہ مسند الیہ کا غیر ہو۔جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: فاذا عزمت فتوكل على الله ۔کہ پس جب آپ ارادہ کرے تو اللہ تعالی پر توکل کر۔یہ تو اللہ تعالی کا فرمان ہے۔تو کہنا تو چاہئے تھا فاذا عزمت فتوكل علی۔لیکن مضمر کی جگہ پر مظہر کو لایا گیا ہے داعی مامور کی تقویۃ کیلئے اور مسند الیہ کا غیر ہے۔کیوں کہ تقویۃ داعی مامور لفظ اللہ کے اندر ہے کیوں کہ اللہ تعالی وہ ذات ہے جو جمیع صفات کمالیہ کی جامع ہے۔تو جو ذات جمیع صفات کمالیہ کی جامع ہو تو پھر توکل بھی صرف اسی پر کرنا چاہئے۔اس لئے یہاں پر مضمر کی جگہ پر مظہر کو لایا گیا ہے اور وہ مسند الیہ کا غیر ہے۔

او الاستعطاف الخ سے ماتن اس کے اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مضمر کی جگہ پر مظہر غیر اسم اشارہ کو لایا گیا۔تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی مضمر کی جگہ پر مظہر اسم اشارہ کو لایا جاتا ہے ہیں مہربانی اور رحمت کے طلب کرنے کیلئے۔جیسے حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہہ کا شعر ہے۔الهی عبدک العاصی اتاک :: مقرا بالذنوب وقد دعاک۔کہ اے اللہ تیرا گناہگار بندہ تیرے پاس آیا ہے اس حال میں کہ گناہوں کا اقرار کرنے والا اور تجھ سے سوال کرتا ہے۔تو یہاں پر کہنا تو چاہئے تھا انا العاصی۔لیکن مضمر کی جگہ استعطاف کیلئے مظہر لا یا گیا ہے۔کیوں کہ لفظ عبد کے اندر عاجزی استحقاق رحمۃ اور شفقت کی انتظار ہے۔

هذا اعلی نقل الکلام من الحکایة الی الغیبة غیر مختص بالمسند الیه ولا النقل مطلقا بهذا القدر ای بان یکون من الحکایة الی الغیبة ولا یخلو العبارة عن تسامح بل کل من التکلم و الخطاب و الغیبة مطلقا ای سواء کان فی المسند الیه او غیره و سواء کان کل منها و اردا فی الکلام او کان مقتضے الظاهر ایراده ینقل الی الاخر فیصیر الاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فی الاثنین و لفظ مطلقا لیس فی عبارة السکاکی لکنه مراده بحسب ماعلم من مذهبه فی الالتفات و بالنظر الی الامثلة

ترجمه وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ فاذا عزمت فتوکل علی اللّٰه۔ کی جگہ پر فاذا عزمت فتوکل علی۔ کہنا چاہئے تھا اور کہہ دیا علی اللّٰه۔ اور الٰهی عبدک العاصی کی جگہ پر انا العاصی کہنا چاہئے تھا اور کہہ دیا ہے عبدک العاصی تو یہ متکلم کی غیبت کی طرف نقل ہے۔

یہاں سے ماتن علامہ سکا کی کا مذہب ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ متکلم سے غیبت کی طرف نقل مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ متکلم سے غیبت کی طرف نقل مسند الیہ کے غیر کے اندر بھی ہوتی ہے۔ یعنی کبھی نقل من المتکلم الی الغیبت مسند الیہ کے اندر ہوتی ہے اور کبھی نقل من المتکلم الی الغیبت مسند الیہ کے غیر کے اندر بھی ہوتی ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے تکلم سے غیبت کی طرف نقل صرف مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ اس کی اور بھی کئی صورتیں ہیں۔ کل چھے صورتیں بنتی ہیں۔ اور وہ یہ ہیں ۱: غیبت سے تکلم کی طرف۔ ۲: غیبت سے خطاب کی طرف۔ ۳: خطاب سے غیبت کی طرف۔ ۴: خطاب سے تکلم کی طرف۔ ۵: تکلم سے غیبت کی طرف۔ ۶: اور تکلم سے خطاب کی طرف۔ تو یہ کل چھے صورتیں ہوگئی۔ تو ماتن نے جو پہلے کہا ہے کہ تکلم سے غیبت کی طرف نقل مسند الیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے اور نہ یہ (تکلم سے غیبت کی طرف نقل) اس قدر یعنی

تکلم سے غیبت کی طرف اس کے ساتھ مختص ہے۔ تو اس وقت سلب اختصاص الشئی عن نفسه لازم آتا ہے کہ شئی کے اختصاص کی نفی اپنے آپ سے ہو جائے یعنی شئی اپنی ذات کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ ناجائز ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ اس نقل سے مراد ہے نقل مطلقا یعنی غیبت سے تکلم یا خطاب کی طرف یا خطاب سے تکلم یا غیبت کی طرف یا تکلم سے خطاب یا غیبت کی طرف یہ اس قدر یعنی تکلم سے غیبت کی طرف نقل اس کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ تو شارح

کہتا ہے کہ ماتن کی عبارت تسامح سے خالی نہیں ہے۔یعنی اگر اس متن کے اندر یہ توجیہ نہ کی جائے جو شارح نے کی ہے تو اسمیں تسامح ہے۔اور اگر یہ توجیہ کی جائے جو شارح نے کی ہے تو پھر اسمیں تسامح نہیں ہے۔

بل کل من التکلم الخ سے ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ ہر ایک تکلم،خطاب اور غیبت میں سے نقل کیا جاتا ہے دوسرے کی طرف۔یعنی تکلم سے غیبت اور خطاب کی طرف نقل ہوتا ہے اور خطاب سے تکلم اور غیبت کی طرف نقل ہوتا ہے۔اور غیبت سے تکلم اور خطاب کی طرف نقل ہوتا ہے۔تو کل چھ صورتیں بن جاتیں ہیں۔کیوں کہ دو کو تین سے ضرب دو تو چھے حاصل ہوتے ہیں۔تو ماتن نے مطلقا لفظ ذکر کیا تھا۔یہاں سے شارح کہتا ہے کہ مطلقا کے دو معنی ہیں۔ایک معنی تو یہ ہے کہ تکلم اور خطاب اور غیبت میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف نقل ہوتا ہے۔یہ عام ہے کہ مسند الیہ کے اندر ہو یا غیر مسند الیہ کے ہو۔یعنی مسند الیہ کے اندر بھی ان تینوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف نقل ہوتا ہے اور غیر مسند الیہ کے اندر بھی ان تینوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف نقل ہوتا ہے۔

اور دوسرا معنی یہ ہے کہ یہ عام ہے کہ پہلے کلام ایک اور طریقے کے ساتھ تعبیر ہو رہا ہو اور بعد میں دوسرے طریقے کے ساتھ تعبیر کریں۔یا بالکل کلام اور طریقے کے ساتھ تعبیر کرنی تھی اور کردی اور طریقے کے ساتھ۔یعنی مقتضی ظاہر اور طریقے کے ساتھ چاہتا ہے اور کردی اور طریقے کے ساتھ۔جیسے انا العاصی۔کہنا چاہئے تھا اور کہہ دیا عبدک العاصی۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا تھا اور شارح نے ولفظ مطلقا الخ سے جواب دے دیا۔

اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکا کی کی عبارت کے اندر تو مطلقا کا لفظ نہیں ہے تو پھر ماتن نے مطلقا کے لفظ کو کیوں ذکر کیا ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے علامہ سکا کی کی عبارت کے اندر مطلقا کا لفظ نہیں ہے لیکن اس کی مراد مطلقا کا لفظ ہے۔کیوں کہ اس کا مذہب جو التفات میں ہے اس سے مطلقا کا لفظ معلوم ہوتا ہے۔کیوں کہ اس نے کہا ہے کہ تعمیم ہے کہ کلام پہلے ایک طریقے کے ساتھ تعبیر ہو رہا ہو اور پھر اور طریقے کے ساتھ تعبیر کردیں۔یا بلکل کلام اور طریقے کے ساتھ تعبیر کرنی تھی اور کردی اور طریقے کے ساتھ۔اور اس نے جو مثالیں دی ہیں ان مثالوں سے مطلقا کا لفظ معلوم ہوتا ہے اس لئے ماتن نے مطلقا کا لفظ ذکر کیا ہے۔

التفات

و یسمی هذا النقل عند علماء المعانی التفاتا ماخوذا من التفات الانسان من یمینه الی شماله و بالعکس کقوله ای قول امرء القیس ع تطاول لیلك خطاب لنفسه التفا تاو مقتضی الظاهر لیلی بالاثمد بفتح الهمزة و ضم المیم اسم موضع و المشهور ان الالتفات هو التعبیر عن معنی بطریق من الطرق الثلاثة ای التکلم و الخطاب والغیبة بعد التعبیر عنه ای عن ذلك المعنی باخر ای بطریق اخر من الطرق الثلاثة بشرط ان یکون التعبیر الثانی علی خلاف ما یقتضیه الظاهر و یترقبه السامع ولا بد من هذا القید لخرج مثل قولنا انا زید و انت عمرو و ع نحن اللذون صبحوا الصبا حا وقوله تعالے وایاك نستعین واهدنا وانعمت فان الالتفات انما هو فی ایاك نعبد والباقی جار علی

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ خطاب سے غیبت اور تکلم کی طرف جو نقل ہوتا ہے یا غیبت سے تکلم اور خطاب کی طرف جو نقل ہوتا ہے یا تکلم سے خطاب اور غیبت کی طرف جو نقل ہوتا ہے علماء معانی کے نزدیک اس نقل کا نام التفات ہے۔ تو شارح نے التفات کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے۔ کہ التفات کو التفات اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ ماخوذ ہے اس سے کہ توجہ کرنا انسان کا دائیں سے بائیں طرف یا بائیں سے دائیں طرف۔ یعنی انسان دائیں طرف دیکھ رہا ہو اور فورا بائیں طرف دیکھنے لگ جائے یا بائیں طرف دیکھ رہا ہو اور فورا دائیں طرف دیکھنے لگ جائے۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح ہوتا ہے کہ ایک کلام کو پہلے ایک طریقے سے تعبیر کر رہے ہوتے ہیں اور پھر فورا دوسرے طریقے کے ساتھ تعبیر کر دیتے ہیں۔ اس لئے اس کو التفات کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال جیسے امرء القیس کا شعر ہے۔ تطاول لیلک بالاثمد۔ تو یہ اپنے نفس کو خطاب کر رہا ہے۔ کہ لمبی ہوگئی تیری رات اے نفس اثمد میں۔ اثمد ایک جگہ کا نام ہے۔ تو کہنا تو چاہئے تھا لیلی لیکن کہہ دیا لیلک۔ تو تکلم سے خطاب کی طرف التفات ہے۔ یہاں تک تو علامہ سکا کی کا مذہب آ گیا۔

والمشہور ان الالتفات الخ سے ماتن جمہور کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ جمہور نے التفات کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک معنی کو ان تین طریقوں یعنی تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقے کے ساتھ تعبیر کرنا

اور پھر اسی معنی کو ان تین طریقوں میں سے کسی دوسرے طریقے سے تعبیر کرنا۔ تو اس معنی کو کسی اور دوسرے طریقے سے تعبیر کرنا التفات کہلاتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح بشرط ان یکون الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور نے التفات کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک معنی کو ان تین طریقوں یعنی تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقے کے ساتھ تعبیر کرنا اور پھر اسی معنی کو ان تین طریقوں میں سے کسی دوسرے طریقے سے تعبیر کرنا۔ تو اس معنی کو کسی اور دوسرے طریقے سے تعبیر کرنا التفات کہلاتا ہے۔ تو پھر جمہور کے نزدیک انا زید کے اندر التفات ہونی چاہئے۔ کیوں کہ پہلے شخص زید کو انا یعنی تکلم کے طریقے سے تعبیر کیا ہے اور پھر اسی معنی کو زید سے تعبیر کیا ہے۔ اور اسم ظاہر غائب ہوتا ہے یعنی پھر اس معنی کو غیبت کے طریقے سے تعبیر کیا ہے۔ اور اسی طرح انت عمرو کے اندر پہلے انت یعنی خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور پھر اسی معنی کو عمرو یعنی غیبت کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اور اسی طرح نحن الذین صبحوا الصباح کے اندر پہلے نحن یعنی تکلم کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور پھر اس معنی کو الذین یعنی غیبت کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ تو پھر چاہئے تھا کہ جمہور کے نزدیک ان صورتوں میں التفات ہوتا حالانکہ انکے نزدیک ان صورتوں کے اندر التفات نہیں ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جمہور نے التفات کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک معنی کو ان تین طریقوں یعنی تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقے کے ساتھ تعبیر کرنا اور پھر اسی معنی کو ان تین طریقوں میں سے کسی دوسرے طریقے سے تعبیر کرنا۔ تو اس معنی کو کسی اور دوسرے طریقے سے تعبیر کرنا التفات کہلاتا ہے۔ تو اس کیلئے ایک شرط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ اس معنی کو جو دوسرے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو وہ تعبیر ثانی مقتضی ظاہر کے خلاف ہو اور سامع کے انتظار کے بھی خلاف ہو۔ اور انا زید کے اندر تعبیر ثانی مقتضی ظاہر اور سامع کے انتظار کے خلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ متکلم نے جس وقت انا کہا تو سامع انتظار کرتا ہے کہ بعد میں متکلم کوئی اسم ظاہر ذکر کریگا تو کہہ دیا انا زید۔ جس طرح کوئی شخص کسی کے دروازے پر دستک دے تو پھر اندر سے آدمی پوچھتا ہے کہ کون تو وہ کہے انا تو سامع انتظار کرتا ہے کہ بعد میں اپنا نام ذکر کریگا تو کہہ دیتا ہے انا زید۔ اسی طرح انت عمرو اور نحن الذین صبحوا۔۔۔ کے اندر بھی تعبیر ثانی مقتضی ظاہر اور سامع کے انتظار کے خلاف نہیں ہے۔ وقولہ تعالی وایاک نستعین الخ سے شارح کہتا ہے کہ اسی طرح ایاک نستعین اور اھدنا اور انعمت کے اندر بھی التفات نہیں ہے کیوں کہ پہلے خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا اب بھی سامع انتظار کرتا ہے کہ خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کریگا۔ اور انکو خطاب کے طریقے سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن وایاک

نعبد کے اندر التفات ہے۔ کیوں کہ پہلے فرمایا الحمد للہ رب العالمین الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین۔ تو پھر غیبت کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور فورا فرمایا ایاک نعبد تو خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

اسلوبه ومن زعم ان فی مثل یا ایها الذین امنوا التفا تاو القیاس امنتم فقد سها علے ما یشهد به کتب النحو و هذا ای الالتفات بتفسیر الجمهور اخص منه بتفسیر السکاکی لان النقل عنده اعم من ان یکون قد عبر عن معنے بطریق من الطرق ثم بطریق اخرا ویکون مقتضے الظاهر ان یعبر عنه بطریق منها فترك و عدل عنها الی طریق اخر فیتحقق الالتفات عنده بتعبیر واحد فکل التفات عندهم التفات عنده من غیر عکس کما فی تطاول لیلك مثال الالتفات من التکلم الی الخطاب ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیه ترجعون و مقتضے الظاهر ارجع والتحقیق ان المراد مالکم لا تعبدون لکن لما عبر عنهم بطریق التکلم کان مقتضے ظاهر السوق اجراء باقی الکلام علی ذلك الطریق فعدل عنه الی طریق الخطاب فیکون التفاتا علے المذهبین و مثال الالتفات من التکلم الی الغیبة انا اعطیناك الکوثر فصل لربك وانحر و مقتضے الظاهر لنا

ترجمہ وتشریح: سے شارح بعض محققین کا مذہب نقل کر کے پھر رد کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے یہ گمان کیا ہے کہ یآیہا الذین امنوا میں التفات ہے۔ کیوں کہ یاحرف ندا ہے اور حرف ندا خطاب کیلئے ہوتا ہے۔ اور بعد میں امنوا فرمایا ہے۔ تو کہنا چاہئے تھا امنتم لیکن امنوا کہا ہے اور غیب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے تو شارح ان کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یآیہا الذین امنوا میں التفات نہیں ہے۔ ٹھیک ہے کہ یاحرف ندا خطاب کیلئے ہوتا ہے لیکن الذین اسم موصول ہے اور موصول کیلئے صلہ کا ہونا ضروری ہے۔ اور صلہ سے موصول کی طرف عائد ہوتی ہے اور عائد ضمیر غائب ہوتی ہے خطاب کی ضمیر عائد نہیں ہوتی۔ تو پھر امنوا کہتا۔ اور دوسری یہ بات کہ الذین امنوا پورا منادی ہے تو منادی کے بعد خطاب کو ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے یا زید قم۔ تو زید منادی ہے اور

زید کے ساتھ منادی پورا ہو چکا ہے اور منادی کے بعد خطاب کے طریقے سے تعبیر کیا ہے۔

وھذا ای الالتفات الخ سے ماتن علامہ سکاکی اور جمہور کے مذہبوں کے درمیان نسبت ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ التفات جمہور کی تعریف کے مطابق خاص جبکہ علامہ سکاکی کی تعریف پر عام ہے۔ تو جب التفات جمہور کے مذہب کے مطابق ہوگا تو علامہ سکاکی کے مذہب پر التفات ضرور ہوگی۔ لیکن التفات سکاکی کے مذہب کی تعریف کے مطابق ہو تو یہ ضروری نہیں ہے کہ التفات جمہور کے مذہب پر بھی ہو۔ کیوں کہ علامہ سکاکی کے مذہب پر التفات کی تعریف یہ ہے کہ پہلے ایک معنیٰ کو ایک طریقے کے ساتھ تعبیر کر رہا ہو اور بعد میں کسی اور طریقے کے ساتھ تعبیر کیا جائے۔ یا بالکل ایک معنیٰ کو ایک طریقے سے تعبیر کرنا تھا لیکن دوسرے طریقے کے ساتھ تعبیر کر دیا۔

اور جمہور کے مذہب پر التفات کی تعریف یہ ہے کہ ایک معنیٰ کو ان تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کے ساتھ تعبیر کیا اور پھر اس معنیٰ کو کسی اور دوسرے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا جائے۔ لھذا جو التفات علامہ سکاکی کے مذہب کی تعریف کے مطابق ہوگی ضروری نہیں ہے کہ وہ جمہور کے مذہب کی تعریف کے مطابق ہو۔ اور لیکن جو التفات جمہور کے مذہب کی تعریف کے مطابق ہو تو وہ علامہ سکاکی کے مذہب کے بھی مطابق ہوگی۔ جیسے تطاول لیلک بالاثمد کے اندر علامہ سکاکی کے مذہب کی تعریف کے مطابق تو التفات ہے کیوں کہ کہنا چاہیے تھا لیلی اور کہہ دیا لیلک۔ لیکن جمہور کے مذہب کے مطابق التفات نہیں ہے۔

ومثال الالتفات من الخطاب الى التكلم قول الشاعر شعر طحابك قلب اى ذهب بك فى الحسان طروب و معنے طروب فى الحسان ان له طربا فى طلب الحسان و نشاطا فى مراودتها بعيد الشباب تصغير بعد للقرب اى حين ولى الشباب و كاد ينصرم عصر ظرف مضاف الى الجملة الفعلية اعنے قوله حان اى قرب مشيب يكلفنے ليلى فيه التفات من الخطاب فى بك الى التكلم و مقتضے الظاهر يكلفك و فاعل يكلفنے ضمير للقلب و ليلى مفعوله الثانى و المعنے يطالبنے القلب بوصل ليلى وروى تكلفنے بالتاء الفو قانية على انه مسند الى ليلے والمفعول الثانى محذوف اى شدائد فراقها او علے انه خطاب للقلب فيكون التفاتا اخر من الغيبة الى الخطاب و قد شط اى بعد وليها اى قربها وعادت عواد بيننا و خطوب قال المرزوقى عادت يجوزان يكون فاعلت من المعاداة كان الصوارف والخطوب صارت تعادية و يجوزان يكون من عاد يعود اى عادت عوادو عوائق كانت تحول بيننا الى ما كانت عليه قبل و مثال الالتفات من الخطاب الے الغيبة قوله تعالے حتے اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم والقياس بكم

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن ان چھ قسموں کی مثالیں دیتا ہے۔ پہلے اس کی مثال دیتا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات ہو۔ جیسے ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون۔ کہ مجھے کیا ہے کہ میں اس ذات کی عبادت نہ کروں جسنے مجھے پیدا کیا اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔ تو پہلے اس معنی کو تکلم کے طریقے سے تعبیر کیا ہے اور پھر اسی معنی کو خطاب کے طریقے سے تعبیر کیا ہے تو قیاس تو چاہتا ہے کہ ارجع کہا جاتا لیکن ترجعون کہا گیا ہے۔ تو یہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات ہے۔ یہاں پر دو اعتراض ہوتے ہیں اور شارح والتحقیق ان المراد الخ سے جواب دے رہا ہے۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماسبق میں التفات کی تعریف کی گئی ہے کہ ایک مخص معنی کو ایک طریقے سے تعبیر کریں ان تین طریقوں میں سے پھر اس معنی کو ان تین طریقوں میں سے کسی اور دوسرے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا جائے۔ تو یہ جیب

نجار کا قول ہے۔تو پہلے اس نے اپنے آپ کو تکلم کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے پھر التفات تب ہوتا کہ جب حبیب نجار اپنے آپ کو خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کرتا۔لیکن اس نے اپنے آپ کو خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر نہیں کیا ہے۔بلکہ قوم کو خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے تو یہ التفات نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ حبیب نجار کا قول ہے اور حبیب نجار مسلمان تھا اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا تھا تو مالی لا اعبد کا کیا مطلب ہے۔کہ وہ تو عبادت کرتا تھا تو پھر عبادت نہ کرنے کا کیا مطلب ہے۔

توشارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ومالی لا اعبدالذی فطرنی اصل میں ومالکم لا تعبدون الذی فطرکم

ہے۔کہ جو چیز میں اپنے لئے پسند کرتا ہوں وہی چیز میں تمھارے لئے پسند کرتا ہوں۔تو اس معنی کو خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کرنا تھا اور کر دیا تکلم کے طریقے کے ساتھ۔تو اس وقت علامہ سکا کی کے مذہب پر التفات ہوگا۔

ومالی لا اعبد الذی فطرنی سے مراد لا تعبدون الذی فطرنی ہے۔تو جب اس نے پہلے قوم کو تکلم کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے پھر چاہئے تھا کہ پھر بھی قوم کو تکلم کے طریقے سے تعبیر کرتا لیکن اس کو خطاب کے طریقے کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔تو پھر اس وقت التفات جمہور کے مذہب پر ہوگا۔اور علامہ سکا کی کے مذہب پر بھی ہوگا۔

ومثال الالتفات من الغيبة الى التكلم قوله تعالے والله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه و مقتضے الظاهر ساقه اى ساق الله تعالے ذلك السحاب و اجراه الى بلدميت ومثال الالتفات من الغيبة الى الخطاب قوله تعالے مالك يوم الدين اياك نعبد و مقتضے الظاهر اياه

ترجمہ وتشریح: یہ ماتن تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال دیتا ہے۔جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: انا اعطیناک الکوثر۔فصل لربک وانحر۔تو اس میں پہلے معنی کو تکلم یعنی انا کے طریقے سے تعبیر کیا ہے اور پھر اس معنی کو غیبت یعنی رب کے ذکر کرنے کے طریقے سے تعبیر کیا ہے۔کیوں کہ ظاہر غیب ہوتا ہے۔تو اس مثال میں قیاس تو چاہتا تھا کہ کہا جائے لنا لیکن لربک فرمایا ہے۔تو یہ تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال ہے۔

ومثال الالتفات من الخطاب الخ سے ماتن خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال دیتا ہے۔جیسے شاعر

کا شعر ہے۔ طحا بک قلب فی الحسان طروب:: بعید الشباب عصر حان مشیب ۔ یکلفنی لیلی وقد شط ولیھا۔ وعادت عواد بیننا وخطوب۔ شعر کا معنی یہ ہے کہ اے نفس تجھے قلب مضطرب خوب صورت عورتوں کی خواہش میں اس وقت لے چلا ہے درانحالکہ جوانی ختم ہو کر بڑھاپا قریب آنے لگا ہے۔ دل مجھ سے لیلی کے میلاپ کا مطالبہ کرنے لگا ہے حالانکہ اس کا میلاپ اور قرب حدود سے دور ہو چکا ہے۔ اور حوادثات زمانہ ہمارے درمیان لوٹ آئے ہیں۔ تو یہاں پر پہلے ایک معنی یعنی بک کو خطاب کے طریقے سے تعبیر کیا ہے اور پھر اسی معنی کو تکلم (یعنی نی) کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ تو اس مثال میں مقتضی تو چاہتا ہے کہ یکلفک کہتا لیکن اس نے یکلفنی کہا ہے تو یہ خطاب سے تکلم کی طرف التفات ہے۔ شارح کہتا ہے کہ اس وقت یکلفنی کا فاعل قلب ہوگا اور لیلی مفعول ثانی ہوگا۔ اس صورت میں معنی ہوگا کہ دل مجھ سے لیلی کا وصل طلب کرتا ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ بعض قرآتوں میں تکلفنی ہے تو اس صورت میں تکلف واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہوگا یا واحد مذکر مخاطب کا صیغہ ہوگا۔ اگر واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہو تو پھر لیلی فاعل ہوگا اور مفعول ثانی یعنی شدائد فراقھا محذوف ہوگا۔ کہ لیلی مجھے اپنی جدائی کے شدائد کی تکلیف دیتی ہے۔ لیکن پھر بھی التفات خطاب سے تکلم کی طرف ہوگا۔ اور اگر واحد مذکر مخاطب کا صیغہ ہے تو پھر اس کا فاعل قلب ہوگا تو پھر معنی ہوگا کہ تکلیف دیتا ہے تو اے دل مجھے لیلی کے وصل میں۔ لیکن اس صورت میں دو التفات ہونگے۔ ایک خطاب سے تکلم کی طرف اور دوسرا غیبت سے خطاب کی طرف۔

وقال المرزوقی الخ سے شارح نے بیان کیا کہ امام مرزوقی نے کہا ہے کہ عادت یا تو باب مفاعلہ یعنی عاذی یعادی معاودۃ سے ماخوذ ہے تو اس وقت معنی ہوگا حوادثات زمانہ ہمارے درمیان دشمن ہو گئے۔ یا پھر عادت عادیعود سے ہے تو اس صورت میں معنی ہوگا کہ حوادث زمانہ ہمارے درمیان لوٹ آئے۔ مطلب یہ ہے کہ میرا میری محبوبہ کے ساتھ مل میلاپ ہوتا تھا لیکن ہمارے درمیان حوادث زمانہ دوبارہ حائل ہو گئے کہ میرے اور لیلی کے درمیان جدائی پیدا کر دی۔

ومثال الالتفات من الخطاب الی الغیبت الخ اس عبارت میں ماتن نے خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ حتی اذا کنتم فی الفلک وجرین بھم۔ یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہو اور وہ اچھی ہوا سے انہیں لے کر چلیں۔ اس مثال میں پہلے کنتم سے مخاطب کیا گیا لیکن بعد میں اس خطاب سے غیبت کی طرف التفات کرتے ہوئے بھم فرمایا گیا۔

ومثال الالتفات من الغیبۃ الی التکلم الخ سے ماتن نے غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال بیان

فرمائی کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ واللّٰہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا فسقناہ۔
اور اللہ ہے جس نے بھیجیں ہوائیں کہ بادل ابھارتی ہیں پھر ہم اسے کسی مردہ شہر کی طرف رواں کرتے ہیں۔ تو پہلے ایک معنی کو غیبت کے طریقے (یعنی اللّٰہ الذی) کے ساتھ تعبیر کیا اور پھر اسی معنی کو تکلم یعنی فسقناہ کے طریقے سے تعبیر کیا ہے۔ تو کلام مقتضی ظاہر کے مطابق ساقہ ہونا چاہئے تھا لیکن فسقناہ کہا ہے۔ تو یہ غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی ایک مثال قرآن مجید کے بائیسویں پارے سورۃ فاطر سے ماتن بیان فرمائی۔
ومثال الالتفات من الغیبۃ الی الخطاب الخ اس عبارت میں ماتن غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال قرآن پاک سے نقل فرماتے ہوئے فرمایا۔ کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ مالک یوم الدین۔ ایاک نعبد وایاک نستعین۔ تو اس کلام پاک میں پہلے ایک معنی کو غیبت کے طریقے سے تعبیر کیا ہے اور پھر اسی معنی کو خطاب کے طریقے سے تعبیر کیا ہے۔ تو اس میں مقتضی ظاہر تو یہ چاہتا تھا کہ ایاہ ہو لیکن ایاک نعبد فرمایا تو یہ غیبت سے خطاب کی طرف التفات ہے۔

و وجهه ای وجه حسن الالتفات ان الکلام اذا نقل من اسلوب الی اسلوب کان ذلك الکلام احسن تطریة ای تجدیدا او احداثا من طریت الثوب لنشاط السامع وکان اکثر ایقاظا للاصغاء الیه ای الی ذلك الکلام لان لکل جدید لذة وهذا وجه حسن الالتفات علی الاطلاق

ترجمہ وتشریح: شارح نے ایک تو یہ بیان فرمایا کہ متن کی عبارت بحذف مضاف ہے یعنی اصل عبارت وجہ حسن الالتفات ہے۔ دوسری بات جو شارح نے بیان کی ہے وہ یہ کہ پیچھے التفات کی تعریف تو کر دی تھی لیکن اس تکلف کی ضرورت اور وجہ کیا ہے کہ کلام میں التفات کیا جائے غیبت سے خطاب کی طرف یا تکلم وغیرہ کی طرف۔ تو ماتن نے دو سبب بیان کئے کہ اس میں کیا حکمت اور نکتہ ہے کہ کلام میں التفات کیا جاتا ہے۔ ایک وجہ اور سبب عام ہے اور دوسرا خاص۔ پہلی وجہ کلام کے اندر التفات کرنے کی یہ ہے کہ جب ایک کلام کو ایک طریقے سے تعبیر کیا جائے پھر اسی معنی کو اسی پہلے والے طریقے سے تعبیر کیا جائے تو سامع کلام کو سننے سے تنگ آ جاتا ہے۔ اس لئے کلام کے اندر التفات کیا جاتا ہے تا کہ ایک قسم کا نیا کلام ہو جائے اور کلام کے سننے سے سامع کو اکتاہٹ نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نئے طریقے سے کلام لانے یعنی کلام کے اندر التفات کرنے سے سامع کو نئی چیز سننے کو ملتی ہے اور وہ اس کو بہت توجہ سے سنتا ہے جس سے کوئی چیز سننے سے باقی نہیں رہ جاتی اور مشہور قاعدہ بھی ہے کہ کل جدید لذیذ۔

کہ ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے۔
اسکے بعد ماتن نے تطریۃ کہا تھا تو شارح نے اس کلمہ کا معنی بیان کر دیا کہ یہ عرب کے مقولہ طریت الثوب سے ماخوذ ہے جو کہ اس وقت بولا جاتا ہے جب پرانے کپڑے میں ایسا عمل کیا جائے جس سے وہ کپڑا نیا لگے۔ لھذا التطریۃ کا معنی ہے تجدید۔

و قد یختص مواقعه بلطائف غیر هذا الوجه العام کما فی سورة الفاتحة فان العبد اذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد ذلك العبد من نفسه محر کا للاقبال علیه ای علی ذلك الحقیق بالحمد و کلما اجری علیه صفة من تلك الصفات العظام قوی ذلك المحرك ان یؤل الامر الی خاتمتها ای خاتمة تلك الصفات یعنے مالك یوم الدین المفیدة انه ای ذلك الحقیق بالحمد مالك الامر کله فی یوم الجزاء لانه اضیف مالك الی یوم الدین علے طریق الاتساع و المعنے علی الظرفیة ای مالك فی یوم الدین و المفعول محذوف دلالة علے التعمیم فحینئذ یوجب ذلك المحرك التناهیه فی القوة الاقبال علیه ای اقبال العبد علی ذلك الحقیق بالحمد والخطاب بتخصیصه بغایة الخضوع والاستعانة فی المهمات فانباء فی بتخصیصه متعلق بالخطاب یقال خاطبته بالدعاء اذا دعوت له مواجهة و غایة الخضوع هو معنے العبادة و عموم المهمات مستفاد من حذف مفعول نستعین والتخصیص مستفاد من تقدیم المفعول فاللطیفة المختص بها موقع هذا الالتفات هے ان فیه تنبیها علے ان العبد اذا اخذ فی القراءة یجب ان یکون قراء ته علی وجه یجدمن نفسه ذلك المحرك المذکور

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کلام میں حسن التفات کی دوسری خاص وجہ بیان فرمائی جو صرف ایک صورت میں پائی جاتی ہے اور وہ ایک خاص صورت سورت فاتحہ میں پائی جاتی ہے جس کی مثال ماقبل میں تفصیل سے گزر چکی ہے کہ الحمد للہ رب العالمین۔ الرحمن الرحیم۔ مالک یوم الدین۔ کہ یہاں تک غیبت کے طریقے

سے تعبیر کیا اسکے بعد غیبت سے خطاب کی طرف التفات فرماتے ہوئے ایاک نعبد و ایاک نستعین فرمایا۔ تو یہ التفات خاص ہے کیوں کہ جب بندہ الحمد للہ کہے کہ وہ ذات جو جمیع محامد کی مستحق ہے تو اس بندے کی ذات میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے جس سے وہ چونکتا ہے کہ جو ذات جمیع محامد کی مستحق ہے تو پھر اسی کی طرف توجہ کی جائے پھر جب اللہ تعالیٰ کی اور صفات کا ذکر ہوا یعنی الرحمن الرحیم کہ وہ ذات مہربان اور رحم فرمانے والی ہے تو پھر اور ہی دل کا جذبہ بیدار ہوا اس ذات سے اور قربت حاصل ہوگئی تو پھر جب کہا مالک یوم الدین کہ قیامت کے دن تمام امور کا وہی مالک ہے تو پھر اس وقت جذبہ انتہاء درجے کو پہنچ جاتا ہے اور اس پر حالت استغراق طاری ہوجاتی ہے اور بے ساختہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کے خوب صورت کلمات سے خطاب عرض گزار ہوتا ہے گویا کہ وہ اسے دل کی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے اور کانک تراہ کا حقیقی منظر پیش کردیا۔

اسکے بعد ماتن نے کہا تھا والخطاب بتخصصه بغاية الخضوع والاستعانة في المهمات الخ تو شارح نے عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ بتخصیصه کا باء خطاب کے متعلق ہے جیسا کہ اہل عرب کا مقولہ ہے کہ جس وقت وہ آمنے سامنے کلام کرتے ہیں اس وقت کہتے ہیں خاطبته بالدعاء کہ میں نے اس کو دعا کے ساتھ خطاب کیا ہے۔ تو اس مقولہ میں باء خطاب کا صلہ ہے۔ اسکے بعد شارح نے کہا کہ ماتن نے جو یہ عبارت مقدر نکالی ہے کہ بغاية الخضوع تو یہ کس کلمے کا معنی ہے تو جوابا فرمایا کہ دراصل یہ عبادت کا معنی ہے کیوں کہ عبادت کے اندر انتہائی درجے کی عاجزی اور انکساری ہوتی ہے۔ پھر عموم المهمات عبارت مقدر نکال کر شارح نے بتادیا کہ نستعيين کا مفعول محذوف ہے یعنی ہم جمیع مھمات میں تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔ اور تخصیص کا معنی تقدیم مفعول یعنی ایاک کی وجہ سے کیا ہے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر کہ مؤخر کو مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے۔

ولما انجر الكلام الى خلاف مقتضى الظاهر اورد عدة اقسام منه وان لم يكن من مباحث المسند اليه فقال و من خلاف المقتضى اى مقتضى الظاهر تلقى المخاطب اضافة المصدر الى المفعول اى تلقى المتكلم المخاطب بغير ما يترقبه المخاطب والباء في بغير للتعدية وفى بحمل كلامه للسببية اى انما تلقاه بغير ما يترقبه بسبب انه حمل كلامه اى الكلام الصادر عن المخاطب على خلاف مراده اى مراد المخاطب وانما حمل كلامه على خلاف مراده تنبيها للمخاطب على انه اى ذلك الغير هو الاولى بالقصد والارادة كقول القبعثرى للحجاج وقد قال الحجاج له اى للقبعثرى حال كون الحجاج متوعدا اياه لا حملنك على الادهم يعنى القيد هذا مقول قول الحجاج مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب هذا مقول قول القبعثرى فابرز وعيد الحجاج فى معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل الادهم فى كلامه على الفرس الادهم اى الذى غلب سواده حتى ذهب البياض و ضم اليه الاشهب اى الذى غلب بياضه و مراد الحجاج انما هو القيد فتنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اى من كان مثل الامير فى السلطان اى الغلبة و بسطة اليد اى الكرم والمال والنعمة فجدير بان يصفد اى يعطى من اصفده لا ان يصفد اى يعطى من اصفده لا ان يصفد اى يقيده من صفده او السائل عطف على المخاطب اى تلقى السائل بغير ما يتطلب بتنزل سواله منزلة غيره اى غير ذلك السوال تنبيها للسائل على انه اى ذلك الغير الاولى بحاله او المهم

ترجمہ وتشریح: شارح نے مابعد والے متن کا ماقبل والے متن سے ربط بتایا کہ ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ کبھی کبھی کلام خلاف مقتضی ظاہر نکالی جاتی ہے اور اس کی کئی صورتیں بھی بیان فرمائی مثلاً مظہر کی جگہ مضمر یا مضمر کی جگہ مظہر لانا اور اسی طرح التفات کی صورتیں وغیرہ تو یہاں ماتن نے یہ ذکر کیا کہ کبھی کبھی کلام خلاف مقتضی ظاہر نکالی

جاتی ہے اور اس کی کئی اور صورتیں بھی ہیں لیکن یہ مسند الیہ کی بحثوں میں سے نہیں ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کلام خلاف مقتضی ظاہر نکالی جائے اور مسند الیہ کی بحثوں میں سے نہ ہو۔ کہ جب متکلم مخاطب سے ملاقات کرے اور متکلم ایسی بات کرے جس کا مخاطب کو انتظار نہیں ہے۔ یعنی مخاطب نے کوئی اور بات کی جب کہ متکلم نے کوئی اور بات کی۔ اس کی وجہ کیا ہے کہ متکلم مخاطب کی توقع کے خلاف کلام کیوں لاتا ہے۔ اس لئے کہ متکلم مخاطب کے کلام مخاطب کی مراد کے خلاف محمول کرتا ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مخاطب نے جو کلام بولی ہے اور اس سے جو ایک معنی مراد لیا ہے وہ اس مخاطب کی شان کے لائق نہیں ہے۔ لیکن میں نے جو کلام بولی ہے اس سے مراد میں نے جو غیر معنی مراد لیا ہے وہ معنی مخاطب کے لائق ہے۔ اس لئے کلام خلاف مقتضی ظاہر نکالی جاتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قبعثری کا قول ہے۔ قبعثری ایک شاعر کا نام ہے۔ ایک دن وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ باغ میں بیٹھا تھا اور کچے انگوروں کا موسم تھا اور حجاج کا زمانہ تھا تو درمیان میں کسی نے حجاج کی بات چھیڑ دی تو قبعثری نے کہا: اللھم سود وجھہ اقطع عنقہ واسقنی من دمہ۔ کہ اے اللہ اسکے چہرے کو کالا کر اس کی گردن کاٹ اور اس کا خون مجھے پلا۔ تو کسی جاسوس نے قبعثری کی یہ بات حجاج کو پہنچا دی کہ قبعثری نے یوں کہا ہے تو حجاج نے قبعثری کو بلا کر پوچھا کہ کیا تو نے اس طرح کہا ہے۔ تو اس نے جوابا کہا جی ہاں میں نے اس طرح کہا ہے لیکن اس کلام سے میری مراد آپ نہیں ہیں بلکہ کچے انگور مراد ہیں۔ یعنی اے اللہ ان کچے انگوروں کے چہروں کو کالا کر یعنی ان کو پکا کر اور ان کی گردنوں کو کاٹ کر میرے پاس لا تا کہ میں ان کا رس چوس لوں اور پھر پی لوں۔ تو حجاج نے کہا کہ تو نے اس کلام سے مجھے مراد لیا ہے۔ لیکن یہ تو بہانے بنا رہا ہے کہ میں نے کچے انگور مراد لئے ہیں تو پھر حجاج نے کہا لاحملنک علی الادھم کہ میں تجھے ادھم پر سوار کروں گا۔ ادھم بیڑیوں کو کہتے ہیں اور قیدیوں کے پاؤں میں ڈالتے ہیں۔ تو قبعثری نے کہا: مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب۔ کہ بادشاہوں کو طاقت ہے کہ وہ مجھے سیاہ گھوڑے پر سوار کرے یا سفید گھوڑے پر۔ تو یہاں پر کلام مقتضی ظاہر کے خلاف نکالی گئی ہے کیوں کہ مقتضی ظاہر تو یہ چاہتا تھا کہ جب حجاج نے کہا لاحملنک علی الادھم تو حجاج انتظار کر رہا تھا کہ اب قبعثری مجھ سے معافی مانگے گا لیکن اس نے کہا مثل الامیر یحمل علی الادھم ولاشھب۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ جو تو نے اپنے کلام کے اندر ادھم سے معنی مراد لیا ہے وہ آپ کی شان شایان کے لائق نہیں ہے بلکہ جو معنی میں نے مراد لیا ہے اپنے کلام میں یہ آپ کی شان کے لائق ہے۔ کیوں کہ بادشاہ کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ اپنی رعایا پر ظلم اور تنگ کرے۔ بلکہ بادشاہ کی شان کے لائق یہ ہے کہ اپنی رعایا پر مہربانی کرے اور اس کو کچھ عطا کرے۔ اسکے بعد محشی نے بقیہ قصہ بیان کیا کہ پھر حجاج نے

کہا: ویلک انہ حدید۔ کہ تو ہلاک ہوجائے وہ تو لوہا ہے یعنی میں نے ادھم سے مراد لوہا لیا ہے۔ تو پھر قبعثری نے کہا ان یکون حدیدا خیر من ان یکون بلیدا۔ کہ حدید بلید سے اچھا ہے۔ حدید تیز رفتار گھوڑے کو کہا جاتا ہے جبکہ بلید ست رفتار گھوڑے کو کہا جاتا ہے۔ یعنی قبعثری نے کہا تیز رفتار گھوڑا ست رفتار گھوڑے سے اچھا ہے۔ اس بات پر حجاج غصے میں ہوگیا اور درباریوں کو کہا اس کو اوپر اٹھاؤ۔ تو جب انھوں نے اس کو اوپر اٹھایا تو قبعثری نے کہا سبحن الذی سخر لنا ھذا۔ کہ پاک ہے وہ ذات جس نے انکو ہمارے تابع کیا۔ تو پھر حجاج نے کہا کہ اس کو زمین پر پھینک دو تو جب انھوں نے اس کو زمین پر پھینک دیا تو قبعثری نے کہا: منھا خلقنا کم وفیھا نعید کم۔ کہ اس مٹی سے ہم نے تمہیں پیدا کیا اور پھر اس مٹی میں لوٹائیں گے۔ تو پھر حجاج نے اس کو معاف کر دیا اور چھوڑ دیا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ ماتن نے تلقی المخاطب بغیر یترقب المخاطب بحمل کلامه کلام میں بغیر کی باء تلقی کے متعلق ہے اور بحمل کلامه میں بھی باء تلقی کے متعلق ہے حالانکہ یہ قاعدہ ہے کہ ایک قسم کے دو جار ایک متعلق کے متعلق نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور یہاں پر ایک قسم کے دو جار ایک متعلق کے متعلق ہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہ قاعدہ کہ ایک قسم کے دو جار ایک متعلق کے متعلق نہیں ہو سکتے ہیں یہ اس وقت ہے جب ان دونوں جاروں کا معنی ایک ہو۔ اور اگر ان دونوں جاروں کا معنی ایک نہ ہو بلکہ مختلف ہو تو پھر اس وقت ایک قسم کے دو جار ایک متعلق کے متعلق ہو سکتے ہیں۔ اور یہاں پر دونوں جاروں کا معنی ایک نہیں ہے۔ کیوں کہ بغیر کی باء تعدیہ کیلئے ہے جبکہ بحمل کلامه میں باء سببیۃ کیلئے ہے۔ لھذا یہاں پر ایک قسم کے دو جار ایک متعلق کے متعلق نہیں ہیں۔

یہاں سے شارح الادھم اور الاشھب کا معنی بتایا کہ ادھم اور اشھب دونوں کا معنی تو گھوڑے ہے لیکن ان میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ادھم گھوڑے کو کہا جاتا ہے کہ جس کی سیاہی غالب آچکی ہو اور سفیدی ختم ہوگئی ہو یعنی بالکل سیاہ ہو جبکہ اشھب اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے کہ جس کی سفیدی غالب آچکی ہو اور سیاہی ختم ہوگئی ہو یعنی بالکل سفید ہو۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ان یصفد۔ تو یصفد باب افعال سے ہے اور اس کا معنی ہے یعطی کہ عطاء کرے۔ اور یہ یصفد اصفدہ سے ہے جس کا معنی ہے کہ اس نے اس کو عطاء کیا۔ اور یصفد یعنی ثلاثی مجرد سے ہو اس وقت اس کا معنی ہے قید کرنا اور اس وقت یہ صفدہ سے ماخوذ ہوگا کہ اس نے اس کو قید کیا۔ یاد رہے کہ باب افعال کے خواص

میں سے ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ ایک کلمہ مجرد میں ایک معنی دیتا ہے لیکن اگر اسی کلمہ سے باب افعال بنایا جائے تو پھر اور معنی دیتا ہے۔ جیسے شفق یشفق کا معنی ہے مہربانی اور شفقت کرنا لیکن جب اس سے باب افعال بنایا جائے یعنی کہا جائے اشفق یشفق تو پھر اس کا معنی ڈرانا ہوتا ہے۔

او السائل عطف علی المخاطب الخ۔ ماسبق میں ماتن نے خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت ذکر کی اگر چہ وہ مسند الیہ کی بحثوں میں سے نہیں ہے۔ یہاں سے اس عبارت سے دوسری صورت ذکر کردی کہ متکلم کا سائل کو ملنا اس چیز کے غیر کے ساتھ مخاطب یعنی سائل جواب طلب کرتا ہے۔ یعنی متکلم اس کے سوال کو بمنزلہ معدوم کے کرے۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ جو مخاطب نے سوال کیا ہے یہ سوال اس کے مناسب اور لائق نہیں ہے بلکہ جس سوال کا متکلم نے یعنی میں نے جواب دیا ہے یہ سوال آپ کے لائق اور مناسب ہے۔ اس کی مثال ماتن نے اللہ تعالی کا فرمان دی ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: یسئلونک عن

كقوله تعالے يسئلونك عن الاهلة قل هے مواقيت للناس والحج سألوا عن سبب اختلاف القمر في زيادة النور و نقصانه فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف وهو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و محال الديون والصوم و غير ذلك و معالم الحج يعرف بها وقته وذلك للتنبيه على ان الاولى والاليق بحالهم ان يسألوا عن ذلك ولا يسئالوا عن السبب لانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة على دقائق علم الهيئة ولا يتعلق لهم به غرض

ترجمہ وتشریح:۔ کہ اے محبوب یہ آپ سے چاند کے متعلق سوال کرتے ہیں فرمادیجئے وہ لوگوں اور حج کے لئے میقات بیان کرنے کیلئے ہے۔ یعنی صحابہ کرام علیہم الرضوان نے نبی کریم ﷺ سے سوال کیا کہ یہ چاند چھوٹا اور بڑا کیوں ہوتا ہے اس کی کیا حکمت ہے کہ شروع میں چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا ہوتے ہوتے یہاں تک کہ چودویں کو پورا ہوجاتا ہے۔ پھر اس کے برعکس یعنی چھوٹا ہوتے ہوتے ختم ہوجاتا ہے۔ تو اللہ تبارک وتعالی نے اس سوال کا جواب دیا کہ یہ لوگوں اور حج کیلئے میقات ہے۔ تو اللہ تعالی نے اس کے چھوٹے اور بڑے ہونے کی حکمت بیان کردی کہ چاند کے ساتھ لوگ کھیتوں تجارت قرضوں اور روزے وغیرہ کے اوقات معلوم کرتے ہیں۔ تو اللہ تعالی نے ان کے سوال

کا جواب تو نہیں دیا جو انھوں نے کیا تھا کہ چاند بڑا یا چھوٹا کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ کیا ہے لیکن اللہ تعالی نے چاند چھوٹے اور بڑے ہونے کی غرض اور حکمت پر مشتمل جواب دیا ہے صرف اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ جو تم نے سوال کیا ہے یہ سوال تمھارے لائق اور مناسب نہیں ہے۔ کہ چاند کے چھوٹے اور بڑے ہونے کی وجہ کیا ہے بلکہ جس سوال کا میں نے جواب دیا وہ سوال تمھارے مناسب اور لائق ہے۔ باقی رہا تمھارا سوال تو اس کے جواب سمجھنے سے تمھاری عقل قاصر ہے۔

و کقوله تعالے یسئلونك ما ذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین والاقربین والیتامی والمساکین وابن السبیل سألوا عن بیان ما ینفقون فاجیبوا ببیان المصارف تنبیها علے ان المهم هو السوال عنها لان النفقة لا یعتد بها الا ان تقع موقعها و منه ای ومن خلاف مقتضے الظاهر.

ترجمه وتشریح: ماتن اس کی اور مثال ذکر کی کہ سوال اور چیز کے ساتھ کیا جائے اور جواب اور چیز کے ساتھ دیا جائے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ جو سوال تم نے کیا ہے وہ سوال تمھارے مناسب نہیں ہے بلکہ جس سوال کا میں نے جواب دیا ہے وہ سوال تمھارے مناسب اور لائق ہے۔ کہ اے محبوب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کرام علیھم الرضوان آپ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں گندم، کھجور، بکریاں یا اونٹ وغیرہ کیا خرچ کریں تو جواب تو یہ دینا چاہئے تھا کہ فلانی چیز کو خرچ کرو۔ لیکن اللہ تعالی نے جواب دیا کہ اس نفقہ کے مصارف میں خرچ کرو وہ مصارف والدین، قریبی رشتہ دار اور یتیم وغیرہ ہیں۔ تو اس نفقہ کے مصارف کے ساتھ جو جواب دیا ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ جو تم نے سوال کیا ہے وہ سوال تمھارے مناسب نہیں ہے کیوں کہ جو بھی خرچ کرو گے وہ نیکی ہے۔ بلکہ جس سوال کا میں نے جواب دیا ہے یہ سوال تمھارے مناسب اور لائق ہے۔ کہ تم اس کے مصارف کے متعلق پوچھتے کہ خرچ کرنے کے مصارف کیا ہیں۔ کیوں کہ جو چیز بھی خرچ کرو گے خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ جب تک اپنے مصرف میں خرچ نہ ہو گی اس کا کوئی فائدہ نہیں۔

ومنہ ای ومن خلاف مقتضی الظاہر الخ سے ماتن نے تیسری صورت خلاف مقتضی ظاہر کی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی سے تعبیر کیا جائے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس چیز کا وقوع یقینی ہے۔ کہ گویا کہ وہ چیز ہو چکی ہے۔ اس کی مثال ہے: ویوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی

الارض۔ کہ جس دن صور پھونکا جائے گا تو گھبرا جائیں گے وہ جو زمینوں اور آسمانوں میں ہے۔ تو اس مثال میں کہنا تو چاہئے تھا یصعق لیکن معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا یعنی صعق کہا۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا وقوع یقینی ہے گویا کہ یہ ہو چکا ہے۔ اس لئے معنی مستقبل کو لفظ ماضی سے تعبیر کیا۔

ومثله التعبير عن المستقبل الخ سے ماتن نے خلاف مقتضیٰ ظاہر کی چوتھی صورت ذکر کی اور کہا کہ وہ یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کیا جائے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا وقوع زمانہ مستقبل میں یقینی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ان الدين لواقع۔ کہ بے شک جزا کا دن واقع ہے۔ تو کہنا تو چاہئے تھا یقع کہ جزا کا دن واقع ہوگا۔ لیکن معنی مستقبل کو لفظ اسم فاعل سے تعبیر کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس (جزا کا دن) کا وقوع زمانہ مستقبل مین یقینی ہے تو گویا کہ یہ ہو چکا ہے۔

التعبير عن المعنى المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه نحو ويوم ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض بمعنى يصعق و مثله التعبير عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالى وان الدين لواقع مكان يقع

ترجمہ وتشریح: ماتن نے خلاف مقتضیٰ ظاہر کی چوتھی صورت ذکر کی اور کہا کہ وہ یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کیا جائے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا وقوع زمانہ مستقبل میں یقینی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ان الدين لواقع۔ کہ بے شک جزا کا دن واقع ہے۔ تو کہنا تو چاہئے تھا یقع کہ جزا کا دن واقع ہوگا۔ لیکن معنی مستقبل کو لفظ اسم فاعل سے تعبیر کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس (جزا کا دن) کا وقوع زمانہ مستقبل مین یقینی ہے تو گویا کہ یہ ہو چکا ہے۔

و نحوه التعبير عن المستقل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى ذلك يوم مجموع له الناس مكان يجمع ههنا بحث وهو ان كلا من اسمى الفاعل و المفعول قد يكون بمعنى الاستقبال وان لم يكن ذلك بحسب اصل الوضع فيكون كل منهما واقعا فى موقعه وارد اعلى حسب مقتضى الظاهر

ترجمہ وتشریح: ماتن نے خلاف مقتضیٰ ظاہر کی پانچویں صورت ذکر کرتے ہوئے کہا کہ معنی مستقبل کو لفظ اسم

مفعول سے تعبیر کیا جائے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا وقوع یقینی ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: ذلک یوم مجموع له الناس۔ کہ وہ جس دن لوگ جمع کئے جائیں گے۔ تو اس مثال میں کہنا تو چاہئے تھا یجمع کہ یہ وہ دن ہے کہ جس دن لوگ جمع کئے جائے گے لیکن معنی مستقبل کو لفظ اسم مفعول سے تعبیر کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا وقوع زمانہ مستقبل میں یقینی ہے گویا کہ یہ ہو چکا ہے۔

وھھنا بحث ان کلا الخ سے شارح ایک اعتراض ذکر کیا پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو آخری دو صورتوں میں کہا گیا ہے یہ خلاف مقتضی ظاہر ہیں یعنی کہ معنی مستقبل کو لفظ اسم فاعل یا معنی مستقبل کو لفظ اسم مفعول سے تعبیر کیا جائے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا وقوع زمانہ مستقبل میں یقینی ہے تو یہ خلاف مقتضی ظاہر ہے۔ حالانکہ یہ تو خلاف مقتضی ظاہر نہیں ہے کیوں کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کا استعمال معنی استقبال کے اندر ہوتا ہے اگر چہ اس کی اصل وضع معنی استقبال کیلئے نہیں ہے۔ تو جب یہاں پر ان کا استعمال معنی استقبال میں ہوا تو پھر یہ تو موافق مقتضی ظاہر ہے خلاف مقتضی ظاہر تو نہیں ہے۔

قلب

> و الجواب ان کلامنهما حقیقة فیما یتحقق فیه وقوع الوصف وقد استعمل ھھنا فیما لم یتحقق مجاز اتنبیها علی تحقق وقوعه و منه ای ومن خلاف مقتضی الظاهر القلب وهو ان یجعل احد اجزاء الکلام مکان الاخر و الاخر مکانه نحو عرضت الناقة علی الحوض مکان عرضت الحوض علی الناقة ای اظهرته علیها للتشرب

ترجمہ وتشریح: شارح نے جواب دیا ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کا استعمال حقیقت اس زمانہ کے اندر ہوتا ہے کہ جس زمانہ میں وصف واقع ہوتا ہے اور وہ زمانہ حال ہے لیکن یہاں پر ان کا استعمال اس زمانہ کے اندر واقع ہے کہ جس میں وصف واقع نہیں ہے بلکہ وصف آنے والے زمانہ میں واقع ہوگا۔ لھذا یہ خلاف مقتضی ظاہر ہے موافق مقتضی ظاہر نہیں ہے۔

ومنه ای ومن خلاف مقتضی الظاہر الخ سے ماتن نے اور صورت خلاف مقتضی ظاہر کی بیان کی اور وہ قلب ہے۔ تو شارح نے قلب کی تعریف کی کہ قلب یہ ہوتا ہے کہ کلام کے ایک جزء کو دوسرے جزء کی جگہ رکھ دینا اور

دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ پر رکھ دینا۔ اس کی مثال ہے جیسے اہل عرب کہتے ہیں عرضت الناقة علی الحوض۔ کہ میں نے اونٹنی کو حوض پر پیش کیا۔ حالانکہ کہنا تو چاہیے تھا عرضت الحوض علی الناقة کہ میں نے حوض کو اونٹنی پر پیش کیا۔ کیوں کہ اونٹنی کو تو حوض پر پیش نہیں کیا جاتا بلکہ حوض کو اونٹنی پر پیش کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ جہاں پر عرض ہوتا ہے وہاں پر ایک معروض ہوتا ہے۔ اور ایک معروض علیہ ہوتا ہے۔ معروض یہ ہے کہ جس کو پیش کیا جائے اور معروض علیہ یہ ہوتا ہے کہ جس پر پیش کیا جائے۔ اور معروض علیہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ ذی روح ہو۔ تو ناقہ ذی روح ہے اور حوض غیر ذی روح ہے تو اس مثال میں ناقہ معروض بنتا ہے اور حوض معروض علیہ بنتا ہے اور عرضت الحوض علی الناقة کے اندر حوض معروض بنتا ہے اور ناقہ معروض علیہ بنتا ہے۔ لھذا عرضت الناقة علی الحوض یہ قلب ہوگا۔

و قبله ای القلب السکاکی مطلقا و قال انه مما یورث الکلام ملاحة ورده غیره ای غیر السکاکی مطلقا لانه عکس المطلوب و نقیض المقصود و الحق انه ان تضمن اعتبار الطیفا غیر الملاحة التی اورثها نفس القلب قبل کقوله شعر و مهمة ای مفازة مغبرة ای متلونة بالغبرة ارجاؤه اطرافه و نواحیه جمع الرجا مقصوا کان لون ارضه سماؤه علی حذف المضاف ای لونها ای لون السماء فالمصراع الاخیر من باب القلب و المعنی کان لون سمائه لغبر تها لون ارضه و الاعتبار اللطیف هو المبالغة فی وصف لون السماء بالغبرة حتی کانه صار بحیث یشبه به لون الارض فی ذلک مع ان الارض اصل فیه

ترجمہ وتشریح: ماتن نے ایک محاکمہ پیش کیا ہے کہ قلب کے اندر علامہ سکاکی اور سکاکی کے علاوہ علماء کا اختلاف ہے۔ ماتن نے کہا علامہ سکاکی نے قلب کو مطلقا قبول کیا ہے کیوں کہ قلب کلام میں حلاوت پیدا کرتا ہے اور لذت پیدا کرتا ہے جبکہ غیر سکاکی نے قلب کو مطلقا رد کیا ہے۔ کہ قلب مطلقا مردود ہے۔ کیوں کہ قلب مطلوب کے عکس ہوتا ہے اور مقصود کی نقیض ہوتا ہے۔ تو ماتن نے محاکمہ کیا ہے کہ قلب مطلقا مقبول بھی نہیں ہے اور مطلقا مردود بھی نہیں ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ اگر قلب ملاحت کے علاوہ ایک اور نکتے لطیفہ کو متضمن ہو تو پھر وہ قلب مقبول ہوگا اور اگر قلب ملاحت کے علاوہ ایک اور نکتے لطیفہ کو متضمن نہ ہو تو پھر وہ قلب مردود ہوگا۔ یہاں سے ماتن یہاں پر دو مثالیں

دیگا۔ ایک اس کی مثال دیگا کہ قلب ملاحت کے علاوہ ایک نکتہ لطیفہ کو متضمن ہے تو وہ قلب مقبول ہوگا اور دوسری مثال اس صورت کی کہ اگر قلب ملاحت کے علاوہ ایک نکتہ لطیفہ کو متضمن نہیں تو پھر وہ قلب مردود ہوگا۔ یہاں سے ماتن پہلے اس کی مثال دیتا ہے کہ قلب ملاحت کے علاوہ ایک اور نکتے لطیفہ کو متضمن ہے اور وہ مقبول ہوگا۔ جیسے شاعر کا شعر ہے: ومهمة مضبرة ارجاؤه :: كان لون ارضه سمائه۔ واو بمعنی رب کے ہے اور مھمۃ کا معنی ہے جنگل۔ کہ بہت جنگل آلودہ کیئے گئے ہیں گرد و غبار کے ساتھ اس کے اطراف کو گویا کہ اس میدان کی زمین کا رنگ اس کے آسمان کا رنگ ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہاں پر حذف مضاف ہے یعنی اصل میں ہے لون سماءہ۔ تو زمین کے رنگ کو آسمان کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ اس کے زمین کا رنگ ایسا ہے کہ جس طرح اس کے آسمان کا رنگ ہے۔ تو اس شعر کے آخری مصرع میں قلب ہے۔ کیوں کہ کہنا تو چاہئے تھا کان لون سماءہ لون ارضه کہ اس کے اسمان کا رنگ ایسا ہے کہ جس طرح کہ اس کی زمین کا رنگ ہے۔ کیوں کہ زمین سے گرد و غبار اٹھتا ہے اور آسمان پر جاتا ہے۔ تو آسمان کا رنگ ایسا ہو جاتا ہے کہ جس طرح زمین کا رنگ ہوتا ہے۔ لیکن شاعر نے کہا ہے کہ کان لونه ارضه سماءه کہ اس کی زمین کا رنگ ایسا ہے کہ جس طرح کہ اس کے آسمان کا رنگ ہے۔ تو یہ قلب ہے اور یہ قلب ملاحت کے علاوہ ایک اور نکتے لطیفہ کو متضمن ہے اور وہ نکتہ لطیفہ مبالغہ ہے۔ کہ آسمان کے وصف لون کے اندر غبار کے ساتھ مبالغہ کیا ہے کہ گویا کہ آسمان تشبیہ کے اندر اصل ہو گیا ہے اور زمین فرع ہو گئی ہے۔ حالانکہ اصل میں زمین تشبیہ کے اندر اصل ہے اور آسمان فرع ہے۔

والا ای وان لم یتضمن اعتبارا لطفیا رد لانه عدول عن مقتضی الظاهر من غیر نکتة یعتد بها کقوله شعر فلما ان جری سمن علیها کما طینت بالفدن ای القصر السیاعا ای الطین المخلوط بالتبن والمعنی کما طینت الفدن بالسیاع یقال طینت السطح والبیت

ترجمہ وتشریح: ماتن نے دوسرے کی مثال دی ہے کہ اگر قلب ملاحت کے علاوہ کسی اور نکتہ لطیفہ کو متضمن نہ ہوتو پھر وہ مردود ہوگا۔ کیوں کہ مقتضی ظاہر سے عدول کیا ہے اور وہاں پر کوئی نکتہ لطیفہ بھی نہیں ہے۔ جیسے شاعر کا شعر ہے: فلما انجری سمن علیها :: کما طینت الفدن بالسیاع۔ کہ جب اونٹنی پر ایسا موٹاپا چڑھ گیا کہ جس طرح تو نے محل کے ساتھ گارے کو لیپ دیا۔

مٹی تین قسم پر ہے۔ ایک مٹی خشک ہوتی ہے جسے تراب کہا جاتا ہے۔ اور ایک مٹی وہ ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ پانی مل

جائے تو اس کو طین کہا جاتا ہے جسے اردو میں کیچڑ کہا جاتا ہے۔ اور ایک مٹی وہ ہوتی ہے کہ جس میں بھوسہ وغیرہ مل جائے تو اس کو سیاعا کہا جاتا ہے جس کو اردو زبان میں گارا کہا جاتا ہے۔ تو شعر کے دوسرے مصرعے کما طینت الفدن بالسیاع میں قلب ہے کیوں کہ کہنا تو چاہئے تھا کما طینت بالسیاع الفدن کہ جس طرح تو نے گارے کے ساتھ محل کو لیپ دیا۔ کیوں کہ گارے کا ساتھ محل کو لیپ دیا جاتا ہے۔ محل کے ساتھ گارے کو لیپ نہیں دیا جاتا۔ تو جب شاعر نے کہا کما طینت بالفدن بالسیاع تو یہ قلب ہوگا۔ اور یہ قلب مردود ہوگا کیوں کہ یہ قلب ملاحت کے علاوہ کسی اور نکتے لطیفہ کو متضمن نہیں ہے۔ شارح نے اس پر محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ گارے کے ساتھ محل کو لیپ دیا جاتا ہے محل کے ساتھ گارے کو لیپ نہیں دیا جاتا ہے کہ جس طرح اہل عرب کہتے ہیں۔ طینت السطح والبیت کہ میں نے گارے کے ساتھ چھت اور بیت کو لیپ دیا۔

ولقائل ان یقول انه یتضمن من المبالغة فی وصف الناقة بالسمن مالا یتضمن قولنا کما طینت الفدن بالسیاع لا یهامه ان السیاع قد بلغ من العظم والکثرة الی ان صار بمنزلة الاصل والفدن بالنسبة الیه کالسیاع بالنسبة الی الفدن

ترجمه وتشريح: شارح نے اعتراض کیا ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ قلب ملاحت کے علاوہ کسی اور نکتے لطیفہ کو متضمن نہیں ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ قلب ملاحت کے علاوہ اور نکتہ لطیفہ کو متضمن ہے اور وہ مبالغہ ہے کہ اونٹنی کے موٹاپے کے اندر مبالغہ کیا ہے کہ پہلے اونٹنی کے اندر ہڈیاں اور رگیں اصل تھیں اور گوشت فرع تھا۔ تو جب اونٹنی پر مبالغہ چڑھ گیا تو گوشت اصل بن گیا اور ہڈیاں فرع کہ جسطرح محل اصل ہے اور گارا فرع۔ تو جب زیادۃ گارے کو محل پر چڑھا دیا جائے تو گارا اصل بن جاتا ہے اور محل فرع بن جاتا ہے۔

مسند کے احوال

احوال المسند اليه ای الامور العارضة له من حيث انه مسند اليه و قدم المسند اليه على المسند لما سيأتى اما حذفه قدمه على سائر الاحوال لكونه عبارة عن عدم الاتيان به وعدم الحادث سابق على وجوده وذكره

ترجمہ وتشریح: پہلے ماتن نے احوال اسناد خبری ذکر کئے اب ماتن احوال مسند الیہ ذکر کرتا ہے۔ تو شارح نے جو عبارت نکالی ہے

ای الاحوال العارضۃ الخ تو شارح کی اس عبارت سے غرض یہ ہے کہ احوال مسند الیہ تو کئی ہیں۔ کہ حقیقت مجاز یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا جزئی ہونا یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا جوہر وعرض ہونا یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا ثلاثی، اور رباعی ہونا یہ بھی ایک حال ہے مسند الیہ کا حقیقت مجاز ہونا یہ بھی حال ہے باعتبار وضع کے جزئی کلی ہونا یہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار لفظ کے اور جوہر وعرض ہونا یہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار ذات کے اور ثلاثی ورباعی ہونا یہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار تعداد حروف کے۔ تو شارح کی غرض ای الاحوال العارضۃ الخ سے یہ ہے کہ یہاں پر احوال مسند الیہ سے مراد وہ امور ہیں جو عارض ہوتے ہیں مسند الیہ کو اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے۔ تو اس قید کے ساتھ ماقبل میں جتنے احوال مسند الیہ کے ذکر کئے تھے وہ سب نکل جائیں گے۔ کیوں کہ حقیقت مجاز مسند الیہ کا حال اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ حقیقت مجاز مسند الیہ کا حال ہے باعتبار وضع کے۔ اور کلی جزئی ہونا مسند الیہ کا حال اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ کلی اور جزئی ہونا مسند الیہ کا حال ہے باعتبار وضع کے۔ اور جوہر اور عرض ہونا مسند الیہ کا حال اس لحاظ سے نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ مسند الیہ کا حال ہے باعتبار ذات کے۔ اور ثلاثی اور رباعی ہونا مسند الیہ کا حال اس لحاظ نہیں ہے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے بلکہ ثلاثی اور رباعی ہونا مسند الیہ کا حال ہے باعتبار تعداد حروف کے۔ یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ احوال مسند الیہ سے مراد ہیں وہ امور جو عارض ہوتے ہیں مسند الیہ کو اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے تو رفع بھی مسند الیہ کا ایک حال ہے اور رفع مسند الیہ کو عارض ہوتا ہے اس لحاظ سے کہ مسند الیہ مسند الیہ ہے تو پھر تو چاہئے تھا کہ رفع کو یہاں پر ذکر کرتا۔ تو پھر رفع کو علم معانی کے اندر کیوں ذکر نہیں کیا جاتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ احوال مسند الیہ امور جو عارض ہوتے ہیں مسند

:: فاني وقيار بها لغريب۔ شارح نے پہلے مشکل الفاظ کے معانی ذکر کئے ہیں کہ رحل کا معنی ہے منزل اور ماوی یعنی گھر۔ ماوی کا معنی جائے پناہ بھی ہوتا ہے اور گھر بھی چونکہ جائے پناہ ہوتا ہے اسلئے اسے بھی ماوی کہا جاتا ہے۔ قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے اور شاعر کا نام ہے ضابی ابن حارث۔ اور بعض روایتوں کے اندر آیا ہے کہ قیار شاعر کے گھوڑے کا نام ہے اور محشی کہتا ہے کہ بعض روایتوں میں قیار شاعر کے غلام کا نام ہے۔ شعر کا معنی ہے کہ وہ بندہ جو شام گیا ہے اس حالت میں کہ مدینہ میں اس کا گھر ہے۔ یہ جملہ شرط ہے اور اس کی جزا محذوف ہے اور وہ ہے حسنت حاله وساءت حالي۔ کہ اس کا حال اچھا ہے اور میرا حال برا ہے۔ پس بے شک میں اور میرا قیار اس حالت میں ہیں کہ مدینہ میں ہم مسافر ہیں۔ تو لغريب ان کی خبر ہے اور قيار مسند الیہ ہے اور اس کا مسند محذوف ہے اصل میں عبارت ہے فاني بها لغريب وقيار بها لغريب۔ تو مسند کے محذوف ہونے کا مقتضی قصد اختصار ہے کہ قصد اختیار کیلئے مسند کو حذف کیا ہے اور احتراز عن العبث کیلئے مسند کو حذف کیا ہے۔ اور اس پر قرینہ اسم کی خبر یعنی لغریب ہے۔ تو اگر مسند کو ذکر کرتا تو پھر عبث لازم آتا ہے۔ لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ بظاہر تو عبث لازم آتا ہے لیکن حقیقت میں عبث لازم نہیں آتا۔ کیوں کہ مسند کلام کی خبر ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے مسند کو حذف کیا ہے۔ مقام کیوں تنگ ہے اس لئے کہ یہ مقام درد اور غم کا ہے۔ اور درد اور غم کے وقت کلام مختصر بولی جاتی ہے نہ کہ لمبی۔ اور دوسری مقام کے تنگ ہونے کی وجہ محافظۃ وزن بھی ہے۔ کیوں کہ اگر مسند کو ذکر کرتا تو تو پھر شعر کا وزن بھی ٹوٹ جاتا اس لئے مسند کو یہاں پر حذف کیا گیا ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

> ولفظ البيت خبر ومعناه التحسر والتوجع فالمسند الى قيار محذوف لقصد الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر مع ضيق المقام بسبب التوجع ومحافظة الوزن ولا يجوز ان يكون قيار عطفا على محل اسم ان وغريب خبر اعنهما لامتناع العطف على محل اسم ان قبل مضي الخبر لفظا او تقديرا واما اذا قدرنا له خبرا محذوفا

ترجمه وتشریح: جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فاني وقيار بها لغريب خبر ہے۔ اور مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کو یا تو حکم کا فائدہ دیتا ہے یا کونہ عالما بہ کا فائدہ دیتا ہے۔ حکم کا فائدہ دے اس کی مثال ہے کہ مثلاً آپ کو قیام زید کا علم نہیں ہے تو میں کہوں زيد قائم۔ تو میں نے آپ کو اپنی خبر کے ساتھ حکم کا فائدہ دیا ہے۔ اور کونہ عالما بہ کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو یہ بتائے کہ جس چیز کا آپ کو علم ہے اس چیز کا مجھے بھی علم ہے۔ مثلاً آپ نے

قرآن مجید کو حفظ کیا ہوا ہے۔تو میں آپ کو کہوں قد حفظت القرآن ۔کہ تو نے قران کو یاد کیا ہوا ہے۔تو اس وقت متکلم مخاطب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ جس چیز کا علم آپ کو ہے اس کا مجھے بھی علم ہے۔تو یہاں پر خبر نہ تو حکم کا فائدہ دیتی ہے اور نہ کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔حکم کا فائدہ تو اس لئے نہیں دیتی کہ مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔کہ متکلم (شاعر) اور قیار مدینہ کے اندر دونوں مسافر ہیں۔اور کونہ عالمابہ کا فائدہ بھی نہیں دیتی۔کیوں کہ کونہ عالمابہ کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کو معلوم ہے کہ مجھے جس چیز کا علم ہے مخاطب یہ گمان کرتا ہے کہ متکلم کو اس چیز کا علم نہیں ہے تو پھر متکلم بتا دیتا ہے کہ جس چیز کا تجھے کو علم ہے اس چیز کا مجھے بھی علم ہے۔تو یہاں پر اس طرح بھی نہیں ہے۔کیوں کہ مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے کہ متکلم کو علم ہے کہ میں اور قیار مدینہ کے اندر مسافر ہیں۔تو لھذا یہ خبر نہ تو حکم کا فائدہ دیتی ہے اور نہ کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ خبر کے دو معنی ہیں۔خبر بمعنی من یکون بعدد والاخبار والاعلام اور خبر بمعنی متکلم بجملۃ الخبریۃ۔خبر بمعنی من یکون بعدد الاخبار والاعلام ہو تو اس کا ان دو معانی کے اندر حصر ہے کہ یا تو حکم کا فائدہ دیتی ہے یا کونہ عالمابہ کا فائدہ دیتی ہے۔اور خبر بمعنی متکلم بجملۃ الخبریۃ ہو تو اس کا ان دو کے اندر حصر نہیں ہے بلکہ اس کے اور بھی کئی فوائد ہیں۔تو یہاں پر خبر بمعنی متکلم بجملۃ الخبریۃ ہے اور اس کا معنی ہے افسوس اور تحسر ظاہر کرنا۔کہ میں اور قیار مدینہ میں مسافر ہیں۔اس طرح کی ایک مثال ماقبل بھی گزر چکی ہے کہ حضرت امراۃ عمران نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں عرض کی تھی: رب انی وضعتھا انثی ۔تو اس نے افسوس ظاہر کیا تھا کہ اے میرے رب میں نے بیٹی جنی ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا تھا تو شارح نے ولا یجوز ان یکون قیار الخ سے جواب دے دیا۔اعتراض یہ ہے کہ اس طرح کیوں کیا جاتا ہے کہ قیار کی خبر محذوف نکالی جاتی ہے بلکہ اس طرح کیا جائے قیار کا عطف ہو ان کے اسم کے محل پر اور لغریب دونوں کی خبر ہو۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس طرح نہیں کیا جا سکتا کہ قیار کا عطف ہو ان کے اسم کے محل پر اور لغریب دونوں کی خبر ہو۔کیوں کہ ان کے اسم کے محل پر عطف اس وقت ڈالنا ناجائز ہوتا ہے کہ جس وقت ان کی خبر نہ پہلے لفظاً مذکور ہو اور نہ پہلے تقدیراً مذکور ہو۔ان کے اسم کے محل پر عطف اس وقت ڈالنا جائز ہوتا ہے کہ جس وقت ان کی خبر پہلے لفظاً یا تقدیراً مذکور ہو۔تو اگر یہاں پر قیار کی خبر محذوف نہ نکالی جائے تو پھر لازم آئے گا کہ قیار کا عطف ہو ان کے اسم کے محل پر اور ان کی خبر نہ تو پہلے لفظاً مذکور ہے اور نہ تقدیراً مذکور ہے لھذا یہ ناجائز ہوگا۔اور اگر قیار کی خبر محذوف نکالی جائے تو پھر اس کا عطف ان کے اسم کے محل پر ہوگا تو ان کی خبر اگرچہ پہلے لفظاً مذکور نہیں ہے لیکن تقدیراً اور رتبۃً تو پہلے مذکور ہے لھذا یہ جائز ہوگا۔یہاں سے شارح نے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ایک مثال جائز ہوگی۔اور ایک مثال ناجائز ہوگی۔شارح نے کہا جیسے ان زیدا وعمرو ولذاھبان۔اور ان زیدو عمرو لذاھب۔تو ان زیدا

وعمرو لذاھبان کے اندر عمرو کا عطف ان کے اسم (زید) کے محل پر ہے۔ اور ان کی خبر نہ تو پہلے لفظا مذکور ہے اور نہ تقدیرا لھذا یہ ترکیب ناجائز ہوگی۔ اور ان زیدا وعمرو لذاھب اصل میں ان زید لذاھب وعمرو لذاھب ہے۔ تو ان زیدا وعمرو لذاھب کے اندر عمرو کا عطف ان کے اسم کے محل پر ہے۔ اور ان کی خبر اگر چہ پہلے لفظا مذکور نہیں ہے لیکن تقدیرا اور رتبۃ تو پہلے مذکور ہے لھذا یہ ترکیب جائز ہوگی۔ تو اگر قیار کی خبر محذوف نہ نکالی جائے تو پھر یہ ان زیدا وعمرو لذاھبان کی طرح ہوگا اور ناجائز ہوگا۔ اور اگر قیار کی خبر محذوف نکالی جائے تو پھر یہ ان زیدا وعمر لذاھب کی طرح ہوگا اور پھر یہ ترکیب جائز ہوگی۔

فیجوز أن یکون ھو عطفا علے محل اسم ان لان الخبر مقدم تقدیرا فلا یکون مثل ان زید او عمر و ذاھبان بل یکون مثل ان زیدا او عمر و لذاھب و ھو جائز و یجوز ان یکون مبتداء و المحذوف خبرہ والجملة باسرھا عطف علے جملة ان مع اسمھا و خبرھا و کقولہ شعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرای مختلف فقولہ نحن مبتداء محذوف الخبر لما ذکرنا ای نحن بما عندنا راضون فالمحذوف ھھنا خبر الاول بقرینة الثانی وفی البیت السابق بالعکس

ترجمہ وتشریح: ایک تیسری ترکیب بیان فرمائی کہ یہ بھی جائز ہے کہ قیار مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو تو مبتدا اپنی خبر سے ملکر جملہ ہوگا اور جملے کا عطف جملے پر ہوگا۔ یعنی پہلے مفرد کا عطف مفرد پر تھا اور اس صورت میں جملے کا عطف جملے پر ہوگا۔ لیکن مطلب دونوں کا ایک ہی ہے۔ یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح کیوں کیا جاتا ہے کہ لغریب ان کی خبر ہے اور قیار کی خبر محذوف ہے بلکہ اس طرح کر لیا جائے قیار کی خبر لغریب ہے اور ان کی خبر محذوف ہے۔ تو اس طرح کیوں نہیں کیا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح نہیں کیا جا سکتا کہ قیار کی خبر لغریب ہو اور ان کی خبر محذوف ہو کیوں کہ لام تاکید یہ اس خبر پر داخل ہوتا ہے کہ جس خبر کے مبتدا پر ان داخل ہو اور جس خبر کے مبتدا پر ان داخل نہ ہو اس خبر پر لام تاکید یہ داخل نہیں ہوتا۔ لھذا الغریب قیار کی خبر نہیں بن سکتی۔ کیوں کہ قیار پر ان داخل نہیں ہے۔ لھذا خلاصہ یہ نکلا کہ یہاں پر چار ترکیبیں ہوگئی ہیں۔ ایک ترکیب تو یہ ہے کہ لغریب ان کی خبر ہو اور قیار کی خبر محذوف ہو تو یہ جائز ترکیب ہوگی۔ اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ قیار مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ ہوگا پھر جملے کا

عطف جملے پر ہوگا اور یہ ترکیب بھی جائز ہے۔ تیسری ترکیب یہ ہے کہ قیار کا عطف ان کے اسم کے محل پر ہو اور لغریب دونوں کی خبر ہو تو یہ ترکیب ناجائز ہے۔ اور چوتھی ترکیب یہ ہے کہ ان کی خبر محذوف ہو اور قیار کی خبر لغریب ہو تو یہ ترکیب بھی ناجائز ہوگی۔

نحن بما عندنا الخ سے ماتن نے مسند کے محذوف ہونے کی اور مثال ذکر کی اور کہا کہ جس طرح شاعر کا شعر ہے: نحن بما عندنا وانت بما عندک راض والرای مختلف۔ کہ ہم اس چیز کے ساتھ راضی ہیں جو ہمارے پاس ہے اور تو اس چیز کے ساتھ راضی ہے جو تیرے پاس ہے اور رائے مختلف ہے۔ تو اس مثال میں نحن مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور وہ راضون ہے اصل میں عبارت ہے نحن بما عندک راضون اور انت بما عندک راض والرای مختلف ہے۔ اور اس خبر کے محذوف ہونے کا مقتضی وہی ہے جو ماقبل میں مثال کے اندر گزر چکا ہے یعنی احتراز عن العبث اور ضیق مقام وغیرہ۔

لیکن پہلی مثال اور اس مثال کے درمیان فرق کیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ یہاں پر پہلے مسند الیہ کی خبر محذوف ہے اور اس پر قرینہ دوسرے مسند الیہ کی خبر ہے۔ اور پہلی مثال میں دوسرے مسند الیہ کی خبر محذوف تھی اور پہلے مسند الیہ کی خبر اس پر قرینہ تھا۔

> و قولك زيد منطلق و عمرو اى عمرو منطلق فحذف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام و قولك خرجت فاذا زيد اى موجود او حاضر او واقف او بالباب او ما اشبه ذلك فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال لان اذا المفاجاة تدل على مطلق الوجود و قد ينضم اليها قوائن تدل على نوع خصوصية كلفظ الخروج المشعر بان المراد فاذا زيد بالباب او حاضرا و نحو ذلك و قوله شعر

ترجمه وتشريح: ماتن نے اور مثال ذکر کی مسند کے محذوف ہونے کی کہ جیسے زید منطلق وعمرو۔ تو اس مثال میں عمرو مسند الیہ ہے اسکی خبر محذوف ہے یعنی منطلق اور اس پر قرینہ پہلا منطلق ہے۔ اور اس خبر کے محذوف ہونے کی مقتضی احتراز عن العبث ہے۔ لیکن اس مثال کا پہلی مثال سے فرق یہ ہے کہ اس کا مقتضی احتراز عن العبث ہے بغیر ضیق مقام کے اور پہلی مثال میں اس کا مقتضی تھا احتراز عن العبث مع ضیق مقام۔

وقولک خرجت فاذا زید الخ سے ماتن نے مسند کے محذوف ہونے کی اور مثال ذکر کی اور کہا خرجت فاذا زید۔ تو زید مسند الیہ ہے اور اس کی خبر موجود، یا حاضر یا واقف، یا بالباب اور جو اس کے مشابہ ہے اور اس خبر کے محذوف ہونے

کی مقتضی احترازعن العبث مع اتباع استعمال ہے۔ اتباع استعمال کا مطلب یہ ہے کہ اہل عرب جب بھی اس قسم کی عبارت بولتے ہیں وہاں پر خبر کو محذوف کرتے ہیں۔ اور اس مثال کا پہلی مثال سے فرق یہ ہے کہ وہاں پر مع اتباع استعمال نہیں تھا اور یہاں پر مع اتباع استعمال ہے۔

لان اذا المفاجاۃ الخ اس عبارت میں شارح نے اس کی وجہ ذکر کی کہ یہاں پر خبر کو احترازعن العبث کیلئے کیوں محذوف کیا جاتا ہے۔ اس پر قرینہ کیا ہے۔ تو شارح نے قرینہ بتایا کہ یہ اذا مفاجیہ ہے اور اذا مفاجیہ مطلقاً وجود پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی خبر موجود ہے لیکن جب اذا مفاجیہ کے ساتھ کوئی اور قرینہ مل جائے جو نوع مخصوصہ پر دلالت کرے یعنی کہ یہاں پر یہ خبر ہونی چاہئے کہ جس طرح کے یہاں پر خروج اذا مفاجیہ کے ساتھ ملا ہے تو یہ دلالت کرتا ہے کہ یہاں پر اس کی خبر بالباب یا موجود یا حاضر وغیرہ ہونی چاہئے کہ میں نکلا تو اچانک زید دروازے پر موجود، یا حاضر، یا واقف تھا۔

ان محلا وان مرتحلا وان فی السفر اذ مضوا مهلا ای ان لنا فی الدنیا حلولا ولنا عنها الی الاخرة ار تحالا والمسافرون قد توغلوا فی المضے لا رجوع لهم فحذف المسند الذی هو ظرف قطعا لقصد الاختصار والعدول الی اقوی الدلیلین اعنے العقل و لضیق المقام اعنے المحافظة علے الشعر ولا تباع الاستعمال لاطراد الحذف فی مثل ان مالا وان ولدا وقد وضع سیبویه فی کتابه لهذا بابا فقال هذا باب ان مالا وان ولدا

ترجمہ وتشریح: ماتن مسند کے محذوف ہونے کی اور مثال ذکر کی کہ جس طرح شاعر کا شعر ہے: ان محلا وان مرتحلا وان فی السفر اذ مضوا مهلا۔ یعنی مسافر لوگ دنیا سے چل بسے کہ ان کیلئے واپسی نہیں لھذا ہم بھی دنیا میں آئے پھر موت کا شکار ہو کر آخرت کی طرف چلے جائیں گے۔ تو یہاں پر مسند لنا محذوف ہے۔ اصل میں عبارت ہے ان لنا محل وان لنا مرتحلا۔ اس مثال کا پہلی مثالوں سے فرق یہ ہے کہ یہاں پر خبر ظرف ہی ہے اور کوئی چیز خبر نہیں بن سکتی اور ماسبق مثالوں میں خبر ظرف بھی بن سکتی ہے اور غیر ظرف بھی۔ اور اس خبر کے محذوف کا مقتضی قصد اختصار ہے اور عدول الی اقوی الدلیلین ہے۔ دلیلیں دو قسم پر ہیں۔ ایک دلیل لفظی اور دوسری عقلی۔ اور عقلی دلیل لفظی دلیل سے اقوی ہوتی ہے۔ تو یہاں پر خبر کو محذوف کیا گیا ہے کہ متکلم سامع کے ذہن کے اندر یہ خیال ڈالنا چاہتا ہے کہ میں نے دلیلوں

میں سے اقوی دلیل یعنی عقلی دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ اور خبر کے محذوف ہونے کا مقتضی ضیق مقام ہے یعنی مقام کی تنگی بسبب محافظة علی الشعر۔ کہ اگر خبر کو ذکر کرتا تو پھر شعر کا وزن ٹوٹ جاتا۔ اور اتباع الاستعمال لاطراد الحذف کیلئے خبر کو محذوف کیا جاتا ہے۔ اطراد حذف کا مطلب یہ ہے کہ جب ان کا تکرار آجائے اسم کے ساتھ تو پھر ان کی خبر محذوف ہوتی ہے اور ہوتی بھی ظرف ہے۔ جیسے ان مالا وان ولدا۔ تو یہاں پر ان کا تکرار ہے ان کے اسم کے ساتھ۔ تو یہاں پر ان کی خبر محذوف ہے اور ہے بھی ظرف۔ کیوں کہ اصل میں عبارت ہے ان لنا مالا وان لنا ولدا۔ اسکے بعد شارح نے کہا کہ سیبویہ اپنی کتاب کے اندر اسکا علیحدہ باب بنایا ہے اور کہا ان مالا و ولدا کا باب ہے۔

و قوله تعالے قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي فقوله انتم ليس بمبتدا لان لو انما تدخل على الفعل بل هو فاعل فعل محذوف والاصل لو تملكون تملكون فحذف الفعل احترازا عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل من الضمير المتصل الضمير المنفصل على ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند المحذوف ههنا فعل و فيما سبق اسم اوجملة وقوله تعالے فصبر جميل يحتمل الامرين حذف المسند و المسند اليه اى فصبر جميل اجمل او فامرى صبر جميل ففي الحذف تكثير الفائدة بامكان حمل الكلام على كل من المعنيين بخلاف مالو ذكر فانه يكون نصا فى احدهما

ترجمه وتشريح: ماتن نے مسند کے محذوف ہونے کی اور مثال دی اور کہا کہ جس طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے قل لو انتم تملکون خزائن رحمۃ ربی۔ کہ اے محبوب کریم ﷺ فرمادیجئے کہ اللہ تعالی کی رحمت کے بھرے خزانے اگر تمہارے قبضے میں کردیئے جائیں۔ تو اس میں انتم مسند الیہ ہے اور مسند محذوف ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا تھا شارح نے فقولہ انتم لیس الخ سے جواب دے دیا۔ اعتراض یہ ہوتا تھا کہ اس طرح کیوں کیا جاتا ہے کہ انتم مسند الیہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اس طرح کرلیا جائے کہ انتم مسند الیہ ہے اور تملکون اس کی خبر ہے تو اس طرح کیوں نہیں کیا جاتا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس لئے اس طرح نہیں کرسکتے کہ انتم مسند الیہ ہو اور تملکون اس کی خبر ہو کیوں کہ یہاں پر کلمہ لو ہے اور لو افعال پر داخل ہوتا ہے نہ کہ اسماء پر۔ تو یہاں پر فعل محذوف ہے اور انتم اس فعل محذوف کا فاعل ہے۔ اصل میں عبارت اس طرح ہے کہ لو انتم تملکون تملکون۔ تو خبر یعنی فعل کو حذف کیا گیا ہے

احتراز عن العبث کیلئے کیوں کہ مفسر یعنی دوسرا تملکون جو موجود ہے۔ تو تملکون میں واو ضمیر فاعل تھا اور یہ ضمیر متصل تھی اور پھر اس ضمیر متصل کو ضمیر منفصل یعنی انتم کے ساتھ تبدیل کیا۔ تو عبارت بن گئی قل لو انتم تملکون الخ۔ تو اس مثال کا پہلی مثالوں سے فرق یہ ہے کہ یہاں پر مسند محذوف فعل ہی ہے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ اور پہلی مثالوں کے اندر خبر محذوف اسم بھی بن سکتی تھی اور جملہ بھی بن سکتا تھا۔ اسم اور جملہ کا مطلب یہ ہے کہ بصریوں اور کوفیوں کا اختلاف ہے اس بات میں کہ جار مجرور کس کے متعلق کیا جائے۔ تو بصری جار مجرور کو فعل کے متعلق کرتے ہیں جبکہ کوفی جار مجرور کو اسم فاعل کے متعلق کرتے ہیں۔ تو جب جار مجرور فعل کے متعلق ہو تو پھر اس وقت جملہ ہوگا اور جب جار مجرور اسم فاعل کے متعلق ہو تو پھر اس وقت جملہ نہ ہوگا۔

وقولہ تعالیٰ فصبر جمیل الخ سے ماتن نے مسند کے محذوف ہونے کی اور مثال دی اور کہا کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فصبر جمیل۔ تو یہ دو امروں کا احتمال رکھتا ہے۔ کہ یہاں پر مسند کو محذوف نکال سکتے ہیں اور مسند الیہ کو بھی محذوف نکال سکتے ہیں۔ اگر مسند کو محذوف نکالیں تو پھر عبارت ہوگی فصبر جمیل اجمل۔ کہ صبر جمیل ہر حال میں اچھا ہے۔ اور اگر مسند الیہ کو محذوف نکالیں تو پھر عبارت ہوگی فامری صبر جمیل۔ یعنی میرا امر صبر جمیل ہے۔ اس مثال کا پہلی مثالوں سے فرق یہ ہے کہ اس کے حذف کے اندر تکثیر الفائدہ ہے۔ تکثیر الفائدہ کا مطلب یہ ہے کہ یہاں پر مسند کو بھی محذوف نکال سکتے ہیں اور مسند الیہ کو بھی محذوف نکال سکتے ہیں۔ لیکن پہلی مثالوں میں مسند کو محذوف نکال سکتے تھے اور مسند الیہ کو محذوف نہیں نکال سکتے تھے۔

ولا بد للحذف من قرینة دالة علیه لیفهم المعنی کوقوع الکلام جوا بالسؤال محقق نحو لئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله ای خلقهن الله فحذف المسند لان هذا الکلام عند تحقق ما فرض من الشرط و الجزاء یکون جوابا عن سوال محقق والدلیل علی ان المرفوع فاعل والمحذوف فعله انه جاء عند عدم الحذف کذلك کقوله تعالے لئن سالتهم من خلق السموات والارض لیقولن خلقهن العزیز العلیم و کقوله تعالے قال من یحی العظام وهی رمیم قل یحیها الذی انشاها اول مرة

ترجمہ وتشریح: ماتن نے مسند کے حذف ہونے کے مقتضی ذکر کئے اور مثالیں بھی دیں۔ اس عبارت سے

ماتن نے کہا جو بھی محذوف ہو خواہ مسند محذوف ہو یا کوئی اور چیز ہو بہر صورت حذف کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس کے حذف پر دلالت کرے تاکہ معنی سمجھا جائے۔ تو یہاں پر کون سا قرینہ ہوگا کیوں کہ یہاں پر مسند جو محذوف ہوتا ہے۔ تو یہ ایک سوال کے جواب میں ہوتا ہے اور سوال کا مسند اس مسند پر قرینہ ہوتا ہے۔ یعنی وہ کلام سوال کے جواب میں ہوتا ہے عام ازیں کہ سوال محقق ہو یا مقدر ہو۔ محقق کا مطلب یہ ہے کہ سوال لفظوں میں موجود ہو۔ اور مقدر کا مطلب ہے کہ سوال لفظوں میں موجود نہ ہو۔

اس کے بعد ماتن نے مثال دی ہے کہ کلام سوال متحقق کے جواب میں ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: ولان سالتھم من خلق السموات والارض لیقولن اللہ۔ کہ اے محبوب کریم صلی اللہ علیہ وسلم اگر آپ ان سے سوال کریں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو تحقیق وہ کہیں گے کہ اللہ نے پیدا فرمایا ہے۔ تو اس مسند کے محذوف پر قرینہ سوال کا مسند ہے یعنی خلق ہے۔ کیوں کہ جب سوال خلق کے ساتھ کیا ہے تو جواب بھی خلق کے ساتھ دیں گے کسی اور چیز کے ساتھ تو نہیں دیں گے۔ جیسے کوئی آپ سے گندم کا بھاؤ پوچھے کہ گندم کا بھاؤ کیا ہے تو جواب میں کہے پانچ روپے۔ تو اس سے مراد گندم کا بھاؤ پانچ روپے ہوگا کسی اور چیز کا بھاؤ مراد نہ ہوگا۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح لان ھذا الکلام الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر کلام سوال محقق کے جواب میں واقع ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر ان شرطیہ ہے اور ان شرطیہ شک اور تعلیق کیلئے ہوتا ہے وہاں پر حکم معلق ہوتا ہے یقینی نہیں ہوتا ہے۔ تو یہاں پر سوال کیا تو نہیں کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ جوابا کہیں گے اللہ۔ تو اس اعتراض کا جواب شارح نے دیا کہ اس وقت جب شرط اور جزا کا تحقق فرض کیا جائے کہ شرط اور جزا پائے گئے ہیں۔ کہ آپ نے ان سے سوال کیا کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو پھر یہ کلام سوال محقق کے جواب میں واقع ہوگا۔ اور اگر شرط اور جزا کا تحقق فرض نہ کیا جائے کہ شرط اور جزا پائے گئے ہیں۔ تو پھر یہ کلام سوال محقق کے جواب میں واقع نہ ہوگا۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح نے والدلیل علی ان المرفوع الخ سے جواب دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ لفظ اللہ فاعل ہے اور اس کا فعل محذوف ہے۔ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ لفظ اللہ مرفوع مبتدا ہو اور اس کی خبر خلقھن محذوف ہو۔ اصل عبارت اس طرح ہو لیقولن اللہ خلقھن۔ صرف فرق یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ فاعل ہو اور اس کا فعل محذوف ہو تو پھر اس وقت محذوف فعل ہوگا جملہ نہ ہوگا۔ اور اگر مبتدا ہو تو اس کی خبر محذوف ہو تو پھر اس وقت جملہ محذوف ہوگا۔ تو اس کی کیا دلیل ہے کہ لفظ اللہ فاعل ہے اور اس کا فعل محذوف ہے اور مبتدا نہیں ہے۔ تو شارح نے اس

پر دلیل دی ہے کہ لفظ اللہ فاعل ہے اور اسکا فعل محذوف ہے اور لفظ اللہ مبتدا نہیں ہے۔ کیوں کہ اور جگہ جو اس قسم کی عبارتیں ہیں اور لفظ اللہ کا فعل مذکور ہے تو وہاں پر لفظ اللہ فعل کا فاعل بنتا ہے مبتدا نہیں ہے۔ ولان سالتھم من خلق السموات والارض لیقولن خلقھن العزیز العلیم۔ کہ اگر آپ ان سے سوال کریں کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہیں گے کہ عزیز علیم نے انکو پیدا کیا۔ تو عزیز علیم سے مراد اللہ تعالی ہے تو یہاں پر اسم جلالت فاعل ہے مبتدا نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے من یحی العظام وھی رمیم قل یحییھا الذی انشاءھا اول مرۃ۔ یعنی بوسیدہ ہڈیوں کون زندہ کریگا تو اے محبوب فرما دیجئے کہ جس نے انکو پہلی مرتبہ زندہ کیا ہے۔ تو الذی انشاءھا اول مرۃ سے مراد تو اللہ تعالی ہے۔ تو یہاں پر اسم جلالت اللہ تعالی فاعل ہے مبتدا تو نہیں ہے تو لھذا وہاں پر بھی اسم جلالت فاعل ہوگا اور اس کا فعل محذوف ہوگا۔ اور مبتدا نہ ہوگا اور نہ ہی خبر محذوف ہوگی۔

او مقدر عطف علی محقق نحو قول ضرار بن نھشل فی مرثیۃ یزید بن نھشل ع لیبك یزید کانہ قیل من یبکیہ فقال ضارع ای یبکیہ ضارع ذلیل لخصومۃ کان ملجا للاذلا و عونا للضعافا و تمامہ ع و مختبط مما تطیح الطوائح والمختبط الذی یاتی الیك للمعروف من غیر وسیلۃ والاطاحۃ الاذھاب والا ھلاك والطوائح جمع مطیحۃ علی غیر القیاس کلوا قح جمع ملقحۃ و مما یتعلق بمختبط وما مصدریۃ ای سائل یسأل من اجل اذھاب الوقائع مالہ او یبکی المقدر ای یبکی لا جل اذھاب المنایا یزید

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ مسند محذوف ہو اور اس پر قرینہ سوال کا مسند ہو اور سوال مقدر ہو تو اس کی مثال ہے کہ جس طرح ضرار بن نھشل کا قول یزید بن نھشل کے مرثیہ میں۔ ضرار اور یزید آپس میں بھائی تھے اور ان کے باپ کا نام نھشل تھا۔ مرنے کے بعد انسان کی خوبیوں کو بیان کرنا مرثیہ کہلاتا ہے۔ محل استشھاد یہ شعر ہے: لیبک یزید ضارع لخصومۃ۔ تو لیبک فعل مجہول ہے اور اس کا نائب فاعل یزید ہے۔ کہ چاہئے کے رویا جائے یزید۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ضارع تو ضارع فاعل ہے فعل محذوف کا۔ کہ روئے یزید کو ضارع۔ اور اس پر قرینہ سوال مقدر کا مسند ہے۔ کیوں کہ جب اس نے کہا کہ چاہئے کے رویا جائے یزید تو پھر کوئی پوچھنے والا پوچھتا کہ کون روئے یزید کو تو جواب دیا کہ ضارع۔ کہ ضارع روئے یزید کو۔ تو مسند محذوف یعنی لیبک پر قرینہ سوال کا مقدر کا مسند یعنی لیبک ہے۔ ضارع

کا معنی ہے ذلیل اور حقیر۔ اور لخصومۃ ضارع کے متعلق ہے کہ روئے یزید کو ذلیل اور ذلیل جو ہے بسبب جھگڑے کے۔ یعنی ذلیل کسی بڑے آدمی کے ساتھ جھگڑا کرتا تھا اور وہ ذلیل جھگڑے میں عاجز ہو چکا تھا تو پھر یزید اس کی امداد کرتا تھا۔ کیوں کہ ان کیلئے یزید ملجاء اور ماوی تھا۔ اس لئے ذلیل یزید کو روئے۔

ومختبط مما تطیح الطوائح الخ سے شارح نے شعر کا دوسرا مصرع بیان کیا۔ کیوں کہ ماتن نے پہلا مصرع ذکر کیا کیوں کہ اس کا مطلب پورا ہو گیا تھا لہذا شارح دوسرا مصرع بیان کیا ہے وہ ہے ومختبط مما تطیح الطوائح تو شارح نے کہا کہ مختبط کا معنی ہے وہ شخص جس کے پاس لوگ آئے احسان طلب کرنے کیلئے بغیر کسی وسیلہ کے یعنی سائل بلا وسیلہ۔ تطیح اطاحۃ باب افعال سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے اذھاب اور اھلاک یعنی لے جانا اور ہلاک کر دینا۔ اور طوائح مطیحۃ کی خلاف قیاس جمع ہے جیسے لواقح ملحقۃ کی خلاف قیاس جمع ہے۔ اور مما مختبط کے متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے جو کہ فعل کو مصدر کی تاویل میں کر دیتی ہے۔ اور مختبط کا عطف ضارع پر ہے۔ معنی ہوگا کہ روئے یزید کو سائل بلا وسیلہ جس کی بوقت نزول حوادث وہ دستگیری کیا کرتا تھا۔ یا پھر مما لیبک مقدر کے متعلق ہے۔ تو پھر معنی ہوگا کہ روئے یزید کو سائل بلا وسیلہ اور روئے جو بسبب ہلاک کر دینے موت کے یزید کو۔ تو یہاں پر شارح نے منایا کہا ہے کہ بسبب ہلاک کر دینے اموات کے یزید کو۔ تو موت تو ایک ہوتی ہے اٹھارہ تو نہیں ہوتی۔ تو شارح نے بتا دیا کہ یہاں پر منایا سے مراد موت کے اسباب ہونگے۔

ایک اعتراض ہوتا تھا تو شارح نے ت

و تطیح علی التقدیرین بمعنے الماضے عدل الیه استحضارا لصورۃ ذلك الامر الھائل

ترجمہ وتشریح: جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوتا تھا کہ تطیح فعل مضارع کا صیغہ ہے اور فعل مضارع کا معنی حال یا استقبال والا ہوتا ہے تو شعر کا معنی ہوگا روئے یزید کو سائل بلا وسیلہ بسبب اس کے کہ ہلاک کر دیں حوادث زمانہ کے اس کے مال کو۔ تو مال ابھی تک ہلاک ہوا نہیں ہے اور وہ پہلے یزید کو روئے تو مال کے ہلاک کر دینے سے پہلے رونے کا کیا مطلب ہے۔ رویا تو تب جاتا ہے جب مال ہلاک ہو جائے۔ تو یہاں پہلے رونے کا کیا مطلب ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا کہ تطیح دونوں تقدیروں پر ماضی کے معنی میں ہے۔ لیکن ماضی کو لفظ مضارع سے تعبیر کیا ہے۔ کیوں کہ جب کسی خوفناک امر کو حاضر کرنا ہو تو پھر اس وقت ماضی کو مضارع سے تعبیر کرتے ہیں۔ کہ گویا کہ وہ امر اب ہو رہا ہے۔ تو گویا کہ ان کے مال ہلاک ہو گئے ہیں لیکن اس کو حاضر کرتا ہے کہ گویا کہ اب ان کا مال ہلاک ہو رہا ہے۔ اس لئے

محبط یزید کو روئے اس لئے ماضی کو مضارع کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

و فضله ای رجحان نحو ليبك يزيد ضارع مبنيا للمفعول على خلافه يعني ليبك يزيد مضارع مبنيا للفاعل نا صبا ليزيد ورافعا لضارع بتكرار لا سناد بان اجمل اولا اجمالا ثم فصل تفصيلا اما التفصيل فظاهر و اما الاجمال فانه لما قيل ليبك يزيد علم ان هناك باكيا يسند اليه هذا البكاء لان المسند الى المفعول لا بدله من فاعل محذوف اقيم هو مقامه ولا شك ان المتكرر او كدوا قوى وان الاجمال ثم التفصيل اوقع في النفس

ترجمہ وتشریح: ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لیبک کو مجہول پڑھنے میں تکلف ہے۔ کہ یزید اس کا نائب فائل ہے اور ضارع کا فعل محذوف ہے پھر اس پر سوال مقدر قرینہ تو یہ سراسر تکلف ہے لیکن اگر اس لیبک کو معروف پڑھا جائے تو پھر یہ تکلف نہیں ہوگا۔ کہ یزید مفعول اور ضارع فاعل ہوگا۔ معنی ہوگا کہ چاہئے کے روئے یزید کو ضارع بسبب جھگڑے کے۔ تو اس صورت میں کوئی تکلف نہیں ہے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا کہ مجہول والی قرات کو معروف والی قرات پر کئی وجوہ سے ترجیح حاصل ہے۔ تقریبا چار وجہیں ترجیح کی ہیں۔ دو وجہیں ترجیح کوا کھٹے ذکر کیا ہے۔

پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اس میں تکرار اسناد اور تفصیل بعد الاجمال ہے۔ تفصیل بعد الاجمال تو اس طرح ہے کہ لیبک یزید۔ کہ چاہئے کہ رویا جائے یزید۔ تو فعل کا مفعول کی طرف اسناد ہے اور جب فعل کا مفعول کی طرف اسناد ہو تو فعل کیلئے فاعل کا ہونا ضروری ہوتا۔ تو یہاں سے معلوم ہوا کہ کوئی رونے والا ضرور ہوگا۔ لیبیک کا اسناد ضارع کی طرف اجمالی طور پر معلوم ہوا ہے اور بعد میں ضارع کے ساتھ تفصیل کی ہے۔ اور تکرار اسناد بھی ہے کیوں کہ پہلے لیبک کا اسناد ضارع کی طرف اجمالی طور پر معلوم ہوا اور پھر تفصیلا لیبک کا اسناد کیا ہے ضارع کی طرف۔ تو تکرار تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور تفصیل بعد الاجمال اوقع فی النفس ہوتی ہے۔ یعنی ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جاتی ہے۔ اس لئے مجہول پڑھنا معروف پڑھنے سے اولی ہے۔

وبوقوع نحو یزید غیر فضلة لکونه مسند الیه لا مفعولا کما فی خلافه وبکون معرفة الفاعل لحصول نعمة غیر مترقبه لازوال الکلام غیر مطمع فی ذکره ای ذکر الفاعل لاسناد الفعل الی المفعول و تمام الکلام به بخلاف ما اذا بنی للفاعل فانه مطمع فی ذکر الفاعل اذلابه للفعل من شئ یسند هو الیه و اما ذکره ای ذکر المسند فلما مر فی ذکر المسند الیه من کونه الاصل مع عدم المقتضی للعدول عنه و من الاحتیاط لضعف التعویل علی القرینة مثل خلقهن العزیز العلیم

ترجمه وتشریح: ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ اگر مجہول پڑھیں تو پھر یزید غیر فضلہ ہوگا کیوں کہ یزید نائب فاعل ہے اور مسند الیہ ہوگا کیوں کہ فاعل کے قائم مقام ہے۔اور غیر فضلہ عمدہ ہوتا ہے۔اور اگر معروف پڑھیں تو پھر یزید فضلہ ہوگا کیوں کہ مفعول فضلہ ہوتا ہے اور فضلہ غیر عمدہ ہوتا ہے اور یہ کلام یزید کی خوبیوں کیلئے چلائی گئی ہے۔تو مجہول والی قرات میں یزید عمدہ بنتا ہے اس لئے مجہول پڑھتے ہیں معروف نہیں پڑھتے ہیں۔

وبکون معرفة الفاعل الخ سے ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ مجہول والی قرات معروف والی قرات سے اولی ہے کیوں کہ اگر مجہول پڑھیں تو پھر یزید حاصل ہوگا نعمت غیر مترقبہ کی طرف یعنی جو نعمت انتظار کے بعد حاصل ہو۔اور جو نعمت بغیر انتظار کے بعد حاصل ہو اس سے زیادہ خوشی حاصل ہوتی ہے۔اور اگر معروف پڑھیں تو پھر یزید حاصل ہوگا نعمت مترقبہ کی طرح۔اور جو نعمت انتظار کے بعد حاصل ہو اس کے ساتھ زیادہ خوشی حاصل نہیں ہوتی۔لھذا اگر مجہول پڑھیں تو پھر ضارع کے ساتھ خوشی بہت حاصل ہوگی۔اس لئے مجہول پڑھنا معروف پڑھنے سے اولی ہے۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ماقبل میں کہا ہے کہ جو کام طلب اور تکلیف کے بعد حاصل ہو وہ کام پیارا ہوتا ہے اور جو کام بغیر تکلیف کے حاصل ہو جائے وہ کام انسان کو پیارا نہیں ہوتا اور یہاں پر کہا کہ جو نعمت انتظار کے بغیر حاصل ہو اس کے ساتھ آدمی بہت خوش ہوتا ہے۔اور جو نعمت انتظار کے بعد حاصل ہو اس کے ساتھ انسان زیادہ خوش نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انکے درمیان فرق ہے۔ماقبل میں جو کہا گیا ہے کہ جو کام طلب اور تکلیف کے بعد حاصل ہو وہ کام انسان کو پیارا ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ بہت خوش نہیں ہوتا۔مثلا ایک آدمی سارا دن کام کرے اور شام کے وقت اس کو پانچ روپے اس کو مل جائیں تو وہ پانچ روپے اس کو پیارے تو بہت ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ بہت

خوش نہیں ہوتا۔ یہی تو وجہ ہے کہ اگر مالک اس کو پانچ روپے نہ دے تو وہ اس کے ساتھ لڑ پڑتا ہے کیوں کہ وہ اس کو پیارے ہوتے ہیں۔ اور جو نعمت بغیر انتظار کے حاصل ہو جائے اس کے ساتھ آدمی خوش تو بہت ہوتا ہے لیکن وہ نعمت پیاری نہیں ہوتی۔

واما ذکرہ ای ذکر المسند الخ سے ماتن نے مسند کا اور حال ذکر کیا کہ مسند کو ذکر کب کیا جاتا ہے۔ تو اس کا مقتضی یہ ہے کہ مسند کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ ذکر اصل ہے۔

ایک اعتراض ہوتا تھا شارح نے مع عدم المقتضی الخ سے جواب دے دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مسند کے اندر ذکر اصل ہے تو پھر مسند کو محذوف کیوں کیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسند کے اندر ذکر اصل اس وقت ہے جب اصل سے عدول کا مقتضی نہ پایا جائے۔ اور اگر اصل سے عدول کا مقتضی پایا جائے تو پھر محذوف کریں گے۔ اور مسند کو احتیاط کیلئے ذکر کیا جاتا ہے کیوں کہ قرینہ پر اعتماد ضعیف ہوتا ہے۔ یعنی اس وقت بولنے والے پر مدار ہوتا ہے وہاں پر قرینہ تو ہوتا ہے تو اگر بولنے والا یہ گمان کرے کہ میرا سامع قرینہ کے ساتھ مسند کو سمجھ لیگا تو پھر مسند کو محذوف کیا جاتا ہے۔ اور اگر بولنے والا یہ گمان کرے کہ میرا سامع قرینہ کے ساتھ مسند کو نہیں سمجھتا تو پھر مسند کو ذکر کرتے ہیں۔ اس کی مثال جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ خلقھن العزیز العلیم۔ تو خلق مسند ہے اور وہ مذکور ہے۔

مسند کا ذکر کرنا

ومن التعریض بغباوۃ السامع نحو محمد نبینا صلے اللہ علیہ والہ وسلم فی جواب من قال من نبیکم و غیر ذلك او لاجل ان یتعین بذکر المسند کونہ اسما فیفید الثبوت او فعلا فیفید التجدد

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ مسند کو ذکر کیا جاتا ہے سامع کی غباوۃ پر تعریض کرنے کیلئے۔ یعنی یہ بات بتانی ہوتی ہے کہ میرا سامع اتنا غبی ہے کہ وہ بغیر ذکر کے کوئی چیز نہیں سمجھتا۔ جیسے کوئی پوچھے من نبیکم کہ تمہارا نبی کون ہے۔ تو جواب میں تو اتنا کافی ہوتا ہے کہ کہے محمد ﷺ۔ لیکن جواب میں کہہ دیتا ہے محمد نبینا ﷺ۔ کہ ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں۔ سامع کی غباوۃ پر تعریض کرنے کیلئے۔

اولاجل ان یتعین الخ سے ماتن ذکر مسند کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ مسند کا اسم ہونا معین ہو جائے اور مسند کا معنی متعین ہو جائے۔ تو اگر مسند کا اسم ہونا متعین ہو جائے تو یہ ثبوت کا فائدہ دیتا ہے۔ کیوں

کہ اس وقت جملہ اسمیہ ہوگا۔ اور جملہ اسمیہ ثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے۔ کہ ایک کام ہمیشہ ہو درمیان میں انقطاع نہ آجائے۔ اور اگر مسند کا فعل ہونا معین ہوجائے تو یہ تجدد کا فائدہ دیتا ہے کیوں کہ اس وقت جملہ فعلیہ ہوگا۔ اور جملہ فعلیہ دوام اور تجدد پر دلالت کرتا ہے۔ کہ ایک کام ہمیشہ ہو لیکن درمیان میں انقطاع بھی آجائے۔

واما افرادہ ای جعل المسند غیر جملة فلکونہ غیر سببی مع عدم افادة تقوی الحکم اذلو کان سببیا نحو زید قام ابوہ او مفیدا للتقوی نحو زید قام فھو جملة قطعا واما نحو زید قائم فلیس بمفید للتقوی بل قریب من زید قام فی ذلک

ترجمہ وتشریح: پہلے ماتن نے کہا تھا کہ مسند الیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ معین ہوجائے کہ مسند اسم ہے یا فعل ہے تو یہاں سے ماتن نے یہ ذکر کیا کہ مسند مفرد کب ہوتا ہے اور جملہ کب ہوتا ہے۔ تو پہلے مسند کے مفرد ہونے کے مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو کہا کہ جب مسند غیر سببی ہو اور تقویت حکم کا فائدہ نہ دے تو اس وقت مسند مفرد ہوگا جملہ نہ ہوگا۔ تو ماتن نے مسند کے مفرد ہونے کی دو شرطیں بیان کیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ مسند غیر سببی ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ تقویت حکم کا فائدہ نہ دے۔ لھذا اگر یہ دو شرطیں نہ پائی جائیں یا ان دو میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو پھر مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔ کیوں کہ مسند کے مفرد ہونے کی شرائط مفقود ہیں۔

مثلاً اگر مسند سببی ہو تو پھر جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔ جیسے زید قام ابوہ۔ کہ اس مثال میں قام ابوہ مسند سببی ہے لھذا یہ جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔ سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر مسند الیہ سے صادر نہ ہو۔ تو زید قام ابوہ میں خبر یعنی قیام مسند الیہ یعنی زید سے صادر نہیں ہے بلکہ ابوہ سے صادر ہے۔

اور اگر مسند تقویت حکم کا فائدہ دے تو پھر بھی مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔ جیسے زید قام۔ تو زید قام تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے کیوں کہ اس میں تکرار اسناد ہے۔ کیوں کہ ایک اسناد زید اور قام کے درمیان ہے اور دوسرا اسناد قام اور اس کے اندر جو ضمیر مستتر ہے انکے درمیان ہے۔ اور تکرار اسناد تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ لھذا یہ مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔

یہاں پر دو اعتراض ہوتے ہیں اور دونوں اعتراض آپس میں ملتے جلتے ہیں اور شارح نے واما نحو زید قائم الخ سے جواب دیدیا۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ مسند کے مفرد ہونے کی علت عدم افادہ تقویت حکم بیان کی گئی۔ تو اگر عدم افادۃ تقویت حکم نہ پایا جائے یعنی تقویت حکم کا فائدہ دے تو پھر مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مسند مفرد ہوتا ہے۔ جیسے

زید قائم۔ کہ اس مثال میں عدم افادۃ تقویت حکم نہیں پایا گیا یعنی تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے پھر بھی مسند مفرد ہے قائم جملہ نہیں بلکہ مفرد ہے کیوں کہ قائم اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مفرد ہوتا ہے۔ تو یہاں پر معلول بغیر علت کے پایا گیا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ مسند کے مفرد ہونے کی علت عدم افادۃ تقویت حکم ہے تو تقویت حکم سے مراد تقویت حکم کامل ہے کہ تقویت حکم کامل کا فائدہ نہ دے۔ تو زید قائم تقویت حکم کامل کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ زید قائم تقویت کے اندر زید قام کے قریب ہے۔ کیوں کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ قائم متضمن للضمیر مشابہ ہے خالی عن الضمیر کے تکلم، خطاب اور غیبت کے وقتوں میں۔ تو پھر زید قائم کے اندر تقویت نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن زید قائم تقویت کے اندر زید قام کے مشابہ ہے لھذا پھر اسمیں تقویت ہونی چاہئے۔ تو زید قائم تقویت کے اندر زید قام کے قریب ہے۔ تقویت حکم کامل کا فائدہ نہیں دیتا۔ لھذا معلول بغیر علت کے نہیں پایا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے شارح

وقوله مع عدم افادة التقوي معناه مع عدم افادة نفس التركيب تقوي الحكم فيخرج ما يفيد التقوي بحسب التكرير نحو عرفت عرفت او بحرف التاكيد نحو ان زيدا عارف

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند کے مفرد ہوئے کی علت عدم افادۃ تقویت حکم ہے۔ اور مسند مفرد تب ہوگا کہ تقویت حکم کا فائدہ نہ دے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر تقویت حکم کا فائدہ دے تو پھر مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔ حالانکہ تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے تو پھر چاہئے تھا کہ مسند جملہ ہوتا حالانکہ مسند جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے۔ جیسے عرفت عرفت۔ تو اس میں تکرار اسناد ہے اور تکرار تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے تو یہاں پر تقویت حکم ہے لیکن مسند جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے۔ کیوں کہ مسند فعل ہے اور فعل مفرد ہوتا ہے۔ اور اسی طرح ان زیدا عارف۔ کہ تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے کیوں کہ ان حرف تاکید کیلئے ہے اور یہ تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ یہاں پر مسند جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے کیوں کہ مسند اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مفرد ہوتا ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ مسند کے مفرد ہونے کی علت عدم افادۃ تقویت حکم ہے تو عدم افادۃ تقویت حکم کا معنی ہے کہ نفس ترکیب تقویت حکم کا فائدہ نہ دے۔ تو پھر مسند مفرد ہوگا۔ اور اگر نفس ترکیب تقویت حکم کا فائدہ دے تو پھر مسند جملہ ہوگا۔ اور یہ جو مثال دی ہے عرفت عرفت۔ تو یہاں پر نفس ترکیب تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ تکرار اسناد تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ کیوں کہ اگر نفس ترکیب تقویت حکم کا فائدہ دیتا تو پھر صرف عرفت بھی تقویت حکم کا

فائدہ دیتا حالانکہ صرف عرفت تو تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ اسی طرح ان زیدا عارف۔ کہ نفس ترکیب تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ ان تقویت حکم کا فائدہ دیتا ہے یہاں پر نفس ترکیب تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتی۔ لھذا پھر مسند مفرد ہی ہوگا جملہ نہ ہوگا۔

او نقول ان تقوی الحکم فی الاصطلاح ھو تاکیدہ بالطریق المخصوص نحو زید قام فان قلت المسند قد یکون غیر سببی ولا مفید للتقوی ومع ھذا لا یکون مفردا کقولنا انا سعیت و فی حاجتك و رجل و جاءنی وما انا قلت ھذا عند قصد التخصیص

ترجمہ وتشریح: شارح اس کا دوسرا جواب دیتا ہے کہ مسند کے مفرد ہونے کی علت تو عدم افادۃ تقوی حکم ہے تو عدم افادۃ تقوی حکم سے مراد ہمارا وہ تقوی حکم ہے جو اصطلاح کے اندر ہوتا ہے۔ اور اصطلاح میں تقویت حکم یہ ہوتا ہے کہ مسند کی تاکید ہو طریقہ مخصوصہ کے ساتھ۔ مطلب یہ ہے کہ مسند ایک ہو اور اسناد کا تکرار ہو۔ تو عرفت عرفت کے اندر مسند ایک نہیں ہے بلکہ مسند دو ہیں۔ لھذا مسند مفرد ہوگا جملہ نہ ہوگا۔ اور ان زیدا عارف کے اندر اگر چہ مسند ایک ہے لیکن تکرار اسناد نہیں ہے۔ لھذا مسند مفرد ہوگا جملہ نہ ہوگا۔ اور زید قام کے اندر مسند ایک بھی ہے اور تکرار اسناد بھی ہے لھذا قام مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔

فان قلت المسند الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کرتا ہے اور پھر اس کے دو جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند کے مفرد ہونے کی علت یہ ہے کہ مسند غیر سببی ہو اور تقویت حکم کا فائدہ نہ دے تو پھر مسند مفرد ہوگا۔ حالانکہ اسکی مثالیں موجود ہیں کہ مسند غیر سببی ہے اور تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا لیکن مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ جیسے انا سعیت فی حاجتک۔ کہ اس میں مسند غیر سببی ہے اور تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا اس کے باوجود بھی مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ اسی طرح رجل جاءنی کے اندر جاءنی مسند غیر سببی ہے اور تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا اس کے باوجود مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ اور اسی طرح ما انا قلت کے اندر قلت مسند غیر سببی ہے اور تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا لیکن مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ تو پھر کوئی یہ اعتراض کرتا ہے کہ تمھارے پاس کیا دلیل ہے کہ یہ تینوں صورتیں تقوی حکم کا فائدہ نہیں دیتیں۔ ہم یہ نہیں مانتے ہیں کہ ان کے اندر تقوی حکم نہیں ہے بلکہ انکے اندر تقوی حکم ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے دے دیا کہ ہم ان تین صورتوں کے اندر تقوی حکم کا قصد نہیں کرتے ہیں اور وہ مقصود بھی نہیں ہے بلکہ ہم انکے اندر تخصیص کا قصد کرتے ہیں لھذا اعتراض مکمل ہوگیا۔

قلت سلمنا ان ليس القصد في هذه الصور الى التقوى لكن لا نسلم انها لا تفيد التقوى ضرورة حصول تكرر الاسناد الموجب للتقوى و لو سلم فالمراد ان افراد المسند قد يكون لاجل هذا المعنى ولا يلزمه منه تحقق الافراد في جميع صور تحقق هذا المعنى

ترجمہ وتشریح: شارح پہلا جواب اس اعتراض کا دیتا ہے شارح کہتا ہے کہ ان تینوں صورتوں کے اندر تقوی حکم مقصود نہیں ہے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ یہ تقوی حکم کا فائدہ بھی نہیں دیتے۔ بلکہ تقوی حکم کا فائدہ دیتے ہیں۔ کیوں کہ جو چیز مقصود نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حاصل بھی نہ ہو۔ تو یہاں پر تقوی حکم مقصود نہیں ہے اور تقوی حکم کا فائدہ دیتے ہیں۔ کیوں کہ اسمیں تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تقوی حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ لھذا مسند جملہ ہوگا مفرد نہ ہوگا۔

ولو سلم فالمراد الخ سے شارح دوسرا جواب دیتا ہے شارح کہتا ہے کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ان کے اندر تقوی حکم نہیں ہے لیکن یہ جو ماسبق میں گزرا ہے کہ مسند کے مفرد ہونے کی علت یہ ہے کہ مسند غیر سببی ہو اور تقویت حکم کا فائدہ دے اس سے مراد یہ ہے کہ اگر مسند مفرد ہوا تو پھر مسند غیر سببی ہوگا اور تقویت حکم کا فائدہ نہ دیگا۔ اور اگر مسند غیر سببی ہو اور تقویت حکم کا فائدہ نہ دے تو پھر کوئی ضروری نہیں ہے کہ مسند مفرد بھی ہو۔ تو یہاں پر حصر ایک جانب سے ہے دوسری جانب سے حصر نہیں ہے۔ یعنی اگر مسند مفرد ہوا تو پھر ضرور مسند غیر سببی ہوگا اور تقویت حکم کا فائدہ نہ دیگا۔ اور اگر مسند غیر سببی ہے اور تقویت حکم کا فائدہ نہیں دیتا تو پھر کوئی ضروری نہیں ہے کہ مسند مفرد بھی ہو۔ جیسے علم صرف میں مثال دیتے ہیں کہ جو باب فعَل یفعَل کے وزن پر ہو وہ ضرور حلقی العین یا حلقی اللام ہوگا۔ لیکن جو باب حلقی العین یا حلقی اللام ہو تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ باب فعَل یفعَل کے وزن پر ہو۔ تو یہاں پر بھی حصر ایک جانب سے ہے دوسری جانب سے حصر نہیں ہے۔

ثم السببي والفعلي من اصطلاحات صاحب المفتاح حيث سمى في النحو الوصف بحال الشئ نحو رجل كريم و صفا فعليا و الوصف بحال ماهو من سببه نحو رجل كريم ابوه وصفا سببيا و سمى في علم المعاني المسند في نحو زيد قام مسند افعليا و في نحو زيد قام ابوه مسند اسببيا وفسرهما بمالا يخلو عن صعوبة وانغلاق ولهذا التفي المصنف في بيان المسند السببي بالمثال وقال والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق و كذا زيد انطلق ابوه.

ترجمہ وتشریح: ماسبق میں ماتن نے جو کہا تھا مسند سببی اور مسند فعلی تو شارح کہتا ہے کہ یہ مسند سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات میں سے ہیں اور یہ اسکی اپنی اختراع ہے۔

اصل میں ماتن پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ اور یہاں سے شارح اس جواب کی تمہید ذکر کرتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے مسند سببی اور مسند فعلی کی مثالیں دیں اور انکی تعریفیں کیوں نہیں کی ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہ مسند سببی اور مسند فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات سے ہیں اور یہ اس کی اپنی اختراع ہے۔ کہ صاحب مفتاح نے علم نحو کے اندر وصف بحال الشئ کا نام رکھا ہے۔ اور وصف فعلی جیسے رجل کریم۔ اور علم نحو کے اندر صفت بحال متلقہ کا نام رکھا وصف سببی۔ جیسے رجل کریم ابوہ۔ اور علم معانی کے اندر صاب مفتاح نے زید قام کے اندر قام کا مسند فعلی نام رکھا ہے۔ اور زید قام ابوہ کے اندر قام ابوہ کا نام مسند سببی رکھا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ صاحب مفتاح نے اپنی کتاب کے اندر مسند فعلی اور مسند سببی کی تعریفیں کی تھیں لیکن ان پر اعتراضات و جوابات بہت ہوتے تھے اس لئے ماتن نے مسند سببی اور مسند فعلی کی تعریفیں نہیں کی ہیں اور صرف مثالوں پر اکتفا کیا ہے۔ تو ماتن نے مسند سببی کی مثال دی ہے کہ جیسے زید ابوہ منطلق۔ اور شارح نے مسند سببی کی مثال دی ہے جیسے زید انطلق ابوہ۔

ويمكن ان يفسر المسند السببي بجملة علقت على مبتدا بعائد لا يكون مسند اليه في تلك الجملة فخرج المسند في نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و في نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتداء ليس بعائد و في نحو زيد قام و زيد هو قائم لان العائد فيهما مسند اليه

ترجمه وتشريح: شارح مسند سببی کی تعریف کرتا ہے کہ مسند سببی یہ ہوتا کہ مسند کی خبر جملہ ہو اور اس جملہ سے ایک مبتدا کی طرف عائد ہو اور وہ عائد اس جملہ کے اندر مسند الیہ نہ بنے تو اس وقت یہ خبر مسند سببی ہوگی۔ تو اگر یہ تینوں شرطیں نہ پائیں جائیں یا ان تینوں میں سے کوئی ایک نہ پائی جائے تو پھر وہ مسند سببی نہ ہوگی۔

فخرج المسند الخ سے شارح کہتا ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ مبتدا کی خبر جملہ ہو تو زيد منطلق ابوه کے اندر منطلق اس سے نکل جائے گا کیوں کہ منطلق جملہ نہیں ہے۔ کیوں کہ منطلق اسم فاعل ہے اور اسم فاعل مفرد ہوتا ہے۔

اور جب کہا گیا کہ اس جملہ میں ایک عائد ہو جو مبتدا کی طرف عائد ہو تو اس سے قل هو الله احد اور اس کی مثل نکل جائیں گے۔ کیوں کہ ھو مبتدا ہے اور الله احد جملہ خبر ہے لیکن جملہ کے اندر مبتدا کی طرف عائد نہیں ہے۔

اور جب کہا گیا کہ اس جملہ کے اندر وہ عائد مسند الیہ نہ بنے۔ تو اس سے زيد قام اور زيد هو قائم کے اندر قام اور هو قائم اس سے نکل جائیں گے۔ کیوں کہ قام اور هو قائم جملہ ہے اور اس جملہ کے اندر مبتدا کی طرف عائد ہے لیکن وہ عائد مسند الیہ بنتا ہے۔ یہ احترازی مثالیں تھیں۔

و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضربت عمرا فی داره و زيد ضربته و نحو ذلك من الجمل التے وقعت خبر المبتداء ولا تفيد التقوى والعمدة فی ذلك تتبع كلام السكاكی لا نالم نجد هذا الاصطلاح ممن قبله

ترجمه وتشريح: شارح داخلی مثالیں دیتا ہے۔ کہ زيد ابوه قائم کے اندر ابوه قائم مسند سببی ہوگا۔ کیوں کہ مبتدا کی خبر جملہ ہے اور جملہ کے اندر مبتدا کی طرف عائد ہے اور وہ عائد مسند الیہ بھی نہیں بلکہ مضاف الیہ ہے۔ اسی طرح زيد قام ابوه کے اندر قام ابوه مسند سببی ہوگا کیوں کہ مبتدا کی خبر جملہ ہے اور جملہ کے اندر مبتدا کی طرف عائد ہے اور وہ عائد مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مضاف الیہ ہے۔ اسی طرح زيد مررت به کے اندر مسند سببی ہوگا کیوں کہ مبتدا کی خبر جملہ ہے اور اس جملہ کے اندر مبتدا کی طرف عائد ہے اور وہ عائد مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مجرور ہے۔

اور اسی طرح زيد ضربت عمروا فی داره کے اندر ضربت عمروا فی داره مسند سببی ہوگا کیوں کہ مبتدا کی خبر جملہ ہے اور جملہ کے اندر عائد ہے مبتدا کی طرف اور وہ عائد مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مضاف الیہ ہے۔ اسی طرح زيد ضربته کے اندر ضربته مسند سببی ہوگا۔ کیوں کہ مبتدا کی خبر جملہ ہے اور جملہ کے اندر مبتدا کی طرف عائد

ہے اور وہ عائد مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مفعول بہ ہے۔ اسکے بعد شارح نے قانون ذکر کیا کہ جو جملے مبتدا کی خبر واقع ہوں اور تقوی حکم کا فائدہ نہ دیں تو پھر وہ جملہ مسند سببی ہوگا۔ آخر کار شارح بھی عاجز ہو گیا اور کہہ دیا کہ اچھا یہ ہے کہ اس تفسیر کے اندر علامہ سکاکی کی کلام کی تتبع کرو کیوں کہ ہم نے اس اصطلاح کو علامہ سکاکی سے پہلے نہیں پایا ہے۔

و اما كونه اى المسند فعلا فلتقييده اى تقييد المسند باحد الازمنة الثلاثة الماضى و هو الزمان الذى قبل زمانك الذى انت فيه و المستقبل و هو الزمان الذى يترقب وجوده بعد هذا الزمان والحال و هو اجزاء من اواخر الماضى و اوائل المستقبل متعاقبة من غير مهلة و تراخ و هذا امر عرفى و ذلك

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ مسند مفرد مذکور ہو تو اس کے مقتضی ذکر کئے تو مسند مفرد یا فعل ہوگا یا اسم ہوگا۔ یہاں سے ماتن اسکے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند فعل ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند فعل اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت مسند کو تین زمانوں مین سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ حصر کے طریقے مع افادہ تجدد کے مقید کرنا مقصود ہو۔ اور یہ فعل کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اسم کے ساتھ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے مسند کو فعل کر کے لاتے ہیں۔

اسکے بعد ماتن نے تین زمانے بتائے کہ وہ ماضی، مستقبل اور حال ہیں۔ شارح نے ماضی کی تعریف کر دی کہ زمانہ ماضی وہ زمانہ ہوتا ہے جو تیرے زمانے سے پہلے ہو۔ کہ جس زمانہ کے اندر تو ہے تو اس زمانے سے پہلے جو زمانہ ہوتا ہے وہ زمانہ ماضی ہوتا ہے۔ اور مستقبل وہ زمانہ جس کے وجود کا انتظار کیا جائے وہ زمانہ استقبال کہلاتا ہے۔ اور حال ماضی کے آخری اجزاء اور مستقبل کے پہلے اجزا مل جل کر جو اجزا بنتے ہیں یہ حال کہلاتا ہے۔ اور یہ اجزا متعاقبہ ہوتے ہیں۔ یعنی آگے پیچھے آتے ہیں بغیر مہلۃ اور تراخی کے۔ شارح نے کہا کہ حال کوئی مستقل زمانہ نہیں ہوتا ہے بلکہ حال تو ایک آن ہوتا ہے۔ لیکن حال کو جتنا عرف والا سمجھیں وہ حال ہوتا ہے۔ مثلاً زید کھانا کھا رہا ہے تو یہ زمانہ حال ہے زید کھانے کو مستقبل کے اجزا میں کھا رہا ہے۔ لھذا اہل عرف جس کو حال سمجھیں وہ زمانہ حال ہوتا ہے۔

لان الفعل دال بصيغة على احد الا زمنة الثلاثة من غير احتياج الى قرينة تدل على ذلك بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه بقرينة خارجية كقولنا زيد قائم الان او امس او غدا ولهذا قال على اخصر وجه ولما كان التجدد لازما للزمان لكونه كما غير قار الذات اى لا يجتمع اجزاؤه فى الوجود و الزمان جزء من مفهوم الفعل كان الفعل مع افادته التقييد باحد الازمنة مفيد اللتجدد و اليه اشار بقوله مع افادة التجدد كقوله شعر او كلما وردت عكاظ و هو سوق للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتنا شدون و يتفاخرون و كانت فيه و قائع قبيلة بعثوا الى عريفهم و عريف القوم القيم بامر هم الذى شهر بذلك و عرف يتوسم اى يصدر عنه تفرس الوجوه و تاملها شيئا فشيئا ولحظة فلحظة

ترجمہ وتشریح: شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ مسند فعل اس وقت ہوتا فعل کو تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو۔تو شارح نے کہا کیوں کہ فعل ہمیشہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے بغیر کسی قرینہ کے۔یعنی قرینہ کی طرف احتیاجی نہیں ہوتی ہے برخلاف اس کے کہ مسند اسم ہوتو یہ اپنی ہیت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت نہیں کرتا بغیر قرینہ کے۔بلکہ قرینہ خارجیہ کی طرف محتاجی ہوتی ہے۔جیسے زید قائم الآن کے اندر الآن زمانہ حال پر دلالت کرتا ہے اور یہ قرینہ خارجیہ ہے۔ اور زید قائم امس کے اندر امس زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور یہ قرینہ خارجیہ ہے۔اور زید قائم غدا کے اندر غدا زمانہ مستقبل پر دلالت کرتا ہے اور یہ قرینہ خارجیہ ہے۔جبکہ فعل بغیر قرینہ کے دلالت کرتا ہے جیسے ضرب یضرب۔تو ضرب زمانہ ماضی اور یضرب زمانہ حال اور مستقبل پر دلالت کرتا ہے۔یہی تو وجہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے احصر طریقے پر تو یہ فعل کے اندر ہوتا ہے نہ کہ اسم کے اندر۔

ولما کان التجدد الخ ماتن نے جو کہا تھا مع افادۃ التجدد۔تو شارح یہاں سے اس کیلئے تمہید ذکر کرتا ہے کہ تجدد کا معنی تو ہے کہ ایک چیز آہستہ آہستہ گزرے اور ہو ہمیشہ۔تو شارح کہتا ہے کہ تجدد زمانے کو لازم ہے۔کیوں کہ زمانہ،،کم،،ہوتا ہے اور غیر قار الذات ہوتا ہے یعنی زمانہ مجتمع الاجزا نہیں ہوتا اور زمانہ فعل کی جز ہے کیوں کہ فعل کا معنی حدث زمانہ اور نسبت الی الفاعل۔تو زمانہ فعل کے مفہوم کی خبر دیتا ہے تو جب تجدد زمانہ کو لازم ہے تو پھر تجدد فعل کو بھی

لازم ہوگا۔ تو پورا مطلب یہ ہے کہ مسند کو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ احصر طریقے پر بمعیت تجدد کے مقید کرنا۔ اور یہ معنی فعل کے اندر ہوتا ہے نہ کہ اسم کے اندر۔

او کلما وردت عکاظ الخ سے ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ جس طرح شاعر کا شعر ہے: او کلما وردت عکاظ قبیلة بعثوا الی عریفھم یتوسم۔ کہ جب عکاظ میں قبیلے وارد ہوتے ہیں تو پھر وہ میری طرف اپنے سرداروں کو بھیجتے ہیں وہ میری طرف آنکھیں کھول کھول کر دیکھتے ہیں اور بار بار میری طرف نظر کرتے ہیں۔ تو شارح کہتا ہے کہ عکاظ عرب میں ایک بازار کا نام ہے اسمیں وہ سالانہ جمع ہوتے تھے اور اپنے بڑوں کے مفاخر بیان کیا کرتے تھے اور اشعار وغیرہ بھی کہے جاتے تھے۔ اور اس بازار میں وہ ان دنوں جمع ہوتے تھے کہ جن دنوں میں جنگ منع ہوتی تھی۔ اور ان دنوں میں وہ بلکل امن سے رہتے تھے۔ یہ طریف بن تمیم کا شعر ہے اور وہ اپنے ممدوح کی بہادری بیان کرتا ہے۔ کہ جب عکاظ میں قبیلے وارد ہوتے ہیں تو پھر وہ میری طرف اپنے سرداروں کو بھیجتے ہیں وہ میری طرف آنکھیں کھول کھول کر دیکھتے ہیں اور بار بار میری طرف نظر کرتے ہیں تا کہ میں ان کا غلام ہو جاوؤں۔ تو یہاں پر یتوسم فعل ہے جو کہ تجدد کا فائدہ دیتا ہے۔

واما کونه ای المسند اسما فلا فادة عدمهما اے عدم التقیید المذکور والتجدد یعنی لافادة الدوام والثبوت لاغراض تتعلق بذلك کقوله لا یألف الدرهم المضروب صرتنا وهو ما یجعل فیه الدراهم لکن یمر علیها وهو منطلق یعنی ان الانطلاق من الصرة ثابت للدرهم دائما قال الشیخ عبدالقاهر موضوع الاسم علی ان یثبت به الشئ للشئ من غیر اقتضاء انه یتجدد و یحدث شیأ فشیئا فلا تعرض فی زید منطلق لاکثر من اثبات الانطلاق فعلاله کما فی زید طویل و عمرو قصیر

ترجمہ وتشریح: ماتن مسند اسم کے مقتضی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مسند اسم اس وقت لایا جاتا ہے کہ جب تقیید اور تجدد کا افادہ مقصود نہ ہو۔ اور اس وقت یہ دوام اور ثبوت کا فائدہ دیگا۔ کیوں کہ اس دوام اور ثبوت کے ساتھ کسی غرض کا تعلق ہوگا۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے۔ لا یالف الدرهم المضروب صرتنا لکن یمر علیها وهو منطلق۔ کہ ہماری ہمیانی سے درہم مالوف ہی نہیں ہوتا (اس وجہ سے نہیں کہ ہم مفلس اور نادار ہیں

بلکہ) یہ ہمیانی پر گزرتا چلا جاتا ہے۔تو یہاں پر مسند اسم ہے یعنی منطلق اور وہ دوام اور ثبوت کا فائدہ دیتا ہے کہ ہماری ہمیانی درہموں سے خالی نہیں ہوتی ورہم جاتا ہے تو دوسرا آجاتا ہے۔اور اگر الدرھم المضروب کو مفعول اور صرتنا کو فاعل بنایا جائے یا الف کا تو پھر معنی ہوگا کہ ہماری ہمیانی درہم مضروب کو الفت نہیں پکڑتی ہے لیکن گزرتا ہے اس پر درانحال کہ وہ چلنے والا ہے۔

قال الشیخ عبد القاھر الخ ماسبق میں یہ جو کہا گیا ہے کہ مسند اسم ہو تو دوام اور ثبات کا فائدہ دیتا ہے۔اس پر شیخ عبدالقاھر نے ایک اعتراض کیا تھا تو شارح وہ اعتراض ذکر کرتا ہے۔کہ اس نے کہا ہے کہ مسند اسم ہو تو وہاں پر مسند مسند الیہ کیلئے ثابت ہوتا ہے۔عام ازیں ہے کہ دوام ثبات کو چاہئے یا نہ چاہے۔جیسے زید منطلق کے اندر مسند اسم ہے تو اس کا مطلب ہے کہ انطلاق زید کیلئے ثابت ہے کہ زید چلنے والا ہے عام ازیں کہ زید ہمیشہ چلنے والا ہو یا ہمیشہ چلنے والا نہ ہو۔جسطرح کہ زید طویل کا معنی ہے طویل کا زید کیلئے ثبوت ہے عام ازیں کہ زید ہمیشہ طویل ہو یا ہمیشہ طویل نہ ہو۔اور اسی طرح عمرو قصیر کا معنی ہے کہ قصیر کا عمرو کیلئے ثبوت ہے عام ازیں کہ عمرو ہمیشہ قصیر ہو یا ہمیشہ قصیر نہ ہو۔

و اما تقیید الفعل و ما یشبهه من اسم الفاعل و المفعول و غیر ھما بمفعول مطلق او به او فیه او له او معه و نحوه من الحال و التمییز والاستثناء فلتربیة الفائدة لان الحکم کلما زاد خصوصا صازاد غرابة وکلما زاد غرابة زاد افادة کما یظهر بالنظر الی قولنا شئ ما موجود و فلان بن فلان حفظ التورٰته سنة کذا فی بلدة کذا ولما استشعر سوالا وھو ان خبر کان من مشبهات المفعول والتقیید به لیس لتربیة الفائدة لعدم الفائدة بدونه اشار الی جوابه بقوله و المقید فے کان زید منطلقا ھو منطلقا لا کان لان منطلقا ھو نفس المسند و کان قید له للدلالة علے زمان النسبة کما اذا قلت زید منطلق فی الزمان الماضے

ترجمہ وتشریح: ماسبق میں ماتن نے ذکر کیا کہ مسند کبھی فعل ہوگا اور کبھی اسم ہوگا اور ان دونوں یعنی مسند کے فعل اور اسم ہونے کے مقتضی ذکر کردیئے۔یہاں سے ماتن فعل کی طرف لوٹا کہ مسند فعل ہو کہ کبھی کبھی فعل کو مفعول کے

ساتھ یعنی مفعول مطلق، یا مفعول بہ، یا مفعول لہ، یا مفعول فیہ، یا مفعول معہ یا اس کی مثل یعنی حال، یا تمیز یا استثناء کے ساتھ مقید کیا جاتا۔

لان الحکم الخ سے شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ فعل کو ان قیودات کے ساتھ فائدے کیلئے کیوں مقید کیا جاتا ہے اور کثیر فوائد کیوں حاصل ہوتے ہیں۔ تو شارح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ حکم کے ساتھ جتنی قیودات زیادہ ہوں اتنا ہی حکم عجیب ہوتا ہے اور جتنا حکم عجیب ہوتا ہے اتنے ہی حکم کے اندر فوائد زیادہ ہوتے ہیں۔

اس کے بعد شارح نے دو مثالیں ذکر کی ہیں کہ ایک حکم کے ساتھ قیودات نہیں ہیں لھذا اس حکم کا فائدہ بھی نہیں ہے۔ اور ایک حکم کے ساتھ قیودات زیادہ ہیں لھذا اس کے فوائد بھی زیادہ ہیں۔ اس کی مثال کہ حکم کے ساتھ قیودات نہیں ہیں لھذا اس کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہے۔ جیسے شئی ما موجود۔ کہ کوئی شئ موجود ہے۔ تو یہاں پر حکم کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے لھذا اس کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہے کیوں کہ ہر انسان جانتا ہے کہ دنیا کے اندر کوئی شئ موجود تو ہے۔ اس کی مثال کہ حکم کے ساتھ قیودات زیادہ ہیں لھذا اس کے فوائد بھی زیادہ ہیں۔ جیسے فلان ابن فلان حفظ التوراۃ سنۃ کذا فی بلدۃ کذا۔ کہ فلان جو غریب آدمی ہے اس کے بیٹے نے توراۃ کو یاد کیا فلاں سال میں فلاں شہر میں۔ تو یہاں پر حکم کے ساتھ قیودات زیادہ ہیں کہ فلان جو غریب آدمی ہے اس کے بیٹے نے توراۃ کو یاد کیا فلاں سال میں فلاں شہر میں۔ یعنی اتنا چھوٹا ہو کہ اور اس شہر میں جہاں کوئی مستقل پڑھانے والا بھی نہیں ہے۔ تو اس مثال میں حکم کے ساتھ قیودات زیادہ ہیں لھذا اس کے فوائد بھی زیادہ ہیں۔

ولما استشعر سوالا الخ سے شارح مابعد والے متن کا ماقبل والے متن کے ساتھ ربط ذکر کرتا ہے۔ تو شارح نے کہا کہ ماقبل میں مذکور متن سے ایک سوال پیدا ہوتا تھا اور ماتن نے والمقید الخ سے جواب دیا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ فعل کو مفعول یا اس کی مثل کے ساتھ کثیر فوائد کیلئے مقید کیا جاتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان قیودات کے ساتھ کثرت فوائد حاصل ہوتے ہیں اور نفس حکم پہلے سے حاصل ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کہ فعل کو ایک قید سے مقید کیا جائے لیکن وہاں پر کثرت فوائد حاصل نہ ہو بلکہ نفس حکم کا فائدہ دیتا ہے اور نفس حکم کا فائدہ بھی اس قید کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ جیسے کان زید منطلقا تو منطلقا کان کیلئے قید ہے کیوں کہ منطلقا مفعول کی مثل ہے کیوں کہ مفعول بھی منصوب ہوتا ہے اور یہ مطلقا بھی منصوب ہے۔ حالانکہ منطلقا کے ساتھ تکثیر فائدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ منطلقا نفس حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور نفس حکم منطلقا کے بغیر حاصل نہیں ہوتا کیوں کہ منطلقا کے بغیر کان زید کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ تو ماتن نے اس سوال کا جواب دیا کہ اس کا مطلب ہے کہ کان زید منطلقا [illegible] منطلقا مقید ہے اور

کان اس کیلئے قید ہے۔تو زید منطلق کے اندر زید مسند الیہ اور منطلقا مسند ہے۔تو اس کے ساتھ نفس حکم کا فائدہ حاصل ہوا ہے۔اور کان کی قید سے کثرت فوائد حاصل ہورہی ہے۔تو گویا کہ یوں کہا ہے زید منطلق فی الزمان الماضی۔تو نفس حکم زید منطلق کے ساتھ حاصل ہوا ہے اور فی الزمان الماضی کے ساتھ کثرت فوائد حاصل ہورہی ہے۔کہ زید چلنے والا ہے زمانہ ماضی میں۔

واما ترکه ای ترك التقييد فلما نع منها ای من تربية الفائدة مثل خوف انقضاء المدة والفرصة او ارادة ان لا يطلع الحاضرون علے زمان الفعل او مكانه او مفعوله او عدم العلم بالمقيدات او نحو ذلك

ترجمہ وتشریح: پہلے ماتن نے فعل کو مفعول یا اس کی مثل کے ساتھ مقید کیے جانے کے مقتضی ذکر کیے یہاں سے اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ فعل کو مفعول یا اس کی مثل کے ساتھ مقید نہ کیا جائے بلکہ فعل کی قیودات کو ترک کر دیا جائے۔

تو ماتن کہتا ہے کہ فعل کی قیودات کو اس وقت ترک کیا جاتا ہے جس وقت کثرت فائدہ سے کوئی مانع ہو۔یعنی وہاں پر کوئی ایسا مانع پایا جائے جو یہ بتائے کہ یہاں پر کثرت فائدہ نہیں ہونا چاہئے۔وہ مانع کیا ہیں جو کثرت فائدہ سے مانع ہے۔وہ شارح نے ذکر کیا کہ مثلا مدت کے گزرنے کا خوف ہو یا فرصۃ کے گزرنے کا خوف ہو کہ متکلم یہ گمان کرے کہ اگر فعل کی قید ذکر کریں تو مدت گزر جائے گی۔اس لئے فعل کی قیودات چھوڑی جاتیں ہیں۔مدت اور فرصت کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے۔مدۃ یہ ہے کہ ٹائم تو ہوتا ہے لیکن متکلم ٹائم گزرنے نہیں دیتا۔اور فرصۃ یہ ہے کہ سرے سے ٹائم نہ ہو۔یا متکلم اور مخاطب کو تو ان قیودات کا علم تو ہے لیکن متکلم یہ ارادہ کرتا ہے کہ یہ حاضرین ان قیودات پر مطلع نہ ہو جائیں۔تو پھر اس وقت فعل کی قیودات کو ترک کیا جاتا ہے۔جیسے آپ کو اور ایک کسی اور طالب علم کو معلوم ہو کہ فلاں جگہ دعوت ہے اور وہاں پر حلوہ پکے گا اور پیسے ملیں گے۔تو پھر آپ مخاطب کو کہیں آؤ چلیں۔تو آپ کا مخاطب سمجھ جائے گا لیکن اور حاضرین کو علم نہیں ہو سکے گا۔تو اس وقت متکلم یہ ارادہ کرتا ہے کہ اور حاضرین کو علم نہ ہو۔اس لئے متکلم نے ان قیودات کو چھوڑ دیا ہے۔یا کثرت فائدے سے مانع یہ ہوتا ہے کہ مثلا متکلم کو ان قیودات کا علم نہ ہو تو پھر اس وقت فعل کی قیودات کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

واما تقييده اى الفعل بالشرط مثل اكرمك ان تكرمنى او ان تكرمنى اكرمك فلا عتبارات و حالات تقتضى تقييده به لا تعرف الا بمعرفة ما بين ادواته يعنى حروف الشرط و اسماءه من التفصيل و قد بين ذلك التفصيل فى علم النحو و فى هذا الكلام اشارة الى ان الشرط فى عرف اهل العربية قيد لحكم الجزاء مثل المفعول به و نحوه فقولك ان جئتنى اكرمك بمنزلة قوله اكرمك وقت مجيئك اياى ولا يخرج الكلام بهذا التقييد عما كان عليه من الخبرية والانشائيه بل ان كان الجزاء خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتنى اكرمك و انكان انشاء فانشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه

ترجمہ وتشریح: پہلے ماتن نے فعل کو مفعول یا اس کی مثل کے ساتھ مقید کیا جائے۔ یہاں سے ماتن اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ فعل کو شرط کے ساتھ کب مقید کیا جائے تو ماتن کہتا ہے کہ فعل کو شرط کے ساتھ اس وقت مقید کیا جاتا ہے کہ جس وقت ایسے حالات پائیں جائیں کہ وہ حالات یہ چاہیں کہ یہاں پر فعل کو اس شرط کے ساتھ مقید کرنا چاہئے۔ تو پھر اس وقت فعل کو شرط کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ یہ حالات جو یہ چاہیں کہ اس فعل کو اس شرط کے ساتھ مقید کرنا چاہئے یہ حالات صرف شرط کی تفصیل اور اور معانی کے بغیر نہیں پہچانے جاتے ہیں۔ حروف شرط کے معانی کا علم ہو تو پھر یہ حالات پہچانے جاتے ہیں ورنہ نہیں پہچانے جاتے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جب یہ حالات حروف شرط کی تفصیل اور معانی کے بغیر نہیں پہچانے جاتے تو پھر تو یہاں پر حروف شرط کی تفصیل اور معانی ذکر کرتا حالانکہ حروف شرط کی تفصیل اور معانی ذکر نہیں کئے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ حروف شرط کی تفصیل اور معانی یہ علم معانی کی بحث نہیں ہے بلکہ یہ علم نحو کی بحث ہے۔ اور علم نحو میں اس کی تفصیل اور معانی بیان ہو چکے ہیں۔

وفی ھذا الکلام اشارۃ الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس کلام میں ایک بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن پہلے اس بات کی مختصر طور پر تفصیل سمجھ لینا اور بعد میں عبارت سمجھ لینا۔ وہ یہ ہے کہ شرط اور جزا میں مناطقہ اور اہل عرب یعنی علماء معانی اور علماء نحو کا اختلاف ہے۔ اہل عرب کا مذہب یہ ہے کہ حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور محکوم علیہ اور محکم بہ جزا کے ہوتے ہیں۔ اور شرط جزا کیلئے قید ہوتی ہے۔ اور مناطقہ کا مذہب یہ ہے کہ حکم شرط اور جزا کے درمیان میں ہوتا ہے۔ اور

شرط محکوم علیہ ہوتی ہے اور جزا محکوم بہ ہوتی ہے۔ اور جزا شرط کو لازم ہوتی ہے۔ جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود۔ تو اہل عرب کا مذہب یہ ہے کہ اس کا معنی ہے النھار موجود وقت طلوع الشمس۔ تو حکم جزا کے اندر ہے اور النھار محکوم علیہ ہے اور موجود محکوم بہ ہے اور طلوع شمس جزا کیلئے قید ہے۔ اور مناطقہ کا مذہب ہے کہ حکم طلوع شمس اور وجود النھار کے درمیان میں ہے۔ اور طلوع شمس محکوم علیہ ہے اور وجود النھار محکوم بہ ہے۔ اور وجود النھار لازم ہے طلوع الشمس کو۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اہل عرب کا مذہب ہے کہ شرط حکم جزا کیلئے مفعول کی طرح قید ہوتی ہے۔ اور حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور محکوم علیہ اور محکوم بہ جزا کے اندر ہوتے ہیں۔ جیسے ان جئتنی فاکرمک۔ تو حکم جزا یعنی فاکرمک کے اندر ہے اور محکوم علیہ اور محکوم بہ جزا کے اندر ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے۔ اس کا معنی ہے اکرمک وقت مجیئک ایای کہ میں تیری عزت کروں گا تیرے میرے پاس آنے کے وقت۔ رہی یہ بات کہ جملہ شرطیہ کونسا جملہ ہوتا ہے۔ جملہ خبریہ ہوتا ہے یا انشائیہ۔ تو شارح کہتا ہے کہ جزا اگر حرف شرط سے پہلے خبریہ ہو تو پھر وہ شرط کے داخل ہونے کے بعد وہ جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا۔ جیسے انْ جئتنی فاکرمک۔ تو اکرمک جزا ہے اور یہ جزا حرف شرط کے داخل ہونے سے پہلے جملہ خبریہ ہے لھذا اب بھی یہ جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا۔ اور اگر جزا حرف شرط سے پہلے انشاء ہو تو پھر حرف شرط کے داخل ہونے کے بعد بھی وہ جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔ جیسے ان جاءک زید فاکرمہ کہ اگر زید تیرے پاس آئے تو تو اس کی عزت کر۔ تو فاکرمہ حرف شرط سے پہلے انشاء ہے لھذا اب بھی یہ جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔

و اما نفس الشرط فقد اخرجته الاداة عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب وما يقال من ان كلا من الشرط والجزاء خارج عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب و انما الخبر هو مجموع الشرط و الجزاء المحكوم فيه بلزوم الثاني للاول فانما هو اعتبار المنطقيين

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ حرف شرط شرط کو خبریۃ اور صدق اور کذب کے احتمال سے نکال دیتا ہے۔ اور حرف شرط جزا کو خبریۃ اور احتمال صدق اور کذب سے نہیں نکالتا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وما یقال من ان کلا الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ما سبق میں گزرا ہے کہ حرف شرط شرط اور جزا دونوں کو خبریۃ اور احتمال صدق وکذب سے نکال دیتی ہے اور حرف شرط شرط کو خبریۃ اور احتمال صدق وکذب نکال دیتا ہے اور حرف شرط جزا کو خبریۃ اور احتمال صدق وکذب سے نہیں نکالتا تو یہ مشہور کے خلاف ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ مناطقہ کا مذہب ہے کہ حرف شرط شرط اور جزا دونوں کو

خبریہ اور احتمال صدق وکذب سے نکال دیتا ہے۔ اور ہمارا کلام اہل عرب کے مذہب پر ہے۔ اور اہل عرب کا مذہب ہے کہ حرف شرط شرط کو خبریہ اور احتمال صدق وکذب سے نکال دیتا ہے اور حرف شرط جزا کو احتمال صدق وکذب سے نہیں نکالتا ہے۔ بلکہ جزا کے اندر حکم ہوتا ہے اور محکوم علیہ اور محکوم بہ جزا کے اندر ہوتے ہیں۔ اور جزا پورا قضیہ ہوتا ہے۔ اور شرط اس کیلئے قید ہوتی ہے۔ اور مناطقہ کا مذہب ہے کہ حکم شرط اور جزا کے درمیان میں ہوتا ہے اور جزا پورا قضیہ نہیں ہوتا بلکہ شرط بھی مرکب ناقص ہوتی ہے اور جزا بھی مرکب ناقص ہوتی ہے۔ لیکن دونوں مل کر پورا قضیہ بنتے ہیں اور جزا شرط کو لازم ہوتی ہے۔

فمفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باعتبار اهل العربية الحكم بوجود النهار فى كل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النار و المحكوم به هو الموجود و باعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار بطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس و المحكوم به وجود النهار فكم من فرق بين الاعتبارين ولكن لا بد من النظر ههنا فى ان واذا ولو لان فيها ابحا ثا كثيرة لم يتعرض لها فى علم النحو فان واذا للشرط فى الاستقبال لكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط

ترجمہ وتشریح: شارح تفریع بیٹھاتا ہے کہ کلما کانت الشمس طالعۃ فالنھار موجود۔ تو اہل عرب کا ہے کہ حکم بوجود النھار طلوع الشمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں ہوتا ہے۔ تو النھار محکوم علیہ ہے اور موجود محکوم بہ اور طلوع شمس جزا کیلئے قید ہے۔ اور مناطقہ کا مذہب ہے کہ حکم شرط اور جزا کے درمیان میں ہے۔ اور طلوع شمس محکوم علیہ ہے اور موجود النھار محکوم بہ ہے۔ اور وجود النھار طلوع شمس کو لازم ہے۔

اسکے بعد شارح نے کہا ہے کہ ان دو مذہب میں بڑا فرق ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ اہل عرب کا مذہب ہے کہ حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور محکوم علیہ اور محکوم بہ جزا کے اندر ہوتے ہیں اور شرط جزا کیلئے قید ہوتی ہے۔ اور مناطقہ کا مذہب ہے کہ حکم شرط اور جزا کے درمیان میں ہوتا ہے اور شرط محکوم علیہ ہوتی ہے اور جزا محکوم بہ ہوتی ہے اور جزا کو شرط لازم ہوتی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اہل عرب کا مذہب ہے کہ حرف شرط شرط کو خبریہ اور احتمال صدق وکذب سے نکالتا ہے اور جزا کو

احتمال صدق وکذب سے نہیں نکالتا۔ اور مناطقہ کا مذہب ہے کہ حرف شرط شرط اور جزا دونوں کو خبریۃ اور احتمال صدق وکذب سے نکال دیتا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک نسبت حکمیہ جزا کے اندر ہوتی ہے اور مناطقہ کے نزدیک نسبت حکمیہ شرط اور جزا کے درمیان میں ہوتی ہے۔

ولکن لابد الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یہاں پر ضروری ہے کہ ان اذا اور لو کی تفصیل کی جائے اور معانی بیان کئے جائیں۔ اعتراض ہوتا ہے کہ حروف شرط اور ان کے معانی کی تفصیل علم نحو میں ہو چکی ہے تو پھر ان تینوں کی تفصیل یہاں کیوں کی جارہی ہے۔ اس کا شارح نے جواب دیا کہ ان اذا اور لو کے اندر ابحاث کثیرہ ہیں اور علم نحو کے اندر انکی پوری بحث بیان نہیں ہوئی اس لئے یہاں پر اذا ان اور لو کی کچھ تفصیل یہاں ضروری ہے۔

فان واذا للشرط الخ سے شارح کہتا ہے کہ ان، اذا اور لو کا ایک مابہ الاشتراک ہے اور ایک مابہ الامتیاز ہے۔ مابہ الاشتراک یہ ہے کہ ان، اذا اور لو یہ تینوں شرط کیلئے ہیں۔ اور مابہ الامتیاز یہ ہے کہ ان اور اذا شرط فی الاستقبال کیلئے ہیں اور لو شرط فی الماضی کیلئے ہے۔ اور پھر ان اور اذا کا ایک مابہ الاشتراک ہے اور ایک مابہ الامتیاز ہے۔ مابہ الاشتراک یہ ہے کہ یہ دونوں شرط فی الاستقبال کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو اور اذا کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم ہو۔

فلا تقع فی کلام الله تعالے علے الاصل الاحکایة او علے ضرب من التاویل واصل اذا الجزم بوقوعه فان واذا تشترکان فی الاستقبال بخلاف لو و تفترقان بالجزم بالوقوع و عدم الجزم به واما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم یتعرض لکونه مشترکا بین ان واذا والمقصود بیان وجه الافتراق

ترجمہ وتشریح: شارح اس پر تفریع بیٹھاتا ہے کہ ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو۔ شارح کہتا ہے کہ جب ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو۔ لھذا ان اللہ تعالی کے کلام میں اصل پر واقع نہ ہوگا۔ اگر ان اللہ تعالی کے کلام میں واقع ہو تو پھر وہ کلام کسی سے حکایۃ ہوگی یا پھر تاویل کریں گے۔

تو جب ان، اذا اور لو کا ایک مابہ الاشتراک ہے اور ایک مابہ الامتیاز ہے۔ مابہ الاشتراک یہ ہے کہ ان، اذا اور لو یہ تینوں شرط کیلئے ہیں۔ اور مابہ الامتیاز یہ ہے کہ ان اور اذا شرط فی الاستقبال کیلئے ہے۔ اور لو شرط فی الماضی کیلئے ہے۔ اور پھر

ان اور اذا کا ایک ما بہ الاشتراک ہے اور ایک ما بہ الامتیاز ہے۔ ما بہ الاشتراک یہ ہے کہ یہ دونوں شرط فی الاستقبال کیلئے ہیں۔ اور ما بہ الامتیاز یہ ہے کہ ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو۔ اور اذا کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم ہو۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح واما عدم الجزم الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو تو جس طرح ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو اسی طرح ان کا اصل یہ بھی ہے کہ لاوقوع شرط کا جزم بھی نہ ہو تو یہ ان کا پورا معنی ہے اور یہاں پر ان کے معنی کی وضاحت میں پورے معنی کا ایک جزء ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرے جز کو ذکر نہیں کیا گیا۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر ان اور اذا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے اور فرق ان دو جزو کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے کہ ان کا اصل ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو اور اذا کا اصل ہے کہ وقوع شرط کا جزم ہو اور دوسرے جزو کے اندر یہ دونوں مشترک ہیں۔ اس لئے ان دوسرے دو جزو کو ذکر نہیں کیا ہے۔

ولذلك اى لان اصل ان عدم الجزم بالوقوع كان الحكم النادر لكونه غير مقطوع به فى الغالب موقعا لان ولان اصل اذا الجزم بالوقوع غلب لفظ الماضى لدلالته على الوقوع قطعا نظرا الى نفس اللفظ وان نقل ههنا الى معنى الاستقبال مع اذا نحو فاذا جاء تهم اى قوم موسى الحسنة كالخصب والرخاء قالوا لنا هذه اى هى مختصة بنا و نحن مستحقوها وان تصبهم سيئة اى جدب وبلاء يطيروا اى يتشاء مو ابموسىٰ ومن معه من المؤمنين فجيئ فى جانب الحسنة بلفظ الماضى مع اذا لان المراد بالحسنة الحسنة المطلقة التى حصولها مقطوع به و لهذا عرفت الحسنة تعريف الجنس اى الحقيقة لان وقوع الجنس كالواجب لكثرته واتساعه لتحققه فى كل نوع بخلاف النوع وجئ فى جانب السيئة بلفظ المضارع مع ان لما ذكر بقوله و السيئة نادرة بالنسبة اليها اى الى الحسنة المطلقة ولهذا نكرت السيئة ليدل تنكيرها على التقليل

ترجمہ وتشریح: ماتن اس پر تفریع بیٹھا تا ہے کہ ان کا اصل ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو اور اذا کا اصل ہے

کہ وقوع شرط کا جزم ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جب ان کا اصل یہ ہے کہ وقوع شرط کا جزم نہ ہو اس لئے ان حکم نادر الوقوع پر داخل ہوتا کیوں کہ حکم کا وقوع یقینی نہیں ہوتا ہے۔ اور جب اذا کا اصل یہ ہے وقوع شرط کا جزم ہو تو اس لئے اذا لفظ ماضی پر داخل ہوتا ہے۔ اگر چہ اذا ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے۔ لیکن لفظ ماضی تو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم یقینی ہے اور گزر چکا ہے۔

اور اذا حکم کثیر الوقوع پر داخل ہوتا ہے کیوں کہ حکم کثیر الوقوع کا وقوع یقینی ہوتا ہے۔ یہاں پر اس کی مثال کہ اذا حکم کثیر الوقوع پر داخل ہوا اور حکم کثیر الوقوع کا وقوع یقینی ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فاذا جاتھم الحسنۃ قالو لنا ھذہ۔ کہ جب حضرت موسی علیہ السلام کی قوم کے پاس کوئی ارزانی آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ ہمارے لئے خاص ہے۔ تو اس مثال میں اذا حکم کثیر الوقوع پر داخل ہے کیوں کہ الحسنۃ پر الف لام جنس کا ہے اور مراد اس سے مطلق حسنہ ہے تو مطلق حسنہ کا وقوع یقینی ہے۔

اس کی مثال کہ ان حکم نادر الوقوع پر داخل ہے اور حکم نادر کا وقوع یقینی نہیں ہوتا جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے وان تصبھم سیئۃ یطیر و بموسی و من معہ من المومنین۔ کہ اگر قوم موسی علیہ السلام کو کوئی برائی پہنچے تو وہ بدشگونی لیتے ہیں حضرت موسی علیہ السلام اور جو موسی علیہ السلام کے ساتھ ہیں مومنین میں سے۔ تو اس جگہ سیئۃ سے مراد قحط سالی ہے تو یہ حکم نادر الوقوع ہے اور حکم نادر کا وقوع یقینی نہیں ہوتا۔ تو یہاں پر ان اپنے اصل پر واقع نہیں ہے۔ کہ ان شک کیلئے ہے بلکہ یہاں پر ان اس تاویل میں ہے کہ ان حکم نادر الوقوع پر داخل ہے اور حکم نادر وقوع یقینی نہیں ہوتا۔

و قد تستعمل ان فی مقام الجزم بوقوع الشرط تجاھلا کما اذا سئل العبد عن سیدہ ھل ھو فی الدار وھو یعلم انہ فیھا فیقول ان کان فیھا اخبرك فیتجا ھل خوفا من السید او لعدم جزم المخاطب بوقوع الشرط فیجری الکلام علی سنن اعتقادہ کقولك لمن یکذبك ان صدقت فما ذا تفعل مع علمك بانك صادق او تنزیلہ

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے ان کا حقیقی معنی ذکر کیا تھا یہاں سے ان کا مجازی معنی ذکر کرتا ہے۔ کہ کبھی کبھی ان کو وقوع شرط کے جزم کے مقام پر تجاھل کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ تجاھل کا معنی ہے کہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر کسی خاص نکتے کیلئے جاھل ظاہر کرنا۔ تو اس وقت ان کا استعمال مجازی ہوگا۔ جیسے کوئی شخص کسی غلام سے اس کے آقا کے متعلق پوچھے ھل ھو فی الدار۔ کیا آقا گھر میں ہے۔ تو غلام کو معلوم ہوتا ہے کہ آقا گھر میں ہے لیکن وہ غلام کہتا

ہے کہ ان کان لیما اخبرک۔ کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں بتاؤں گا۔ تو اس مثال میں غلام نے جان بوجھ اپنے آپ کو جاہل بنایا ہے کسی نکتے کیلئے اور وہ نکتہ سردار کا خوف ہے۔ کیوں کہ آقا نے اس کو کہا ہوا ہوگا کہ اگر میرے متعلق کوئی پوچھے تو میری اجازت کے بغیر نہیں بتانا۔

اولعدم جزم المخاطب الخ سے ماتن کہتا ہے کبھی کبھی ان کو وقوع شرط کے جزم کے مقام میں مخاطب کے وقوع شرط کے عدم جزم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی متکلم کو وقوع شرط کا جزم ہوتا ہے لیکن مخاطب کو وقوع شرط کا جزم نہیں ہوتا۔ تو مخاطب کے اعتقاد کے طریقے پر کلام کے اندر ان استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے آپ کو کوئی بولے کہ تو نے جھوٹ بولا ہے۔ تو آپ کو تو معلوم ہے کہ میں جھوٹا نہیں ہوں لیکن آپ اس کے جواب میں کہتے ہیں ان صدقت فماذا تفعل۔ کہ اگر میں سچا ہوا تو پھر کیا کریگا۔ تو مخاطب کو وقوع شرط کا جزم تو نہیں ہے متکلم کو تو وقوع شرط کا جزم ہے۔ تو متکلم مخاطب کے اعتقاد کے طریقے پر کلام کے اندر ان استعمال کرتا ہے۔

تغلیب

ای لتنزیل العالم بوقوع الشرط منزلة الجاهل لمخالفته مقتضے العلم كقولك لمن يوذی اباه ان كان اباك فلا تؤذه او التوبيخ ای لتعيير المخاطب علے الشرط و تصوير ان المقام لاشتماله علی ما يقلع الشرط عن اصله لا يصلح الا لفرضه ای لفرض الشرط كما يفرض المحال لغرض من الاغراض نحو افنضرب عنكم الذكر ای انهملكم فنضرب عنكم القران وما فيه من الامر والنهی والوعد والوعيد صفحا ای اعراضا او للاعراض او معرضين ان كنتم قوما مسرفين فيمن قرأ ان بالكسر فكونهم مسرفين امر مقطوع به لكن جیٔ بلفظ ان لقصد التوبيخ و تصوير ان الاسراف من العاقل يجب ان لا يكون الا علی سبيل الفرض والتقدير كالمحالات لاشتمال المقام علی الأيات الدالة علے ان الاسراف مما لا ينبغی ان يصدر عن العاقل اصلا فهو بمنزلة المحال والمحال وان كان مقطوعا بعدم وقوعه لكنهم

يستعملون فيه ان لتنزيله منزلة ما لا قطع بعدمه على سبيل المساهلة وارخاء العنان لقصد التبكيت كما في قوله تعالے قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين او تغليب غير المتصف به اى بالشرط على المتصف به كما اذا كان القيام قطعي الحصول لزيد غير قطعي لعمرو فتقول لهما ان قمتما كان كذا و قوله تعالى للمخاطبين المرتابين وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا يحتملهما اى يحتمل ان يكون للتوبيخ والتصوير المذكور وان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانه كان في المخاطبين من يعرف الحق وانما ينكر عنادا فجعل الجميع كانه لا ارتياب لهم وههنا بحث وهو انه اذا جعل الجميع بمنزلة غير المرتابين كان الشرط قطعي اللوقوع فلا يصح استعمال ان فيه كما اذا كان قطعي الوقوع لانها انما تستعمل في المعاني المحتملة المشكوكة وليس المعنى ههنا على حدوث الارتياب في المستقبل ولهذا زعم الكوفيون ان ان ههنا بمعنى اذ و نص المبرد والزجاج على ان ان لا تقلب كان الى معنى الاستقبال لقوة دلالته على معنى المضي فمجرد التغليب لا يصح استعمال ان ههنا بل لا بد من ان يقال لما غلب صار الجميع بمنزلة غير المرتابين و صار الشرط قطعي الانتفاء فاستعمل فيه ان على سبيل الفرض و التقدير للتبكيت و الالزام كقوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وقل ان كان للرحمن ولد فانا اول العبدين والتغليب باب واسع يجرى في فنون كثيرة كقوله تعالے وكانت من القانتين غلب الذكر على الانثى بان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجراءها على الذكور خاصة فان القنوت مما يوصف به الذكور و الاناث ولكن لفظ قانتين انما يجرى على الذكور فقط و نحو قوله تعالے بل انتم قوم تجهلون غلب جانب المعنى على جانب اللفظ

لان القياس يجهلون بياء الغيبة لان الضمير عائد الى قوم و لفظ الغائب لكونه اسما مظهرا الكنه في المعنى عبارة عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبة و منه اى من التغليب ابوان للاب والام و نحوه كالعمرين لابي بكرو عمرو القمرين للشمس والقمر و ذلك بان يغلب احد المصاحبين او المتشابهين على الاخر بان يجعل الاخر متفقاله في الاسم ثم يثنى ذلك الاسم و يقصد اليهما جميعا فمثل ابوان ليس من قبيل قوله تعالى وكانت من القانتين كما توهمه بعضهم لان الابوة ليس صفة مشتركة بينهما كالقنوت فالحاصل ان مخالفة الظاهر في مثل القانتين من جهة الهيئة والصيغة و في مثل ابوان من جهة المادة وجوهر اللفظ والكلمة بالكلية ولكونهما اى ان واذا لتعليق امر هو حصول مضمون الجزاء بغيره يعني حصول مضمون الشرط في الاستقبال متعلق بغيره على معنى انه يجعل حصول الجزاء مترتبا و متعلقا على حصول و الشرط في الاستقبال ولا يجوز ان يتعلق بتعليق امر لان التعليق انما هو في زمان التكلم لا في الاستقبال الاترى انك اذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فقد علقت في هذه الحالة حريته على دخول الدار في الاستقبال كان كل من جملتي كل منهما اى من ان و اذا يعني الشرط و الجزاء فعلية استقبالية اما الشرط فلانه مفروض الحصول في الاستبقال فيمتنع ثبوته و مضيه واما الجزاء فلان حصوله معلق على حصول الشرط في الاستقبال و يمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل في المستقبل

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی ان کو وقوع شرط کے جزم کے مقام پر اس لئے استعمال کیا ہے جاتا کہ متکلم کو بھی وقوع شرط کا جزم ہوتا ہے اور مخاطب کو بھی وقوع شرط کا جزم ہوتا ہے لیکن مخاطب اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا اور جو اپنے علم کے مطابق عمل نہ کرے وہ بمنزل جاھل کے ہوتا ہے گویا کہ مخاطب کو وقوع شرط کا جزم نہیں

ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے باپ کو گالیاں دے رہا ہو تو اس کو معلوم ہے کہ وہ میرا باپ ہے اور متکلم کو بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کا باپ ہے لیکن متکلم کہتا ہے ان کان اباک فلا تو ذیہ۔ یعنی اگر یہ تیرا باپ ہے تو اس کو تکلیف نہ دے۔ تو یہاں پر کلام کے اندر ان کو استعمال کیا ہے کیوں کہ مخاطب اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا۔

ولا يخالف ذلك لفظا الا لنكتة لامتناع مخالفة مقتضى الظاهر من غير فائدة وقوله لفظا اشارة الى ان الجملتين وان جعلت كلتاهما واحدهما اسمية او فعلية ماضية فالمعنى على الاستقبال حتى ان قولنا ان اكرمتني الان فقد اكرمتك امس معناه ان تعتد باكرامك اياي الان فاعتد باكرامي اياك امس

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ ان اور اذا کیلئے اصل یہ ہے کہ حصول مضمون جملہ کو معلق کیا جائے حصول مضمون شرط پر اور حصول مضمون شرط ہو استقبال میں۔ تو ان اور اذا کے جو دو جملے ہوتے ہیں یعنی ان کیلئے بھی شرط اور جزا ہوتے ہیں اسی طرح اذا کیلئے بھی شرط اور جزا ہوتے ہیں۔ تو یہ دونوں جملے شرط اور جزا جملے فعلئے استبالئے ہونگے۔ اس عبارت سے ماتن نے یہ ذکر کرلیا ہے کہ کبھی کبھی اس (شرط اور جزا کا جملہ فعلیہ استبالیہ ہونا) کی مخالفت کی جاتی ہے۔ یعنی شرط اور جزا جملے فعلیے استقبالئے دونوں کو یا تو جملے فعلیے ماضیہ بناتے ہیں یا ایک جملہ اسمیہ ہوتا ہے اور دوسرا جملہ ماضیہ ہوتا ہے۔

تو ماتن نے جو کہا ہے کہ کبھی کبھی اس کی مخالفت کی جاتی ہے لفظا یعنی شرط اور جزا جملے فعلیے استقبالیے کو دو جملے فعلیے ماضیہ بنا دے یا ایک اسمیہ اور دوسرا ماضیہ بنا دے تو یہاں پر کوئی نکتہ ضرور ہوگا کیوں کہ خلاف مقتضی الظاہر بغیر نکتہ کے محال ہوتا ہے۔ تو مقتضی الظاہر تو یہ چاہتا ہے کہ شرط اور جزا دونوں فعلیے استقبالیے ہوں لیکن جب ان کو دو جملے فعلیے ماضیے بنا دیں یا ایک جملہ اسمیہ اور دوسرا جملہ فعلیے بنا دیا تو یہاں پر کوئی نکتہ ضرور ہوگا۔ تو شارح نے کہا کہ ماتن نے جو لفظا کہا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شرط اور جزا دونوں کو جملہ فعلیے ماضیہ بنا دے یا ایک اسمیہ اور دوسرا ماضیہ ہو تو یہ لفظا ہونگے معنی فعلیے استقبالیے ہی ہونگے۔ جیسے اس کی مثال ہے کہ ان اکرمتنی الاٰن فقد اکرمتک امس۔ کہ اگر تو نے آج میری عزت کی ہے تو میں نے بھی تو تیری عزت کی تھی۔ یعنی آپ نے میری خدمت کی ہے تو تحقیق میں نے بھی تو تیری گزشتہ کل خدمت کی تھی۔ تو اکرمتنی لفظا بھی فعل ماضی ہے اور معنی بھی فعل ماضی ہے۔ لیکن اس کے اندر تاویل کریں گے کہ معنی استقبال ہوگا۔ یعنی اگر آپ مجھے احسان جتلائے زمانہ استقبال میں کہ جس

چیز کے ساتھ ابھی تو نے میری عزت کی ہے تو میں تجھے احسان جتلاؤں گا زمانہ استقبال میں اسی چیز کے ساتھ جو کل میں نے تیری عزت کی تھی۔

و قد يستعمل ان فی غير الاستقبال قياسا مطردا مع كان نحو وان كنتم فی ريب ای وان كنتم فی شك كما مر و كذا اذا جئ بها فی مقام التاكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل و الربط دون الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل و عمرو وان اعطى جاها لئيم و فی غير ذلك قليلا كقوله فيا وطنی ان فاتنی بك سابق من الدهر فلينعم لسا كنك البال

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی ان غیر استقبال میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی لفظاً اور معنی ماضی ہوتا ہے۔ اور یہ قیاساً کثیر الوقوع ہے۔ لیکن ان اس وقت غیر استقبال کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ جس وقت ان کان پر داخل ہو۔ تو پھر اس وقت لفظاً بھی ماضی ہوتا ہے اور معنی بھی ماضی ہوتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب الخ تو یہاں پر ان کان پر داخل ہے جو کہ فعل ماضی ہے۔ تو یہ لفظاً بھی ماضی ہے اور معنی بھی ماضی ہے اور جب ان مقام تاکید کیلئے آئے تو اس وقت بھی ان غیر استقبال کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ واو حالیہ کے بعد ہو اور ان محض وصل ربط کیلئے ہو شرط کیلئے نہ ہو تو پھر اس وقت لفظاً اور معنی ماضی ہوتا ہے۔ زید وان کثر مالیہ بخیل۔ یعنی زید اگر چہ کثیر المال ہے لیکن پھر بھی بخیل ہے۔ وعمرو وان اعطی جاھا لئیم۔ یعنی عمرو اگر چہ مرتبہ دیا گیا ہے لیکن پھر بھی گھٹیا اور پلید ہے۔ تو یہاں پر ان مقام تاکید کیلئے ہے واو حالیہ کے بعد واقع ہے محض وصل اور ربط کیلئے ہے۔ شرط کیلئے نہیں ہے۔ تو یہ لفظاً بھی ماضی ہے اور معنی بھی ماضی ہے اور اس کو ان وصلیہ کہتے ہیں۔ اور ان وصلیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ نقیض شرط اولی بالجزء ہوتی ہے۔ جیسے ان کثر مالہ شرط ہے تو اس کی نقیض ہے کہ اس کا مال تھوڑا ہو تو زید کا بخیل ہونا اسکا بطریقہ اولی جزا بنے گی۔ کہ اگر اس کا مال تھوڑا ہے تو پھر وہ بطریق اولی بخیل ہوگا۔

وفی غیر ذلک الخ سے شارح کہتا ہے کہ اگر ان کان پر داخل نہ ہو اور مقام تاکید میں بھی واقع نہ ہو اور واو حالیہ کے بعد بھی نہ ہو تو پھر ان کا استعمال غیر استقبال میں بہت قلیل ہوتا ہے۔ جیسے شاعر کا شعر ہے۔ فیا وطنی ان فاتنی بک سابق من الدہر فلینعم لساکنک البال۔ کہ اے میرے وطن اگر میں تجھ میں زمانہ گزشتہ نہیں رہا تو چاہئے کہ تیرے اندر رہنے والے خوش حال رہیں ہمیں کوئی حسد نہیں ہے بلکہ ہم دعا گو ہیں۔ تو یہاں پر ان نہ کان پر داخل ہے اور نہ مقام تاکید میں ہے اور لفظاً بھی ماضی ہے اور معنی بھی ماضی ہے تو اس قسم کے ان کا

استعمال بہت قلیل ہے۔

ثم اشار الى تفصيل النكتة الداعية الى العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله كابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل لقوة الاسباب المتاخذة فى حصوله نحو ان اشترينا كان كذا حال انعقاد اسباب الاشتراء او كون ما هو للوقوع كالواقع هذا عطف على قوة الاسباب و كذا المعطوفات بعد ذلك لا نما كلها علل لا براز غير الحاصل فى معرض الحاصل على ما اشار اليه فى اظهار الرغبة و من زعم انها كلها عطف على ابراز غير حاصل فى معرض الحاصل فقد سها سهوا ظاهرا

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے جو کہا تھا کہ کبھی کبھی شرط اور جزا کے جملے استقبالیے کو دونوں جملے ماضیہ بنا دیتے ہیں۔ اور کبھی ایک اسمیہ بنا دیتا ہے اور ایک فعلیہ ماضیہ بنا دیتا ہے کسی نکتے کیلئے۔ تو اس عبارت سے شارح کہتا ہے کہ کابراز غیر الحاصل الخ سے ماتن وہ نکتہ ذکر کرتا ہے کہ جس کی وجہ سے جملہ استقبالیہ کو جملہ ماضیہ بنا دیا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جملہ استقبالیہ کو جملہ ماضیہ بناتے ہیں غیر حاصل کو معرض حاصل کے اندر ظاہر کرنے کیلئے۔ یعنی ایک چیز نے تو ہونا ہے زمانہ استقبال کے اندر تو پھر اس چیز زمانہ ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیتے ہیں۔ تو غیر حاصل کو معرض حاصل کے اندر کیوں ظاہر کیا جاتا ہے اس کی کیا علت اور وجہ ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس کی علت یہ ہے کہ غیر حاصل کے اسباب قوی ہوتے ہیں تو قوۃ اسباب کیلئے غیر حاصل کو معرض حاصل کے اندر ظاہر کیا جاتا ہے۔ جیسے ایک آدمی کسی دوسرے آدمی سے کوئی چیز خریدنا چاہئے تو سب شرطیں طے ہو جائیں یعنی پیسے وغیرہ مقرر ہو جائیں۔ تو پھر وہ مشتری کہے ان اشترینا کان کذا۔ کہ اگر ہم اس کو خریدیں تو اس طرح ہوگا۔ تو ابھی تک اس نے اس کو خریدا نہیں ہے لیکن اس کے خریدنے کے اسباب قوی پائے گئے ہیں۔ اس لئے جملہ استقبالیہ کو جملہ ماضیہ سے تعبیر کیا ہے۔

او التفاول او اظهار الرغبة فی وقوع الشرط نحوان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام هذا یصلح مثالا للتفاول و لا ظهار الرغبة ولما کان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل یحتاج الی بیان ما اشار الیه بقوله فان الطالب اذا عظمت رغبته فی حصول امر یکثر تصوره ای الطالب ایاه ای ذلك الا مرفر بما یخیل ذلك الامر الیه ای الی ذلك الطالب حاصلا فیعبر عنه بلفظ الماضی

ترجمہ وتشریح: ماتن اورابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علت اور وجہ بیان کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ اوراس کی علت یہ ہے کہ ایک چیز کا وقوع زمانہ استقبال کے اندر یقینی ہے تو پھر اس چیز کو زمانہ ماضی کے ساتھ تعبیر کردیتے ہیں گویا کہ وہ چیز واقع ہو چکی ہے۔ جیسے ایک شخص بیمار ہے تو وہ کہے ان مت کان کذا۔ کہ اگر میں مر جاؤں تو پھر اس طرح ہوگا۔ موت تو ابھی واقع نہیں ہوئی ہے۔ لیکن موت کا وقوع زمان استقبال میں یقینی ہے۔ اس لئے اس کو زمانہ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا ہے گویا کہ موت واقع ہو چکی ہے۔

شارح کہتا ہے کہ وکون ما هو کا عطف لقوۃ الاسباب پر ہے۔ اوراسی طرح جتنے باقی معطوفات ہیں سب کا عطف لقوۃ الاسباب پر ہے۔ کیوں کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض حاصل کی علتیں ہیں اوراس کی طرف ماتن نے اظہار رغبت کے اندر اشارہ کیا ہے۔ کہ ان سب کا عطف لقوۃ الاسباب پر ہے۔ شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ ان سب کا عطف ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر ہے۔ اور جملہ استقبالیہ کو جملہ ماضیہ کے ساتھ تعبیر کرنا اس کے مستقل نکتے ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ ان محققین سے واضح سہو ہو رہا ہے۔ کیوں کہ اگر ان سب کا عطف ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہو تو پھر یہ ابراز غیر حاصل فی معرض حاصل کے قسیم ہوتے اوراس کے ساتھ جمع نہ ہو سکتے تھے۔ حالانکہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض حاصل کے ساتھ جمع ہوتے ہیں۔ لھذا ان سب کا عطف لقوۃ الاسباب پر ہے۔

و علیه ای علی استعمال الماضی مع ان لا ظهار الرغبة فی الوقوع ورد قوله تعالی ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا حیث لم یقل ان یردن فان قیل تعلیق النهی عن الا کراه باراد تهن التحصن یشعر بجواز الا کراه عند انتفائها علی ما هو مقتضی التعلیق بالشرط

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اس طرح پر یعنی جملہ استقبالیہ کو جملہ ماضیہ کے ساتھ تعبیر کرنا تو اظہار رغبت کیلئے یعنی بولنے والے کا اس چیز کے ساتھ اظہار رغبت ہوتا ہے یعنی یہاں پر اظہار رغبت نہ کہنا بلکہ کمال رضا کہنا۔ کیوں کہ اللہ تعالی کے قول کی مثال دی ہے اور اللہ تعالی تو اظہار رغبت سے پاک ہے اور یہ تو نظیر ہے مثال نہیں ہے اسی لئے تو ماتن نے علیہ کہا ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: ولا تکرھو فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا۔ یعنی اپنی لونڈیوں کو زنا کرنے پر مجبور مت کرو اگر وہ عفت کو چاہتیں ہیں۔ کہنا تو چاہئے تھا ان یردن لیکن ان اردن کہا ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کو لونڈیوں کی پاکدامنی کے ساتھ کمال رضا ہے۔

فان قیل تعلیق الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کرتا ہے پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ مفہوم مخالف کہ جس کے امام شافعی رحمۃ اللہ تعالی علیہ قائل ہیں۔ وہ مفہوم مخالف یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز کو جو شرط پر معلق کیا جائے تو اس شرط کی نفی کے ساتھ اس چیز کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ تو جہاں پر نہی عن الاکراہ کو معلق کیا ہے لونڈیوں کی پاکدامنی کے چاہنے پر کہ اگر وہ پاکدامنی کو چاہیں تو پھر ان کو زنا پر مجبور نہ کرو۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ لونڈیاں پاک دامنی کو نہ چاہیں تو پھر زنا پر مجبور کرو حالانکہ زنا پر مجبور کرنا مطلقا حرام ہے۔ خواہ وہ پاکدامنی کو چاہیں یا نہ چاہیں۔

اجیب بان القائلین بان التقیید بالشرط یدل علی نفی الحکم عند انتفائه انما یقولون به اذا لم یظهر للشرط فائدة اخری و یجوز ان یکون فائدته فی الاية المبالغة فی النهی عن الاکراه یعنی انهن اذا اردن العفة فالمولی احق بارادتها وایضا دلالة الشرط علی انتفاء الحکم انما هو بحسب الظاهر و الاجماع القاطع علی حرمة الاکراه مطلقا قد عارضه و الظاهر یدفع بالقاطع

ترجمہ وتشریح: شارح اس کا پہلا جواب دیتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ مفہوم مخالف اس وقت لیا جا سکتا ہے کہ شرط کو جس قید کے ساتھ مقید کیا ہے تو شرط کی نفی کرنے کے ساتھ اس چیز کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ تو اس کا یہی فائدہ ہوا کہ اس شرط کی نفی کرنے کے ساتھ اس چیز کی نفی ہو جاتی ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

اور یہاں پر اس کے باسوا اور بھی فائدہ ہے اور وہ فائدہ مبالغہ ہے۔ کہ نہی عن الاکراہ کے اندر مبالغہ کیا ہے کہ وہ لونڈیاں عورتیں ہو کر اور ناقص العقل ہو کر پاک دامنی کو چاہیں تو پھر تم مولی مرد ہو کر اور کامل العقل ہو کر پاکدامنی کو کیوں نہیں چاہتے ہو۔ یعنی تمہیں بطریق اولی انکی پاکدامنی مطلوب ہونی چاہی۔

وایضا دلالۃ الشرط الخ سے شارح دوسرا جواب دے رہا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہاں پر یہ بات مسلم ہے کہ یہاں پر شرط کی نفی کرنے کے ساتھ اس چیز کی نفی ہو جاتی ہے اس کے ماسوا اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لیکن اس آیت کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اگر وہ لونڈیاں پاکدامنی کو نہ چاہیں تو پھر ان کو زنا پر مجبور کرو تو یہ آیت کا ظاہر ہے۔ اور اجماع قطعی اس پر ہے کہ زنا کرنے پر مجبور کرنا مطلقا حرام ہے کہ خواہ وہ پاکدامنی کو چاہیں یا نہ چاہیں اور جس وقت ظاہر اور اجماع قاطع کا مقابل آجائیں تو پھر ظاہر کو ترک کیا جاتا ہے اور اجماع پر عمل کیا جاتا ہے۔ تو یہاں پر اجماع پر عمل کیا جائے گا کہ زنا پر مجبور کرنا مطلقا حرام ہے خواہ وہ پاکدامنی کو چاہیں یا نہ چاہیں۔

قال السکاکی وللتعریض ای ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل اما لما ذکروا وما للتعریض بان ینسب الفعل الی احد والمراد غیرہ نحو قولہ تعالی ولقد اوحی الیك والی الذین

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے بیان کیا تھا کہ ان کا اصل یہ ہے کہ جملہ فعلیہ استقبالیہ پر آجائے لیکن کبھی کبھی ان جملہ فعلیہ ماضیہ پر بھی آتا ہے۔ اور ان جملہ فعلیہ ماضیہ پر آجائے اس کا مقتضی تھا ابراز غیر حاصل فی معرض حاصل۔ تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ کبھی کبھی ان جملہ فعلیہ ماضیہ پر آتا ہے ابراز غیر حاصل فی معرض حاصل کیلئے۔ تو ابراز غیر حاصل فی معرض حاصل کی کچھ وجوھات بیان ہو چکی ہیں۔ اور کبھی کبھی غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کیا جاتا ہے تعریض کیلئے۔

تعریض کا مطلب یہ ہے کہ فعل کی نسبت کی جائے ایک کی طرف اور مراد ہو اس سے اس کا غیر جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ ولقد اوحی الیک والذین من

من قبلك لئن اشرکت لیحبطن عملك فالمخاطب هو النبی ﷺ وعدم اشراکه مقطوع به لکن جئ بلفظ الماضی ابراز اللاشراك الغیر الحاصل فی معرض الحاصل علی سبیل الفرض و التقدیر تعریضا لمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم کما اذا اشتمك احد فنقول والله ان شتمنی الامیر لضربته قبلك لئن اشرکت لیحبطن عملك۔

ترجمہ وتشریح: یعنی آپ اور دیگر انبیاء کرام علیہم السلام پر قطعی طور پر وحی کی ہے کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل ضرور باطل ہو جائیں گے۔ تو لئن اشرکت کے اندر اشراک کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف کی

ہے کیوں کہ مخاطب جو آپ ہیں۔ اور نبی کریم ﷺ کے اندر اشراک کا عدم حصول یقینی ہے۔ اور آپ ﷺ سے شرک کا صادر ہونا محال ہے۔ کیوں کہ بچپن میں پہلے بھی معصوم ہوتے ہیں اور بعد میں بھی معصوم ہوتے ہیں۔ تو آپ ﷺ کے اندر عدم اشراک کا حصول یقینی ہے اور محال ہے تو محال کو بمنزل مشکوک کے کیا ہے اور پھر اس پر ان کو داخل کیا ہے۔ لیکن ان تو جملہ فعلیہ استقبالیہ پر آتا ہے۔ جملہ فعلیہ ماضیہ پر تو نہیں آتا تو کہنا تو چاہئے تھا لئن تشرک لیکن لئن اشرکت کہا ہے۔ اس لئے کہ حضور ﷺ کے اندر اشراک کا حصول فرض کیا گیا ہے۔ اور اشراک کا حصول جو فرض کیا گیا ہے تعریض کیلئے یعنی اس سے مراد مخاطب نہیں بلکہ وہ لوگ ہیں جن سے شرک صادر ہو چکا ہے۔ انکے اعمال ضائع ہو چکے ہیں۔ اسکی مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے آپ کو کوئی گالی دے آپ اس کو کہیں واللہ ان شتمنی الامیر ضربتہ کہ اللہ کی قسم اگر مجھے بادشاہ گالی دے تو میں اسے ماروں گا۔ تو ضرب کی نسبت بادشاہ کی کی ہے اور مراد مخاطب ہے کیوں کہ بادشاہ کو مارنا محال ہے لھذا اس سے مراد مخاطب ہے کہ اگر تو نے مجھے گالی دی تو میں تجھے ضرور ماروں گا۔

یہاں پر دو وجہ کے ساتھ اعتراض ہوتا ہے اور شارح

ولا يخفى انه لا معنى للتعريض بمن لم يصدر عنهم الاشراك وان ذكر المضارع لا يفيد التعريض لكونه على اصله و لما كان فى هذا الكلام نوع خفاء و ضعف نسبه الى السكاكى والا فهو قد ذكر جميع ما تقدم

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ پہلی وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر ان جملہ فعلیہ ماضیہ پر تعریض کیلئے آیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریض ان لوگوں کیلئے ہیں کہ جن لوگوں زمانہ ماضی کے اندر شرک صادر ہو چکا ہے اور ان لوگوں کیلئے تعریض نہ ہوگی کہ جن سے زمانہ استقبال کے اندر شرک صادر ہوگا۔ حالانکہ جس طرح ان لوگوں کیلئے تعریض ہے کہ جن لوگوں سے زمانہ ماضی کے اندر شرک صادر ہو چکا ہے کہ ان کے اعمال ضائع ہو گئے ہیں اسی طرح ان لوگوں کیلئے بھی تعریض ہوگا کہ جن لوگوں سے زمانہ استقبال کے اندر صادر ہوگا۔ کہ اگر وہ بھی شرک کریں تو انکے بھی اعمال ضائع ہونگے۔

دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض یہ ہے کہ ان جملہ فعلیہ ماضیہ پر آجائے تو تعریض ہوگا اور اگر جملہ استقبالیہ پر آجائے تو تعریض نہ ہوگا۔ حالانکہ اگر جملہ استقبالیہ پر بھی آجائے تو پھر بھی تعریض ہوگا کہ جن لوگوں سے شرک صادر ہوگا انکے اعمال ضائع ہونگے۔

تو شارح نے پہلی وجہ کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر تعریض ان لوگوں کیلئے ہے کہ جن لوگوں سے زمانہ ماضی کے اندر شرک صادر ہوگا اور تعریض ان لوگوں کیلئے نہیں ہے کہ جن لوگوں سے زمانہ استقبال کے اندر شرک ہوگا۔ کیوں کہ تعریض کا معنی ہے توبیخ یعنی جھڑک اور ڈانٹ ڈپٹ۔ اور جھڑک اور ڈانٹ ڈپٹ اس شخص کو کی جاتی ہے کہ جس شخص سے کوئی فعل صادر ہو جائے اور اس شخص کو جھڑنک اور ڈانٹ ڈپٹ نہیں کی جاتی کہ جس سے کوئی فعل صادر نہ ہو۔ تو یہاں پر جھڑنک اور ڈانٹ ڈپٹ ان لوگوں کو ہے کہ جن سے شرک صادر ہو چکا ہے اور ان لوگوں کو جھڑنک اور ڈانٹ ڈپٹ نہیں ہے کہ جن سے زمانہ استقبال کے اندر شرک صادر ہوگا۔

وان ذکر المضارع الخ سے دوسری وجہ کے ساتھ اعتراض کا جواب دے رہا ہے کہ اگر ان مضارع پر داخل ہو تو پھر تو تعریض نہ ہوگا کیوں کہ مضارع پر ان کا داخل ہونا یہ تو موافق مقتضی ظاہر ہے اور موافق مقتضی ظاہر کیلئے تو کوئی نکتے بیان نہیں کئے جاتے۔ اور ان اگر ماضی پر داخل ہو تو پھر تعریض ہوگا کیوں کہ یہ خلاف مقتضی ظاہر ہے اور خلاف مقتضی ظاہر کیلئے نکتے بیان کئے جاتے ہیں۔ تو یہاں پر خلاف مقتضی ظاہر کیلئے تعریض ہے۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے ولما کان فی ھذا الکلام الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ اوللتعریض علامہ سکاکی نے کہا ہے حالانکہ یہ سب کچھ تو علامہ سکاکی نے کہا ہے۔ کیوں کہ یہ تلخیص علامہ سکاکی کی مفتاح کی تلخیص ہے تو یہ سب کچھ علامہ سکاکی نے کہا ہے صرف اوللتعریض تو اس نے نہیں کہا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ یہ سب کچھ علامہ سکاکی نے کہا ہے لیکن اوللتعریض میں نوع خفاء تھی اور ضعف تھا۔ تو یہ ماتن کے مذہب کے موافق نہیں تھا۔ تو پھر ماتن نے اس کی نسبت علامہ سکاکی کی طرف کی۔ کہ علامہ سکاکی نے یوں کہا ہے میرا یہ مذہب نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سب کچھ علامہ سکاکی کا ہے۔ نوع خفاء کا مطلب ہے کہ لئن اشرکت پر یہ تقریر کرنی ذرا مخفی ہے۔ اور ضعف کا مطلب ہوگا کہ اس پر یہ ولا یخفی پر اعتراض وارد ہوگا۔

ثم قال و نظیرہ ای نظیر لئن اشرکت فی التعریض لا فی استعمال الماضی مقام المضارع فی الشرط للتعریض قولہ تعالے وما لی لا اعبد الذی فطرنی ای وما لکم لا تعبدون الذی فطر کم بدلیل والیہ ترجعون اذلو لا التعریض لکان المناسب ان یقال والیہ ارجع علی ما ھو الموافق للسیاق

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے کہ پھر علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ لئن اشرکت کی نظیر تعریض کے اندر ومالی

لا اعبدالذی فطرنی ہے۔ کہ جس طرح ولئن اشرکت کے اندر تعریض ہے اسی طرح ومالی لا اعبدالذی فطرنی کے اندر بھی تعریض ہے۔ لئن اشرکت کی نظیر تعریض کے اندر نہیں ہے ومالی لا اعبدالذی فطرنی اس میں کہ فعل ماضی کو فعل مضارع کے مقام پر رکھا ہے تعریض کیلئے تو جس طرح لئن اشرکت کے اندر تعریض ہے اسی طرح ومالی لا اعبدالذی فطرنی کے اندر بھی تعریض ہے۔ کیوں کہ یہ حبیب نجار کا قول ہے کہ اس نے کہا ہے کہ مجھے کیا ہوا کہ میں اس ذات کی عبادت نہ کروں کہ جس نے مجھے پیدا کیا۔ تو حبیب نجار نے فعل کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور مراد اس سے قوم ہے کہ کیا ہوا اے قوم کہ تم اس ذات کی عبادت نہ کرو کہ جس نے تم کو پیدا کیا ہے۔ اور مراد اس سے قوم ہے اس پر دلیل والیہ ترجعون ہے۔ کیوں کہ اگر حبیب نجار خود مراد ہوتا تو پھر مناسب تھا کہ یہ کہتا والیہ ارجع کیوں کہ یہ موافق مقتضی ظاہر ہے۔

و وجه حسنه اى حسن هذا التعريض اسماع المتكلم المخاطبين الذين هم اعداء ه الحق هو المفعول الثانى للاسماع على وجه لا يزيد ذلك الوجه غضبهم وهو اى ذلك الوجه ترك التصريح بنسبتهم الى الباطل و يعين عطف على لا يزيد وليس هذا فى كلام السكاكى اى على وجه يعين على قبوله اى على قبول الحق لكونه اى لكون ذلك الوجه ادخل فى امحاض النصح حيث لا يريد المتكلم بهم الا ما يريد لنفسه و لو للشرط اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئتنى لا كرمتك معلقا للاكرام بالمجئ مع القطع بانتفائه فيلزم انتفاء الاكرام

ترجمہ وتشریح: ماتن اس تعریض (یعنی ومالی لا اعبدالذی فطرنی کے اندر ہے) کے حسن کی وجہ بیان کرتا ہے کہ یہ حسن کیوں ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم کا مقصد ہے مخاطبین کو حق سنانا جو ولی دشمن ہیں۔ اور مخاطبین کو ایسے طریقے سے حق سنانا کہ وہ غصہ میں بھی نہ ہو جائیں۔ تو اس طریقے سے تو صرف اس طرح ہی حق سنایا جا سکتا ہے۔ کہ فعل کی نسبت اپنے آپ کی طرف کرے۔ کیوں کہ جب وہ فعل کی نسبت اپنی طرف کرے گا تو مخاطبین سوچیں گے کہ ہم غلطی پر ہیں یا وہ غلطی پر ہے۔ کیوں کہ اگر متکلم صراحت ان کو یہ کہتا کہ تم غلطی پر ہو تو پھر وہ غصے ہوتے اور آپ کے ساتھ لڑتے۔ اور دوسرا حق سنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس طور پر حق سنائے کہ وہ حق کو قبول بھی کرے۔

کیوں کہ متکلم نے جب اپنی طرف فعل کی نسبت کی یعنی مطلب ہے کہ میں تمھارا خیر خواہ ہوں کہ جو چیز میں اپنے لئے پسند کرتا ہوں وہی چیز میں تمھارے لئے بھی پسند کرتا ہوں۔ تو جب وہ دیکھیں گے کہ یہ ہمارا خیر خواہ ہے تو پھر وہ اس کی بات کو قبول بھی کریں گے۔

ولو للشرط ای لتعلیق حصول الخ یہاں تک تو ان اور اذا کی بحثیں آ گئی ہیں۔ یہاں سے ماتن لو کی بحث ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ لو شرط فی الماضی کیلئے ہے۔ یعنی حصول مضمون جملہ کو معلق کیا جائے حصول مضمون شرط پر اور حصول مضمون شرط جو ہو تو ماضی کے اندر فرضا (یعنی ماضی کے اندر حصول مضمون شرط کو فرض کیا جائے) مع قطع بانتفاء شرط کے یعنی زمانہ ماضی کے اندر شرط کا نہ پایا جانا یقینی ہو۔ تو جب شرط نہیں پائی جائے گی تو پھر انتفاء جزا لازم آ جائے گا۔ اس کی مثال دی ہے کہ جیسے تو کہے لو جئتنی لاکرمتک۔ یعنی اگر تو میرے پاس زمانہ ماضی میں آیا ہوتا تو میں تیری عزت کروں گا۔ تو یہاں پر اکرام کو معلق کیا گیا ہے مجیت پر۔ لیکن زمانہ ماضی کے اندر مجیت تو نہیں پائی گئی ہے لھذا پھر اکرام بھی نہیں پایا جائے گا۔

فھی لامتناع الثانی اعنے الجزاء لامتناع الاول اعنے الشرط یعنے ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط ھذا ھو المشھور بین الجمھور و اعترض علیه ابن الحاجب ان الاول سبب و الثانی مسبب و انتفاء السبب لا یدل علے انتفاء المسبب لجواز ان یکون للشئ اسباب متعددة بل الامر بالعکس لان انتفاء المسبب یدل علی انتفاء جمیع اسبابه فھی لامتناع الاول لامتناع الثانی الا تری ان قوله تعالے لو کان فیھما الھة الا الله لفسدتا انما سیق لیستدل بامتناع الفساد علے امتناع تعدد الھة دون العکس

ترجمه وتشریح: شارح تفریع بیٹھاتا ہے۔ تفریع یہ ہے کہ لو کی وضع ہے امتناع ثانی لامتناع اول کیلئے۔ کہ جزا نہیں پائی گئی ہے کیوں کہ پہلا یعنی شرط نہیں پائی گئی ہے۔ تو انتفاء جزا کی علت اور سبب انتفاء شرط ہے۔ یعنی شرط کا نہ پایا جانا یہ علت اور سبب ہے جزا کے نہ پائے جانے کیلئے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ جمہور کے درمیان مشہور ہے کہ شرط کا نہ پایا جانا سبب ہے جزا کے نہ پائے جانے کیلئے۔

واعترض علیه ابن الحاجب الخ سے شارح کہتا ہے کہ علامہ ابن حاجب نے جمہور پر اعتراض کیا ہے۔ کہ ابن حاجب

نے کہا ہے پہلا یعنی شرط سبب ہے اور ثانی یعنی جزا مسبب ہے۔ اور انتفاء سبب کے ساتھ انتفاء مسبب لازم نہیں آتا۔ یعنی اگر سبب نہ پایا جائے تو یہ لازم نہیں آتا کہ مسبب بھی نہ پایا جائے کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کیلئے اسباب متعدد ہوں۔ تو جب ایک سبب نہ پایا جائے تو یہ لازم نہیں آتا کہ مسبب بھی نہ پایا جائے۔ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اور سبب پایا جائے تو پھر مسبب پایا جائے گا۔ ہاں البتہ انتفاء مسبب کے ساتھ انتفاء جمیع اسباب پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ مسبب تب ہی نہیں پایا جاتا کہ جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے۔ جیسے اس کی مثال کہ ایک شخص مریض ہے تو مرض کا ہونا سبب ہے موت ہونیکا۔ تو جب وہ شخص ٹھیک ہوجائے تو پھر اس طرح نہیں کہہ سکتے کہ مرض نہیں پایا گیا لھذا موت ہی نہیں پائی گئی کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ موت کسی اور سبب سے پائی جائے مثلاً دیوار کے نیچے آجائے یا گولی کے ساتھ مرجائے تو انتفاء سبب کے ساتھ انتفاء مسبب لازم نہیں آتا۔ اور انتفاء مسبب کے ساتھ انتفاء جمیع اسباب ہوجاتا ہے۔ کہ جب موت نہیں پائی گئی لھذا جمیع اسباب اس کے نہیں پائے گئے ہیں۔

فھی لامتناع الاول الخ شارح کہتا ہے کہ تفریع یہ بیٹھ گئی کہ لو کی وضع ہے کہ امتناع اول لامتناع ثانی کیلئے۔ کہ پہلا یعنی شرط نہیں پائی گئی ہے اس لئے جزا نہیں پائی گئی۔ اس کی مثال ابن حاجب نے دی ہے کہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا۔ کہ اگر زمین وآسمان میں متعدد الہ ہوتے سوا اللہ تعالیٰ کے تو تحقیق زمین وآسمان فاسد ہو جاتے۔ تو اس کا یہ معنیٰ تو نہیں ہے کہ عدم فساد پایا گیا ہے اس لئے عدم تعدد الہ پایا گیا ہے۔ بلکہ اس کا معنیٰ ہے کہ زمین وآسمان کے اندر تعدد الہ نہیں پائے گئے ہیں اس لئے کہ زمین آسمان کے اندر فساد نہیں پایا گیا۔ تو انتفاء فساد کے ساتھ دلیل پکڑی ہے انتفاء تعدد الہ پر۔ انتفاء تعدد الہ کے ساتھ تو دلیل نہیں پکڑی انتفاء فساد پر۔

واستحسن المتاخرون رای ابن الحاجب حتی کادوا یجمعون علی انها لامتناع الاول لامتناع الثانی اما لما ذکره واما لان الاول ملزوم والثانی لازم و انتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم من غیر عکس لجواز ان یکون اللازم اعم

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ متاخرین نے جب ابن حاجب کا یہ اعتراض دیکھ لیا اور مثال دیکھ لی تو انہوں نے ابن حاجب کی رای کو اچھا سمجھا اور اچھا جانا۔ کہ یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ اس پر اجماع کر لیتے لیکن اس پر انہوں اجماع نہیں کیا۔ تو اجماع کرنے کے دو سبب تھے۔ یا تو اجماع اس لئے کرتے کہ لو کی وضع ہے امتناع اول لامتناع ثانی کیلئے کہ پہلا یعنی شرط نہیں پائی گئی ہے اس لئے کہ ثانی یعنی جزا نہیں پائی گئی۔ یا واسطے اس چیز کے جو ابن

حاجب نے ذکر کیا ہے۔ یا اجماع کرنے کی یہ وجہ تھی کہ پہلا یعنی شرط ملزوم ہے اور ثانی یعنی جزا لازم ہے۔ اور انتفاء لازم کے ساتھ انتفاء ملزوم ہو جاتا۔ لیکن انتفاء ملزوم کے ساتھ انتفاء لازم کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ لازم عام ہو تو لھذا انتفاء جزا کے ساتھ انتفاء شرط ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ شرط کے منتفی ہونے کے ساتھ جزا بھی منتفی ہو جائے۔

وانا اقول منشاء هذا الاعتراض قلة التامل لانه ليس معنے قولهم لو لا متناع الثانی لا متناع الاول انه يستدل با متناع الاول علی امتناع الثانی حتے يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انها للدلالة علے ان انتفاء الثانی فی الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فمعنے لو شاء الله لهدكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب انتفاء المشية يعنے انها تستعمل للدلالة علے ان علة انتفاء مضمون الجزاء فی الخارج هے انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الی ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هے الاترى ان قولهم لو لا متناع الثانی لوجود الاول نحو لو لا علے لهلك عمر معناه ان وجود علی سبب لعدم هلاك عمر رضی الله عنهما لا ان وجوده دليل علے ان عمر لم يهلك ولهذا صح مثل قولنا لو جئتنے لا كر متك لكنك لم تجیٔ اعنے عدم الاكرام بسبب عدم المجیٔ

ترجمہ وتشریح: شارح ابن حاجب کے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ ابن حاجب کے اعتراض کا منشاء قلت تامل ہے۔ کہ اگر وہ تھوڑا سا تامل کرتا تو پھر وہ اعتراض نہ کرتا۔ اور اعتراض سے پہلے تمہید کے طور پر اس بات کو ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ ایک ہوتا استدلال اور ایک ہوتا ہے بیان خارج۔ استدلال یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز معلوم ہو اور ایک چیز مجہول ہو تو معلوم کے ساتھ مجہول پر استدلال پکڑا جاتا ہے۔ ایک چیز کی انتفاء معلوم ہے اور دوسری چیز کی انتفاء مجہول ہے تو انتفاء معلوم کے ساتھ انتفاء مجہول پر دلیل پکڑی جاتی ہے۔ اور بیان خارج یہ ہوتا ہے کہ دو چیز خارج کے اندر معلوم ہیں۔ یہاں پر دیکھنا یہ ہے کہ خارج کے اندر کون سی چیز دوسری چیز کیلئے علت اور سبب ہے۔ مثلاً دونوں چیزوں کے انتفاء معلوم ہیں۔ تو یہاں پر دیکھنا ہے کہ کون سی چیز کی انتفاء دوسری چیز کی انتفاء کیلئے علت اور سبب

ہے۔تو جمہور نے جو کہا ہے کہ لو کی وضع لامتناع ثانی لامتناع اول کیلئے۔تو مطلب یہ ہے کہ شرط اور جزا دونوں کی انتفاء معلوم ہیں تو یہاں پر دیکھنا یہ ہے کہ کون سی چیز دوسری چیز کے انتفاء کیلئے سبب اور علت ہے۔اور انتفاء شرط خارج میں انتفاء جزا کیلئے علت اور سبب ہے۔جیسے ایک شخص مریض ہو۔تو مرض ہونا اور موت ہونا دونوں معلوم ہیں۔تو مرض ہونا خارج کے اندر موت ہونے کی علت ہے۔تو جو استدلال منطقیوں کے نزدیک ہے تو ابن حاجب نے اس استدلال کے ساتھ اعتراض کیا ہے اور اہل عرب کے نزدیک استدلال نہیں ہوتا۔ بلکہ بیان خارج ہوتا ہے اور ہمارا کلام اہل عرب کے مذہب پر ہے۔اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے لوشاء اللہ لھدا کم۔اس کا معنی مفسرین نے کیا ہے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو تم ھدایت پاؤ گے لکن لم یشاء اللہ لیکن اللہ تعالی نے نہیں چاہا ہے۔لھذا تم نے ہدایت نہیں پائی ہے۔تو اللہ تعالی کا نہ چاہنا علت ہے عدم ہدایت کیلئے خارج میں۔اور یہ استدلال نہیں ہے۔ کیوں کہ لوشاء اللہ لھدا کم قیاس استثنائی اتصالی ہے۔اور قیاس استثنائی اتصالی کے نتیجے دینے کے دو طریقے ہیں۔کہ استثناء کرو عین مقدم تو نتیجہ عین تالی آئے گا۔اور اگر استثناء کرو نقیض ثانی تو نتیجہ آئے گا نقیض مقدم۔تو اگر یہ استدلال ہوتا تو پھر لکن لم یشاء اللہ والی صورت صحیح نہیں ہے۔کیوں کہ نقیض مقدم کو استثناء نہیں کر سکتے۔لھذا یہ استدلال نہیں ہے۔ بلکہ بیان خارج ہے۔کہ عدم مشیت ایزدی سبب ہے عدم ہدایت کیلئے۔اسکے بعد شارح نے کہا ہے کہ جمہور نے کہا ہے کہ لولا کی وضع ہے امتناع ثانی لوجود اول کیلئے کہ ثانی یعنی جزا نہیں پائی گئی ہے اس لئے پہلا یعنی شرط پائی گئی ہے۔ جیسے لولا علی لھلک عمر۔کہ اگر حضرت علی نہ ہوتے تو حضرت عمر ہلاک ہو جاتے۔تو عدم ہلاکت عمر کی علت وجود علی ہے۔ اور یہ استدلال نہیں ہے۔کیوں کہ حضرت عمر تو حضرت علی سے پہلے دنیا فانی سے کوچ کر گئے۔اور اگر استدلال ہوتا تو پھر اس وقت دلیل بغیر مدلول کے رہ جائے گی۔اس کی ایک اور مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے لوجئتنی لاکرمتک کہ اگر تو میرے پاس زمانہ ماضی میں آیا ہوتا تو پھر میں تیری عزت کرتا۔لکنک لم تجئ لیکن تو نہیں آیا ہے۔لھذا میں نے عزت نہیں کی ہے۔تو عدم مجیئت علت ہے عدم اکرام کیلئے۔اور یہ استدلال نہیں ہے۔کیوں کہ اگر استدلال ہوتا تو تو ہو سکتا ہے کہ وہ اسکے گھر جا کر عزت کرتا۔تو پھر اس وقت دلیل بغیر مدلول کے رہ جائے گی۔

قال الحماسی شعر ولو طار ذوحافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر يعني ان عدم طيران تلك الفرس بسبب انه يطر ذو حافر و قال المعرى شعر ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن مالهن دوام واما

ترجمہ وتشریح: شارح اور اس کی مثال دیتا ہے کہ شرط کا نہ پایا جانا علت ہے جزا کے نہ پائے جانے کیلئے

شارح نے کہا ہے کہ حماسی نے کہا ہے کہ حماسی اس کو کہتے ہیں کہ حماسہ کے اندر عرب کے جن شعراء کے اشعار آئے ہیں انکو حماسی کہتے ہیں۔ حماسہ میں کسی ایک شاعر کے اشعار نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف شعراء کے اشعار ہیں۔ تو حماسی نے کہا ہے کہ ولوطار ذوحافر قبلھا:: لطارت ولکنہ لم یطر۔ کہ اگر ذوحافر زمانہ ماضی کے اندر اڑتا (ذوحافر سم والے گھوڑے کو کہتے ہیں) تو پھر تحقیق میرے گھوڑی اڑتی لیکن ذوحافر نہیں اڑا ہے لھذا میری گھوڑی بھی نہیں اڑی ہے۔ تو ذوحافر کا نہ اڑنا علت اور سبب ہے میری گھوڑی کے نہ اڑنے کی اور یہ استدلال نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر استدلال ہوتا تو ہوسکتا ہے کہ ذوحافر زمانہ ماضی کے اندر نہ اڑا ہو اور اس کی گھوڑی اڑ پڑے تو پھر اس وقت دلیل بغیر مدلول کے رہ جائے گی۔

وقال المعری الخ سے شارح اور اس کی مثال دیتا ہے کہ شرط کا نہ پایا جانا علت ہوتا ہے جزا کے نہ پائے جانے کی۔ کہ جیسے معری کا شعر ہے۔ ولودامت الدولات کانوا کغیرھم:: رعایا ولکن مالھن دوام۔ یعنی اگر زندہ ہوتے اہل دول یعنی مال دار تو ہوتے وہ اہل دول مثل غیر اپنوں کی رعایا کے۔ لیکن ان کیلئے زندگی نہیں ہے۔ تو شاعر اپنے بادشاہ کی تعریف کرتا ہے کہ اگر وہ پہلے بادشاہ زندہ ہوتے تو پھر وہ بھی میرے بادشاہ کی رعایا ہوتے کہ جس طرح یہ رعایا ہے۔ تو یہاں پر عدم زندگی علت ہے عدم رعایا کیلئے۔ کہ وہ میرے بادشاہ کے رعایا نہیں ہے اس لئے کہ وہ زندہ نہیں ہیں۔ اور یہ استدلال نہیں ہے کیوں کہ اگر استدلال ہوتا تو ہوسکتا تھا کہ وہ زندہ ہوتے اور پھر بھی اس کے بادشاہ کی رعایا نہ ہوتے بلکہ اس کے مخالف ہوتے تو دلیل بغیر مدلول کے رہ جائے گی۔ تو لھذا یہاں پر شرط کا نہ پایا جانا علت ہے جزا کے نہ پائے جانے کی۔

المنطقیون فقد جعلوا ان ولواداۃ اللزوم وانما یستعملونھا فی القیاسات لحصول والعلم بالنتائج فھی عندھم للدلالۃ علے ان العلم بانتفاء الثانی علۃ للعلم بانتفاء الاول ضرورۃ انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غیر التفات الی ان علۃ انتفاء الجزاء فی الخارج ماھے وقولہ تعالے لوکان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا وارد علے ھذہ القاعدۃ لکن الاستعمال علی قاعدۃ اللغۃ ھو الشائع المستفیض و تحقیق ھذا البحث علے ماذکرنا من اسرار ھذا الفن وفی ھذا المقام مباحث اخری شریفۃ اوردناھا فی الشرح

ترجمہ وتشریح: سے شارح کہتا ہے کہ مناطقہ کا مذہب یہ ہے کہ انہوں نے ان اور لو کو لزوم کا اداۃ بناتے ہیں۔

اور انکو قیاسات کے اندر استعمال کرتے ہیں علم بالنتائج کے حاصل کرنے کیلئے۔ پس ان کے نزدیک انکی وضع ہے اس کے لئے کہ علم بانتفاء ثانی علت ہے علم بانتفاء اول کیلئے۔ کیوں کہ ثانی لازم ہوتا ہے اور اول ملزوم ہوتا ہے۔ اور لازم کی نفی کے ساتھ ملزوم کی بھی نفی ہوجاتی ہے۔ بغیر توجہ کرنے اس بات کی طرف کہ خارج کے اندر انتفاء جزا کی علت کیا ہے۔ جیسے اس کی مثال ابن حاجب نے دی ہے لوکان فیھما الٰہۃ الا اللہ لفسدتا۔ تو یہ ان کے قاعدے پر وارد ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اس بحث کی تحقیق جو ہم نے ذکر کی ہے یہ اس فن کے اسرار اور رازوں میں سے ہے۔ اور اس مقام میں اور بھی کئی بحوث شریفہ ہیں کہ جن کو میں نے مطول کے اندر وارد کیا ہے۔

فاذا کان لو للشرط فی الماضے فیلزم عدم الثبوت والمضے فی جملتیہا اذا لثبوت ینا فی التعلیق والاستقبال ینا فی المضے فلا یعدل فے جملتیہا عن الفعلیۃ الماضویۃ الالنکتۃ

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں تو ماتن نے بیان کیا تھا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے ہے۔ تو جب کہا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے ہے اس سے تو باتیں لازم آتی ہیں کہ ایک یہ بات لازم آتی ہے عدم ثبوت حکم۔ اور دوسری یہ بات لازم آتی ہے کہ لو کے دونوں جملے ماضی ہوں۔ یعنی شرط بھی ماضی ہو اور جزا بھی ماضی ہو۔

اذ الثبوت الخ سے شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ جب ہم نے کہا کہ دو شرط فی الماضی کیلئے ہے تو اس سے دو باتیں لازم آتی ہیں کہ ایک یہ بات لازم آتی ہے عدم ثبوت حکم۔ اور دوسری یہ بات لازم آتی ہے کہ لو کے دونوں جملے ماضی ہوں۔ تو عدم ثبوت کے حکم پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے کہا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے ہے تو شرط کا معنی تعلیق ہے۔ تو جس چیز کو معلق کیا جائے تو وہ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے تو جب ثبوت نہ ہوگا تو پھر عدم ثبوت حکم ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ لو کے دونوں جملے ماضی ہوں۔ کیوں کہ جب ہم نے کہا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے ہے تو استقبال ماضی کے منافی ہے تو لھذا یہ موافق مقتضی ظاہر ہے۔ تو پس جس وقت لو کے دونوں جملے ماضی نہ ہوں بلکہ دونوں جملے مستقبل ہوں تو پھر یہ خلاف مقتضی ظاہر ہوگا۔ اور خلاف مقتضی ظاہر کیلئے کوئی نکتہ بیان کیا جاتا ہے۔ تو جس وقت لو کے دونوں جملے مستقبل ہوں تو پھر اس کیلئے کوئی نکتہ بیان کیا جائے گا۔

ومذهب المبرد انها تستعمل في المستقبل استعمال ان وهو مع قلته ثابت نحو قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين واني اباهي بكم الامم يوم القيمة ولو بالسقط قد خولها على المضارع في لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم اي لو قعتم في جهد وهلاك لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا

ترجمہ وتشریح: شارح مبرد کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ مبرد نے کہا ہے کہ لو مستقبل کے اندر استعمال کیا جاتا ہے کہ جس طرح کہ ان مستقبل کے اندر استعمال کیا جاتا ہے لیکن لو کا استعمال مستقبل کے اندر بہت قلیل ہے۔ یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ لو مستقبل کے اندر استعمال کیا گیا ہو کہ جیسے نبی کریم ﷺ کی حدیث پاک ہے اطلبوا العلم لو بالصین۔ کہ علم کو حاصل کرو اگر چہ چین میں ہو۔ تو یہاں پر لو مستقبل کے اندر استعمال کیا گیا ہے۔ کیوں کہ علم زمانہ مستقبل کے اندر طلب کیا جاتا ہے۔ علم زمانہ ماضی کا اندر طلب نہیں کیا جاتا۔ اور نبی کریم ﷺ کی حدیث پاک ہے وانی اباھی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالسقط۔ کہ بے شک میں قیامت کے دن میں تمھاری وجہ سے باقی تمام امتوں پر فخر کروں گا اگر چہ بصورت نا تمام بچہ کیوں نہ ہو۔ تو یہاں پر لو مستقبل کے اندر استعمال کیا گیا ہے کیوں کہ قیامت کا زمانہ مستقبل کے اندر واقع ہے۔ تو زمانہ ماضی کے اندر تو واقع نہیں ہوا۔ اور پوری حدیث اس طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے تناکحو تناسلو وانی اباھی الخ کہ نکاح کرو اور نسلیں بڑھاؤ اور میں بے شک قیامت کے دن میں تمھاری وجہ سے باقی تمام امتوں پر فخر کروں گا اگر چہ بصورت نا تمام بچہ کیوں نہ ہو۔

والفعل هو الاطاعة يعني ان امتناع عنتكم بسبب امتناع استمراره على اطاعتكم فان المضارع يفيد الاستمرار و دخول لو عليه يفيد امتناع الاستمرار و يجوزان يكون الفعل امتناع الاطاعة يعني ان امتناع عنتكم بسبب استمرار امتناعه عن اطاعتكم لا نه كما ان المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت يجوز ان يفيد المنفي استمرار النفي والداخل عليه لو يفيد استمرار الامتناع كما ان الجملة الاسمية المثبتة تفيد تاكيد الثبوت و دوامه و المنفية تفيد تاكيد النفي و دوامه لا نفي التاكيد والدوام كقوله تعالى وما هم بمؤمنين ردا لقولهم انا امنا على ابلغ وجه واكده كما في قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث لم يقل الله مستهزئٌ بهم قصدا الى استمرار الاستهزاء و تجدده وقتا فوقتا ودخولها على المضارع في نحو و لو ترى الخطاب لمحمد صلى الله عليه واله وسلم او لكل من يتأتى منه الرؤية اذو قفوا على النار اى اروها حتى يعاينوها او اطلعوا عليها اطلاعا هي تحتهم او ادخلوها فيعرفوا مقدار عذابها وجواب لو محذوف اى لرأيت امر افظيعا لتنزيله اى المضارع منزلة الماضي لصدوره اى المضارع او الكلام عمن لا خلاف في اخباره فهذه الحالة انما هي في القيامة لكنها جعلت بمنزلة الماضي المتحقق فاستعمل فيها لو واذا لمختصان بالماضي لكن عدل عن لفظ الماضي ولم يقل لو رايت اشارة الى انه كلام من لا خلاف في اخباره والمستقبل عنده بمنزلة الماضي في تحقق الوقوع فهذا الامر مستقبل في التحقيق ماض بحسب التاويل كانه قيل قد انقضى هذا الامر لكنك ما رأيته ولو رأيته لرأيته امرا فظيعا

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اصل میں تو لو فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی فعل مضارع پر بھی داخل ہوتا ہے جیسا کہ اس آیہ کریمہ کے میں واقع ہے۔ لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم۔ کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمھارے ہر

امر کی اطاعت کریں تو تحقیق تم مشقت اور ہلاکت میں واقع ہو جاؤ گے۔ تو یہاں پر لو جو فعل مضارع پر داخل ہے تو اس کا نکتہ یہ ہے کہ فعل کے زمانہ ماضی میں استمرار کا قصد کیا گیا ہے۔ جو وقتاً فوقتاً یعنی فعل زمانہ ماضی میں ہمیشہ ہے لیکن کبھی کبھی نہیں ہوتا۔

رہی یہ بات کہ وہ کون سا فعل ہے کہ جس فعل کا زمانہ ماضی میں استمرار کا قصد کیا گیا ہے وقتاً فوقتاً۔ تو اس میں دو قول ہیں ایک قول تو یہ ہے کہ وہ فعل کہ جس کا زمانہ ماضی کے اندر مستمر طور پر قصد کیا گیا ہے وہ فعل اطاعۃ ہے۔ کہ نبی کریم ﷺ تمھاری ہر امر میں استمرار کے ساتھ اطاعت نہیں کرتے یہ سبب ہے تمہارے ہلاکت میں نہ پڑ جانے کا۔ کیوں کہ فعل مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ اور لو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔ تو جب اس پر لو کو داخل کیا گیا تو یہ امتناع استمراری کا فائدہ دیگا۔ تو معنی ہوگا نبی کریم ﷺ کا تمھارے ہر امر کی زمانہ ماضی میں استمرار کے اطاعت نہ کرنی یہ سبب ہے تمہارے ہلاکت میں نہ پڑ جانے کا۔

ویجوز ان یکون الخ سے شارح دوسرا قول ذکر کرتا ہے کہ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ فعل جس کا زمانہ ماضی میں استمرار کے ساتھ قصد کیا گیا ہے وہ فعل امتناع اطاعۃ ہے۔ تو پھر اس وقت لو فعل مضارع کا جز ہوگا۔ اور معنی ہوگا کہ نبی کریم ﷺ کی تمھارے ہر امر کی امتناع اطاعت جو ہے استمرار کے ساتھ زمانہ ماضی میں یہ سبب ہے تمھارے ہلاکت میں نہ پڑ جانے کا۔ کیوں کہ جس طرح فعل مضارع مثبت استمرار کا فائدہ دیتا ہے یعنی ثبوت لو تو ہمیشہ ہے اسی طرح فعل مضارع منفی استمرار نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی نفی ہمیشہ ہے۔ تو لو کو جب فعل مضارع پر داخل کیا تو یہ استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ کہ نبی کریم ﷺ کا تمھارا ہر امر کی امتناع اطاعت ہے استمرار کے ساتھ زمانہ ماضی میں یہ سبب ہے تمھارے ہلاکت میں نہ پڑ جانے کا۔ کہ جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے یعنی ثبوت ہمیشہ ہے اور اسیطرح جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کی مثال کہ جملہ اسمیہ منفیہ دوام النفی کا فائدہ دے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ وماھم بمؤمنین۔ کیوں کہ جب منافقوں نے کہا امنا تو انھوں نے جملہ فعلیہ ماضیہ استعمال کیا کہ ہم سے زمانہ ماضی میں ایک دفعہ ایمان کا فعل صادر ہوا ہے۔ تو اللہ تعالی نے انکار و بلیغ وجہ پر کیا اور فرمایا: وماھم بمؤمنین۔ کہ وہ مومن نہیں ہیں۔ تو یہاں پر نفی ہمیشہ کیلئے ہے کہ نہ وہ اب مومن ہیں اور نہ زمانہ ماضی میں وہ مومن تھے اور نہ زمانہ استقبال میں وہ مومن ہونگے۔

کمافی قولی تعالی اللہ یستھزء بھم الخ سے ماتن اور اس کی مثال دیتا ہے کہ فعل مضارع کی طرف عدول کیا جائے تو استمرار اور تجدد کا فائدہ دیتا ہے۔ کہ اللہ یستھزء بھم الخ تو منافق جب اپنے ساتھیوں کے پاس جاتے تھے تو کہتے تھے انما نحن

مستھزؤن کہ ہم تو نبی کریم ﷺ اور انکے ساتھیوں کے ساتھ مذاق کرتے ہیں۔ تو اللہ تعالی کی یہ عادت مبارکہ ہے کہ جب کسی کو برائی کی جزا دیتا ہے تو استمرار کے طور پر اور تجدد کے طور پر وقتاً فوقتاً دیتا ہے۔ تو پھر اللہ تعالی نے نہیں فرمایا ہے۔ اللہ یستھزء بھم۔ اللہ مستھزء بھم نہیں فرمایا ہے۔ کیوں کہ یہاں پر اس کا قصد کیا گیا ہے کہ استھزاء جو ہے مستمر طور پر اور متجدد طور پر وقتاً فوقتاً ہے۔

ودخولھا علی المضارع فی نحو ولوتری الخ سے ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ لو فعل مضارع پر داخل ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ولوتری اذ وقفوا علی النار۔ کہ اور اگر آپ اے دیکھنے والے کافروں کو اس وقت دیکھے جب یہ آگ پر کھڑے کئے جائیں گے۔ تو یہاں پر لو فعل مضارع یعنی تری پر داخل ہے اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ فعل مضارع کو بمنزل ماضی کے اتارا گیا ہے۔ اور فعل مضارع کو بمنزل ماضی کے کیوں اتارا گیا ہے۔ تو فعل مضارع کو بمنزل ماضی کے اس لئے اتارا گیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ کلام اس ذات کی ہے کہ جس ذات کی خبر میں خلاف نہیں ہوسکتا۔ تو گویا کہ یہ چیز ہو چکی ہے۔ یعنی یہ حالت تو قیامت کے دن میں ہونی ہے لیکن اس کو بمنزل ماضی کے اتارا گیا ہے۔ اور اس حالت میں لو اور اذ استعمال کئے گئے ہیں جو کہ ماضی کے ساتھ مختص ہیں۔ اور ماضی سے مضارع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا ہے کہ یہ بات بتانی ہے کہ یہ کلام اس ذات کی ہے کہ جس ذات کی خبر میں خلاف نہیں ہوسکتا اس کے نزدیک ماضی اور استقبال برابر ہیں۔ تو گویا کہ یوں کہا گیا ہے کہ یہ امر پورا ہو چکا ہے۔ لیکن اس کو آپ نے دیکھا نہیں ہے۔ اگر آپ اس کو دیکھتے تو پھر آپ ایک گھبراہٹ والا امر دیکھتے۔ تو شارح کہتا ہے کہ لوتری خطاب ہے۔ تو یہ خطاب یا تو نبی کریم ﷺ کو ہے یا یہ خطاب ہر اس شخص کو ہے کہ جس سے رویۃ حاصل ہو سکے۔

ای اروھا الخ سے شارح وقفوا کے تین معنے ذکر کرتا ہے۔ پہلا معنی تو اس کا یہ ہے کہ دکھائے جائیں گے کفار دوزخ کی آگ یہاں تک کہ وہ معائنہ کریں اس دوزخ کی آگ کا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ کفار مطلع ہونگے اس دوزخ کی آگ پر اس حالت میں کہ وہ دوزخ کی آگ انکے نیچے ہوگی۔ تیسرا معنی یہ ہے کہ داخل کئے جائے گے وہ کفار اس دوزخ کی آگ میں پس وہ اس دوزخ کی آگ سے عذاب کی مقدار پہچان لیں گے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ لو کا جواب محذوف ہے اور وہ لرئیت امرا فظیعا ہے۔ یعنی اگر آپ دیکھتے کہ جس وقت کفار ٹھرائیں جائے گے دوزخ کی آگ پر تو تحقیق آپ ایک گھبراہٹ والا امر دیکھتے۔

كما عدل عن الماضي الى المضارع في ربما يود الذين كفروا لتنزيله منزلة الماضي لصدوره عمن لا خلاف في اخباره وانما كان الاصل ههنا هو الماضي لانه قد التزم ابن السراج وابو علي في الايضاح ان الفعل الواقع بعد رب المكفوفة بما يجب ان يكون ماضيا لانها للتقليل في الماضي و معنى التقليل ههنا انه قد يدهشهم اهوال القيامة فيبهتون فان وجدت منهم افاقة ما تمنوا ذلك و قيل هي مستعارة للتكثير او للتحقيق و مفعول يود محذوف لدلالة لو كانوا مسلمين عليه ولو للتمني حكاية لودادتهم واما على راي من جعل لو للتمني حرفا مصدرية فمفعول يود هو قوله لو كانوا مسلمين

ترجمہ وتشریح: ماتن اوراس کی مثال دیتا ہے کہ ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا جائے۔ کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ ربما یود الذین کفروالوکانوا مسلمین۔ تو کہنا تو چاہئے تھا ربما ود الذین کفروا۔ تو یہاں پر ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ مضارع کو بمنزل ماضی کے اتارا گیا ہے۔ اور مضارع کو بمنزل ماضی کے اس لئے اتارا گیا ہے کہ یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ کلام اللہ تعالی کا کلام ہے کہ جس ذات کی خبر کے اندر خلاف نہیں ہوسکتا۔ تو یہاں پر اصل میں تو ماضی ہے۔ تو یہاں سے اس پر شارح دلیل دیتا ہے کہ یہاں پر اصل میں ماضی کیوں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ابن سراج اور ابوعلی سینا نے ایضاح کے اندر یہ لازم پکڑا ہے کہ جب فعل رب کے بعد واقع ہو کہ جس رب کا عمل ما کے ذریعے روکا گیا ہو تو پھر ضروری ہے کہ وہ فعل ماضی ہو۔ کیوں کہ رب مکفوفہ تقلیل فی الماضی کیلئے ہوتا ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ وہ لوگ کہ جنہوں نے کفر کیا ہے کہ بہت کم محبت کریں گے۔ کہ کاش کہ وہ مسلمان ہوتے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔ ومعنی التقلیل الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ بہت کم پسند کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے حالانکہ وہ تو ہر وقت کہیں گے کہ کاش کہ ہم مسلمان ہوتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جس وقت قیامت کے احوال ان کو مدہوش کرلیں گے تو وہ مبہوت ہونگے۔ یعنی وہ یہ نہیں سمجھے گے کہ ہم کیا کہہ رہیں ہیں۔ لیکن جس وقت ان کو کچھ افاقہ ہوگا تو پھر وہ پسند کریں گے کہ کاش کہ ہم مسلمان ہوتے۔

قیل ھی مستعارۃ الخ سے شارح بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہاں پر رب مکفوفہ مستعارہ تکثیر اور تحقیق کیلئے ہے۔تو پھر اس وقت تاویل کی ضرورت نہ ہوگی۔یعنی ہر وقت وہ پسند کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے۔اور تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ یقینی یہ بات ہے کہ وہ یہ پسند کریں گے کہ کاش کہ ہم مسلمان ہوتے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ یود کا مفعول محذوف ہے اور اس پر لوکانو مسلمین دلالت کرتا ہے اور وہ اسلام ہے کیوں کہ اسلام مسلمین سے سمجھ آرہا ہے۔تو اصل میں عبارت ہے ربما یود الذین کفروا الاسلام لوکانوا مسلمین۔کہ وہ لوگ کہ جنہوں نے کفر کیا بہت کم وہ پسند کریں گے اسلام کو کہ کاش کہ ہم مسلمان ہوتے۔اور بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ لوتمنی کیلئے ہے۔اور حرف مصدر یہ ہے۔تو پھر یہ فعل کو مصدر کی تاویل میں کر دیگا۔تو اس کا مفعول لوکانو مسلمین ہوگا۔اصل میں عبارت ہوگی ربما یود الذین کفروا لوکونھم مسلمین۔

او لا ستحضار الصورة عطف علے قوله لتنزيلة يعنے ان العدول الى المضارع فى نحو و لو ترى اما لما ذكر واما لا ستحضار صورة رؤية الكافرين الموقوفين علے النار لان المضارع مما يدل علے الحال الحاضر الذى من شانه ان يشاهد فكانه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك الا فى امريهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او نحو ذلك كما قال الله تعالے فتثير سحا با بلفظ المضارع بعد قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح استحضار التلك الصورة البديعة الدالة علے القدرة الباهرة يعنے صورة اثارة السحاب مسخرا بين السماء والارض علے الكيفية المخصوصة والانقلابات التفارقة

ترجمہ وتشریح: کہ لوتری اذاوقفوعلی النار کے اندر لوکو جو فعل مضارع پر داخل کیا گیا ہے تو اس کا نکتہ تو بتادیا ہے کہ یہاں پر فعل مضارع کو بمنزل ماضی کے اتارا گیا ہے۔یہاں سے دوسرا نکتہ ذکر کرتا ہے کہ لوکو جو فعل مضارع پر داخل کیا گیا ہے اس کا نکتہ یہ ہے کہ ایک اور گھبراہٹ کو حاضر کرنا۔گویا کہ وہ امر گھبراہٹ اب ہورہا ہے۔تو ایک امر گھبراہٹ کی صورت تب ہی حاضر کی جاسکتی تھی کہ لوکو فعل مضارع پر داخل کرنا کیوں کہ فعل مضارع زمانہ حال پر دلالت کرتا ہے۔تو گویا کہ اس صورت کو لفظ مضارع کے ساتھ حاضر کیا گیا ہے تاکہ سامعین مشاہدہ کریں۔اور وہ صورت لفظ مضارع کے ساتھ حاضر نہیں کی جاتی ہے مگر ایسے امر میں کہ جس امر کے مشاہدہ کے ساتھ اھتمام کیا گیا ہو

غرابت اور فظاعت کیلئے۔ تو پھر اس امر گھبراہٹ کی صورت کو لفظ مضارع کے ساتھ حاضر کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اب ہو رہا ہے۔

کما قال اللہ تعالیٰ فتثیر سحابا الخ سے ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ ایک امر گھبراہٹ کی صورت کو لفظ مضارع کے ساتھ حاضر کیا گیا ہے۔ تو گویا کہ وہ اب ہو رہا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: اللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحابا۔ کہ اللہ تعالیٰ کی وہ ذات ہے کہ جو چلاتا ہے ہواؤں کو پس اکھیڑ دیتیں ہیں وہ ہوائیں بادلوں کو تو یہاں پر کہنا تو چاہئے تھا اثارت سحابا کیوں کہ ماقبل میں ارسل ہے لیکن فتثیر کہا ہے۔ کہ اس صورت بدیعیہ کو حاضر کرنے کیلئے کہ جو صورت بدیعہ دال ہے قدرت باہرہ پر۔ یعنی بادلوں کے اکھیڑنے کی صورت دران حالانکہ وہ بادل لٹکائے گئے ہیں زمین اور آسمان کے درمیان کیفیۃ مخصوصہ میں۔ کیفیت مخصوصہ کا مطلب یہ ہے کہ بادلوں کے رنگ مختلف ہیں یعنی سفید ہوتے ہیں اور بعض کالے ہوتے ہیں وغیرہ۔ اور اوپر انقلابات المتفاوت کے۔ انقلابات المتفاوت کا مطلب یہ ہے کہ بعض بادل متصل الاجزاء ہوتے ہیں اور بعض غیر متصل الاجزا ہوتے ہیں۔ اور بعض متراکمہ ہوتے ہیں یعنی تہہ بتہہ ہوتے ہیں اور بعض غیر متراکمہ ہوتے ہیں۔

تنکیر المسند

> واما تنکیرہ ای المسند فلا رادۃ عدم الحصر و العھد الدال علیھما التعریف کقولك زید کاتب و عمرو شاعر او للتفخیم نحو ھدے للمتقین علی انه خبر مبتداء محذوف او خبر ذلك الکتاب او للتحقیر نحو مازید شیئا

ترجمہ وتشریح: ماتن اور حال مسند کا ذکر کرتا ہے اور وہ تنکیر ہے کہ مسند کو نکرہ کب لایا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند کو نکرہ اس وقت لایا جاتا ہے کہ جب حصر مقصود نہ ہو اور نہ مسند پر الف لام عہد کا ہو۔ کیوں کہ جس وقت حصر مقصود ہو تو پھر اس وقت مسند معرفہ ہوتا ہے یا پہلے معہود مذکور ہوتا ہے تو پھر اس وقت مسند پر الف لام عہد کا داخل کرتے ہیں۔ اس کی مثال ہے کہ زید کاتب وعمرو شاعر۔

او للتفخیم الخ سے ماتن اور مسند کے نکرہ لانے کا اور مقتضی ذکر کرتا ہے۔ کہ کبھی کبھی مسند کو تفخیم یعنی عظمت شان کیلئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے۔ جیسے ھدی للمتقین۔ تو ھدی خبر مسند نکرہ مبتدا ھو محذوف کیلئے یا ذلک الکتاب کی خبر ثانی ہے۔ کہ یہ

کتاب ھدایت عظمت شان پرہیز گاروں کیلئے ہے۔
اوللتحقیر الخ سے ماتن مسند کے نکرہ لانے کے اور مقتضی ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کبھی کبھی مسند کونکرہ لایا جاتا ہے تحقیر کیلئے جیسے ما زید شیئا۔ کہ زید کوئی شئی نہیں ہے۔ یعنی زید شئی حقیر بھی نہیں ہے چہ جائے کہ زید شئی عظیم ہو۔

واما تخصیصه ای المسند بالاضافة نحو زيد غلام رجل او الوصف نحو زيد رجل عالم فلكون الفائدة اتم لما مر من ان زيادة الخصوص توجب اتمية الفائدة و اعلم ان جعل معمولات المسند كالحال و نحوه من المقيدات و جعل الاضافة والوصف من المخصصات انما هو مجرد اصطلاح

ترجمه وتشریح: ماتن یہ مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ خاص کیا جائے۔ تو مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ خاص کرنا اس کا مقتضی یہ ہے کہ فائدہ تام ہو۔ کیوں کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ حکم کے ساتھ جتنے مخصوصات زیادہ ہوں اتنا ہی حکم غریب ہوتا ہے۔ اور جتنا حکم غریب ہوا اتنے ہی فوائد زیادہ ہوتے ہیں۔ اس لئے مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ جیسے زید غلام رجل۔ تو غلام مسند ہے اور اضافت یعنی رجل کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال کہ مسند کو وصف کے ساتھ خاص کیا جائے جیسے زید رجل عالم۔ تو رجل مسند ہے اور وصف یعنی عالم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح واعلم ان جعل معمولات الخ سے دو جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں جس وقت مسند کے معمولات ذکر کئے تو وہاں پر مسند کے معمولات کو تقیید کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور کہا تھا اما تقییدہ اور یہاں پر مسند کے مخصصات یعنی اضافت اور وصف کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور کہا ہے واما تخصیصہ۔ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ وہاں پر اما تقییدہ اور یہاں پر اما تخصیصہ کہا ہے۔ وہاں پر اما تخصیصہ کہہ دیتا اور یہاں پر واما تقییدہ کہتا یا دونوں جگہ اما تخصیصہ کہتا یا دونوں جگہ واما تقییدہ کہتا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مسند کے معمولات کو تقیید کے ساتھ تعبیر کرنا اور کہنا واما تقییدہ اور مسند کے مخصصات یعنی اضافت اور وصف کو تخصیص کے ساتھ تعبیر کرنا اور کہنا واما تخصیصہ یہ محض اصطلاح ہے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اور تفنن فی العبارۃ ہے۔ اگر وہاں پر اما تخصیصہ کہتا اور یہاں پر واما تقییدہ کہتا یا دونوں جگہ اما تخصیصہ کہتا یا دونوں جگہ واما تقییدہ کہتا تو پھر بھی کوئی حرج نہیں تھا۔

وقیل لان التخصیص عبارة عن نقص الشیوع ولا شیوع للفعل لانه انما یدل علی مجرد المفهوم والحال تقیده والوصف یجئ فی الاسم الذی فیه الشیوع فیخصصه وفیه نظر

ترجمہ وتشریح: شارح دوسرا جواب دیتا ہے اور یہ جواب اس پر مبنی ہے کہ تخصیص اور تقیید کے درمیان فرق کیا جائے۔ کہ جہاں پر شیوع اور عموم ہو اس شیوع اور عموم کو کم کرنا تخصیص کہلاتا ہے۔ اور تخصیص افعال کے اندر نہیں ہوتی۔ کیوں کہ فعل مطلق ماہیۃ پر دلالت کرتا ہے تو ماقبل میں وہاں مسند فعل تھا اور فعل کی دلالت مطلق ماہیۃ پر ہوتی ہے۔ اور مطلق کہ تقیید کی جاتی۔ تخصیص نہیں کی جاتی ہے۔ اس لئے وہاں پر واما تقییدہ کہا ہے اور یہاں پر مسند اسم ہے اور اسم کے اندر عموم ہوتا ہے اور عموم کی تخصیص کی جاتی ہے اس لئے یہاں واما تخصیصہ کہا ہے۔

شارح کہتا ہے کہ تخصیص اور تقیید کے درمیان فرق کرنے میں اعتراض ہے۔ کہ یہ جو کہا گیا ہے فعل کے اندر عموم نہیں ہوتا۔ تو عموم دو قسم پر ہے۔ عموم علی سبیل الاجتماع اور عموم علی سبیل البدل۔ عموم علی سبیل الاجتماع یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز پر بیک وقت متعدد چیزیں سچی آجائیں۔ جیسے انسان۔ تو انسان بیک وقت متعدد چیزوں پر سچا آتا ہے۔ اسی طرح قوم اور رھط ہے۔ اور عموم علی سبیل البدل یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز بیک وقت متعدد چیزوں پر نہ آئے بلکہ بعد دیگرے متعدد چیزوں پر سچی آجائے۔ جیسے رجل۔ تو رجل بیک وقت چار فردوں پر سچا نہیں آتا۔ بلکہ رجل یکے بعد دیگرے چار فردوں پر سچا آتا ہے۔ تو اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ فعل کے اندر عموم نہیں ہوتا۔ تو عموم سے کیا مراد ہے۔ عموم علی سبیل البدل یا عموم علی سبیل الاجتماع۔ اگر عموم سے مراد عموم علی سبیل الاجتماع ہو تو یہ ٹھیک ہے کہ فعل کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع نہیں ہوتا لیکن جس طرح فعل کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع نہیں ہوتا ہے اسی طرح اسم کے اندر بھی عموم علی سبیل الاجتماع نہیں ہوتا۔ مثلاً جس اسم نکرہ کی تخصیص کی جائے وصف کے ساتھ جیسے رجل عالم تو رجل عالم یک بعد دیگرے متعدد پر سچا آتا ہے۔

اور اگر عموم سے مراد تم لو عموم علی سبیل البدل تو جس طرح اسم کے اندر عموم علی سبیل البدل ہوتا ہے اسی طرح فعل کے اندر بھی عموم علی سبیل البدل ہوتا ہے۔ جیسے ضرب۔ تو ضرب یک بعد دیگرے متعدد پر سچا آتا ہے۔ لھذا پھر جواب وہی ہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ یہ محض اصطلاح ہے۔

واما ترکه ای ترك تخصیص المسند بالاضافة والوصف فظاهر مما سبق فی ترك تقیید المسند لمانع من تربیة الفائدة واما تعریفه فلا فادة السامع حکما علی امر معلوم له باحد طرق التعریف یعنی

ترجمه وتشریح: ماقبل میں ماتن نے مسند کے تخصیص کئے جانے کے وصف یا اضافت کے ساتھ مقتضی ذکر کیا تھا یہاں سے اس کا مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند کی وصف یا اضافت کے ساتھ تخصیص نہ کی جائے یعنی مسند کی تخصیص وصف اور اضافت کے ساتھ چھوڑی جائے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند کی تخصیص وصف یا اضافت کے ساتھ چھوڑی جائے اس کا مقتضی ظاہر ہے پہلے ترک تقیید مسند کے اندر گزر چکا ہے۔ کہ مسند کی قیودات بھی اس وقت چھوڑی جاتیں ہیں کہ جس وقت تربیۃ فائدۃ سے کوئی مانع پایا جائے تو مسند کی تخصیص اضافت یا وصف کے ساتھ اس وقت چھوڑی جائے گی۔ کہ جس وقت تربیۃ فائدہ سے کوئی مانع پایا جائے اور وہ مانع ہو کہ متکلم کو مخصصات کا علم نہ ہو یا متکلم مخصصات کو اور حاضرین پر چھپانا چاہتا ہے۔

واما تعریفہ فلا فادۃ السامع الخ سے ماتن یہاں سے اس کا مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند کو معرفہ کب لایا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس کا مقتضی یہ ہے کہ مسند کو معرفہ کر کے اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو متکلم کا سامع کو فائدہ دینا حکم کا اور حکم جو ہے تو ایک امر معلوم کے ساتھ دوسرے معلوم پر۔ تو پھر اس وقت مسند کو معرفہ کر کے لایا جاتا ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح یعنی

انه یجب عند تعریف المسند تعریف المسند الیه اذ لیس فی کلامهم مسند الیه نکرة والمسند معرفة فی الجملة الخبریة باخر مثله ای حکما علی امر معلوم بامر آخر مثله فی کونه معلوما للسامع باحد طرق التعریف سواء یتحد الطریقان نحو الراکب هو المنطلق او یختلفان نحو زید هو المنطلق

ترجمه وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعریف مسند کا مقتضی یہ ہے کہ جس وقت مقصود ہو متکلم کا سامع کو فائدہ دینا حکم کا اور حکم جو ہے تو ایک امر معلوم کے ساتھ دوسرے معلوم پر۔ تو پھر اس وقت مسند کو معرفہ کر کے لایا جاتا ہے۔ تو تعریف مسند کیلئے تو صرف اتنا ہی کافی تھا جس وقت مقصود ہو متکلم کا سامع کو فائدہ دینا حکم کا اور حکم جو ہے تو ایک امر معلوم کے ساتھ دوسرے معلوم پر۔ دوسرے امر معلوم کہنے کی کیا ضرورت ہے۔ کیوں کہ کوئی

تعریف مسند الیہ کے مقتضی تو ذکر نہیں کیے جارہے کہ دوسرا امر بھی معلوم ہو۔ (دوسرے امر معلوم سے مراد مسند الیہ معرفہ ہے) تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے یہ کہا ہے کہ مقصود ہو متکلم کا سامع کو فائدہ دینا حکم کا اور حکم جو ہے تو ایک امر معلوم کے ساتھ دوسرے معلوم پر۔ یہ بات بتانے کیلئے کہ جس وقت مسند معرفہ ہو تو پھر مسند الیہ ضرور معرفہ ہوگا۔ یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ جملہ خبریۃ کے اندر مسند تو معرفہ ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو۔ ہاں جملہ انشائیہ کے اندر یہ ہوسکتا ہے کہ مسند معرفہ ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو۔ جیسے من ابوک وغیرہ۔

آگے جو ماتن نے کہا ہے باخر مثلہ۔ تو اس کا مطلب ہے کہ جس طرح ایک امر یعنی مسند الیہ سامع کو معلوم ہو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ اسی طرح دوسرا امر (مسند) بھی سامع کو معلوم ہو۔ آگے شارح یہ کہتا ہے کہ سامع کو جو معلوم ہو مسند اور مسند الیہ تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کے ساتھ تو یہ آگے عام ہے کہ دونوں طریقے تعریف کے متحد ہوں یا مختلف ہوں۔ اب اس کی مثال کہ تعریف کے دونوں طریقے متحد ہوں کہ جیسے الراکب ھوالمنطلق۔ تو امر راکب مسند الیہ ہے اور المنطلق مسند ہے۔ اور ھو ضمیر فصل کی ہے۔ تو مسند الیہ بھی معلوم ہے الف لام تعریف کے ساتھ اور مسند بھی معلوم ہے الف لام تعریف کے ساتھ۔ اب اس کی مثال کہ تعریف کے دونوں طریقے مختلف ہوں۔ کہ جیسے زید ھوالمنطلق۔ تو زید مسند الیہ ہے اور المنطلق مسند ہے۔ تو مسند الیہ معلوم ہے علمیت کے ساتھ اور مسند معلوم ہے الف لام تعریف کے ساتھ۔

> او لازم حکم عطف على حكما كذلك اى على امر معلوم باخر مثله وفى هذا تنبيه على ان كون المبتداء والخبر معلومين لا ينافى افادة الكلام للسامع فائدة مجهولة لان العلم بنفس المبتداء والخبر لا يستلزم العلم بانتساب احدهما الى الاخر نحو زيد اخوك وعمرو المنطلق حال كونه معرفا باعتبار تعريف العهد او الجنس وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوك انما يقال لمن يعرف ان له اخا والمذكور فى الايضاح انه يقال لمن يعرف زيدا بعينه سواء يعرف ان له اخا اولم يعرف

ترجمہ وتشریح: ماتن نے تو کہا ہے اولازم حکم تو شارح کہتا ہے کہ اس کا عطف حکما پر ہے۔ تو ماقبل والی عبارت پھر ساتھ لگے گی یعنی یا مسند کو معرفہ کر کے اس وقت لایا جائے گا جس وقت مقصود ہو متکلم کا سامع کو فائدہ دینا حکم کا اور حکم جو ہے تو ایک امر معلوم کے ساتھ دوسرے معلوم

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وفی ھذا تنبیہ الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب تم کہتے ہو کہ سامع کو مسند اور مسند الیہ دونوں معلوم ہوں تو جب سامع کو مسند اور مسند الیہ دونوں معلوم ہوں تو پھر متکلم سامع کو فائدہ کس چیز کا دیگا۔ تو شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ سامع کو مسند اور مسند الیہ دونوں معلوم ہوں تو اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ اگر سامع کو مسند اور مسند الیہ دونوں معلوم ہوں تو پھر بھی متکلم سامع کو حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ کیوں کہ مسند الیہ اور مسند کے معلوم ہونے کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اسناد بھی معلوم ہو۔ جیسے اس کی مثال ماتن نے آگے دی ہے لیکن یہاں پر سمجھنا کہ مثلاً ایک آدمی ہے اور وہ آدمی زید کو بھی جانتا ہے اور اس کو یہ بھی معلوم ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے لیکن اس کو یہ معلوم نہیں ہے کہ میرے بھائی ہونے کی نسبت زید کی طرف ہے یا عمرو کی طرف ہے۔ تو متکلم کہے زید اخوک کہ زید تیرا بھائی ہے۔ تو یہاں پر سامع کو مسند اور مسند الیہ دونوں معلوم ہیں لیکن حکم معلوم نہیں ہے تو پھر بھی متکلم نے سامع کو حکم کا فائدہ دیا ہے۔

نحو زید اخوک وعمرو المنطلق الخ سے ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق۔ تو المنطلق پر الف لام یا تو عہد خارجی کا ہے یا تعریف جنس کا۔

وظاہر لفظ الکتاب الخ سے شارح اب ایک اعتراض نقل کرتا ہے اور پھر اس کا جواب دیگا۔ اس تلخیص المفتاح کا مصنف محمد بن عبدالرحمن قزوینی ہے۔ اور اس محمد بن عبدالرحمن قزوینی نے ایک اور کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے ایضاح اور وہ تقریباً اسی تلخیص المفتاح کی شرح ہے۔ تو اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر ماتن نے کہا ہے کہ زید اخوک کو اس آدمی کے سامنے بول سکتے ہیں کہ جس آدمی کو زید بھی معلوم ہو اور یہ بھی معلوم ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے۔ اور ایضاح کے اندر کہا ہے کہ زید اخوک کو اس آدمی کے سامنے بول سکتے ہیں کہ جس آدمی کو زید بعینہ معلوم ہو آگے عام ہے کہ اس کو یہ معلوم ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے یا یہ اس کو معلوم نہ ہو تو یہ تو ماتن کی عبارتوں میں تعارض ہے۔

> و وجه التوفيق ماذكره بعض المحققين من النحاة ان اصل وضع تعريف الاضافة اعتبار العهد والا لم يبق فرق بين غلام زيد و غلام لزيد فلم يكن احدهما معرفة والاخر نكرة لكن كثيرا ما يقال جاء نے غلام زيد من غير اشارة الى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة فما فى الكتاب ناظر الى اصل الوضع وما فى الايضاح الى خلافه

ترجمہ وتشریح: شارح اب اس تعارض کو اٹھاتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ایک اسم کو دوسرے اسم کی طرف مضاف کیا جائے یعنی ایک اسم کو دوسرے اسم کے ذریعے معرفہ کیا جائے۔ تو تعریف اضافت اصل وضع یہ ہے کہ اسمیں عہد خارجی کا اعتبار ہوتا ہے یعنی مضاف خارج کے اندر معین ہے۔ کیوں کہ اگر اسمیں اعتبار عہد خارجی کا نہ کیا جائے تو پھر غلام زید اور غلام لزید کے درمیان فرق نہ ہوگا۔ غلام زید کا معنی بھی ہوگا۔ زید کا کوئی غلام اور غلام لزید کا معنی بھی ہے زید کا کوئی غلام۔ حالانکہ کہتے ہیں کہ غلام زید معرفہ ہے کہ زید کا غلام جو خارج کے اندر معین ہے۔ اور غلام لزید نکرہ ہے۔ لیکن کبھی کبھی تعریف اضافت کے خلاف اصل وضع بھی ہوتی ہے۔ جیسے جاءنی غلام زید ہے۔ اور غیر معین کی طرف اشارہ کرے کہ زید کا کوئی غلام۔ تو ماتن نے یہاں پر تعریف اضافت کی اصل وضع کو لیا ہے۔ کہ زید اخوک اس آدمی کے سامنے بولیں گے کہ جس آدمی کو پہلے معلوم ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے۔ اور اس نے ایضاح کے اندر اسے خلاف اصل وضع لیا تھا۔ کہ زید اخوک کو اس آدمی کے سامنے بولیں گے کہ جسے پہلے سے معلوم ہو کہ میرا بھائی ہے۔ یا اسے یہ پہلے سے معلوم نہ ہو۔ لھذا ماتن کی عبارتوں کے درمیان تعارض نہیں ہے۔ کہ جس طرح کہ معرف باللام کی اصل وضع یہ ہے کہ اسمیں عہد خارجی کا اعتبار ہو۔ اور کبھی کبھی معرف باللام کی خلاف اصل وضع ہوتی ہے۔ جیسے شاعر کا شعر ہے۔ لقد امر علی اللئیم یسبنی کہ میں ہمیشہ کسی نہ کسی ایک لئیم پر گزرتا ہوں جو مجھے گالی دیتا ہے۔

و عكسهما اى نحو عكس المثالين المذكورين وهو اخوك زيد و المنطلق عمر وو الضابطة فى التقديم انه اذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف و عرف السامع اتصافه باحدهما دون الاخرى فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به و هو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخر يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه و تجعله مبتدا و ايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم بثبوته للذات او انتفائه عنه يجب ان توخر اللفظ الدال عليه و تجعله خبر افاذا عرف السامع زيدا بعينه و اسمه و لا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کہ ان دو مثالوں مذکور کا عکس بھی پڑھ سکتے ہیں۔ یعنی اخوک زید اور المنطلق زید بھی پڑھ سکتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ ہمیں کس طرح معلوم ہوگا کہ یہاں پر مبتدا کون سا ہے اور خبر کون سی ہے۔ تو

شارح اس کیلئے ایک ضابطہ ذکر کرتا ہے کہ اس ضابطے کو پیش نظر رکھو تو پھر یہ تمہیں معلوم ہو جائے گا۔ اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی شئی کیلئے صفات تعریف میں سے دو صفتیں ہوں۔ اور سامع کو اس ذات کے اتصاف ایک صفت کے ساتھ معلوم ہے۔ اور سامع کو اس ذات کے اتصاف دوسری صفت کے ساتھ معلوم نہ ہو تو پھر تو یعنی متکلم اس وقت یہ گمان کریگا کہ سامع اس کا طالب ہے کہ مجھے اس ذات کے اتصاف جو دوسرے وصف کے ساتھ معلوم نہیں ہے یہ بھی معلوم ہو جائے تو پھر متکلم اس طرح کریگا کہ سامع کو اس ذات کا اتصاف جس وصف کے ساتھ معلوم ہے اس لفظ کو مقدم کریگا اور مبتدا بنائے گا۔ سامع کو اس ذات کا اتصاف جس وصف کے ساتھ معلوم نہ ہو۔ اس لفظ کو تو متکلم موخر کریگا اور خبر بنائے گا۔ جیسے زید کی دو صفتیں ہیں۔ زید بعینہ اور باسمہ۔ اور دوسرا زید کا وصف ہو۔ سامع کا بھائی ہونا۔ تو سامع کو زید کا اتصاف بعینہ والے وصف کے ساتھ تو جانتا ہے کہ فلانہ زید ہے۔ لیکن سامع کو زید کا اتصاف بھائی ہونے والے وصف کے ساتھ معلوم نہیں ہے۔ کہ میرے بھائی ہونے کی نسبت زید کی طرف ہے یا عمرو کی طرف ہے۔ تو جب تو یہ ارادہ کرے کہ سامع کو زید کے اتصاف اس کے بھائی ہونے والے صفت کے ساتھ بتاؤ اور خبر اولی تو پھر کہیگا۔ زید اخوک۔ اور اگر سامع کو بھائی ہونے کا علم ہے کہ میرا بھائی کوئی بھائی ہے لیکن سامع زید کو بعینہ نہیں جانتا ہوا اور یہ اس کو معلوم نہ ہو۔ تو جب متکلم اس وقت یہ ارادہ کرے کہ سامع کے نزدیک زید کو بعینہ معین کروں تو پھر اس وقت کہے اخوک زید۔ زید اخوک کہنا صحیح نہ ہوگا۔

و اذا عرف اخاله ولا یعرفه علی التعیین واردت ان تعینه عنده قلت اخوك زید ولا یصح زید اخوك ویظهر ذلك فی قولنا رایت اسوداغابها الرماح ولا یصح رماحها الغاب و الثانی یعنی اعتبار تعریف الجنس قد یفید قصر الجنس علی شئ تحقیقا نحو زید الامیر اذا لم یکن امیر سواه او مبالغة لکماله فیه ای لکمال ذلك الشئ فی ذلك الجنس او بالعکس نحو عمرو نالشجاع ای الکامل فی الشجاعة لانه لا اعتداد بشجاعة غیره لقصورها عن رتبة الکمال و کذا اذا جعل المعرف بلام الجنس مبتداء نحو الامیر زید والشجاع عمرو ولا تفاوت بینهما و بین ما تقدم فی افادة قصر الامارة علی زید والشجاعة علی عمرو

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ یہ مذکورہ تمہیں اس شعر میں واضح ہو جائے گا اور ظاہر ہو جائے گا۔ جیسے

کہے رایت اسودا غابھا الرماح ولا یصح رماحھا الغاب۔ کہ میں نے ایسے شیروں کو دیکھا کہ جن کا جنگل نیزے ہیں۔ اسود اسد کی جمع ہے اور غابہ اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جہاں پر شیر رہتا ہو۔ تو جب وہ کہے رایت اسودا کہ میں نے شیروں کو دیکھا۔ تو سامع کو معلوم ہو جائے گا کہ شیر تو جنگل میں رہتے ہیں۔ اور الرماح تو سامع کو معلوم نہیں ہے۔ لھذا پھر اس وقت غالب الرماح کہیں گے۔ اور الرماح غابھا صحیح نہ ہوگا۔ اور مراد اس سے بہادر نوجوان ہیں۔ کہ میں بہادر نوجوانوں کو دیکھا ہے کہ جن کے ساتھ نیزے لٹکے ہوے تھے۔

والثانی یعنی اعتبار تعریف الجنس الخ پیچھے ماتن نے جو کہا تھا کہ زید المنطلق کے اندر المنطلق پر الف لام یا باعتبار عہد خارجی کے ہے یا باعتبار تعریف جنس کے ہے۔ اب ماتن کہتا ہے کہ تعریف جنسی کبھی کبھی شئی کے جنس کے قصر کا فائدہ دیتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ معرف باللام جنس کا حصر ہوتا ہے شئی کے اندر۔ اور ذرا یہ سمجھ لینا ویسے تو آگے بھی آئے گا۔ کہ اگر معرف باللام جنس مسند ہو تو پھر مسند کا حصر ہوگا مسند الیہ کے اندر۔ اور اگر معرف باللام جنس مسند الیہ ہو تو پھر مسند الیہ کا حصر ہوگا مسند کے اندر۔ تو معرف باللام یعنی جو حصر ہو شئی کے اندر کہ معرف باللام جنس کا حصر اس شئی کے اندر تحقیقا ہو یا مبالغۃ ہو۔ معرف باللام جنس کا حصر اس شئی کے اندر تحقیقا ہو اس کی مثال ہے جیسے زید الامیر۔ تو معنی ہے کہ الامیر کا حصر ہے زید کے اندر۔ تو الامیر کا حصر زید کے اندر تحقیقا ہوگا۔ کہ جب زید کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو۔ یا معرف باللام جنس کا حصر ہو شئی کے اندر مبالغۃ یعنی مبالغہ کرنا ہو۔ کہ وہ شئی اس جنس کے اندر کامل ہے۔ یا وہ جنس اس شئی کے اندر مکمل طور پر پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے جیسے عمرو الشجاع۔ تو اس کا معنی ہے کہ شجاعت کا حصر ہے عمرو کے اندر یعنی عمرو شجاعت کے اندر کامل ہے یا شجاعت عمرو کے اندر مکمل طور پر پائی جاتی ہے۔

وکذا اذا جعل المعرف الخ پہلے تو اس کی مثال دی ہے کہ معرف باللام جنس مسند ہو اور مسند کا مسند الیہ کے اندر حصر ہو۔ یہاں سے شارح یہ ذکر کرتا ہے اور اس کی مثالیں دیتا ہے کہ معرف باللام جنس مسند الیہ ہو۔ جیسے الامیر زید اور والشجاع عمرو۔ کہ امیر کا زید کے اندر حصر ہے اور شجاعت کے اندر عمرو کامل ہے یا مکمل طور پر شجاعت عمرو کے اندر پائی جاتی ہے۔ کہ ان دو مثالوں اور پہلی دو مثالوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہاں امارۃ کا حصر زید پر ہے اور شجاعت کا حصر عمرو پر۔ اور وہاں پر بھی امارۃ کا حصر تھا زید پر اور شجاعت کا حصر تھا عمرو پر۔

والحاصل ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتداء فهو مقصود على الخبر سواء كان الخبر معرفة او نكرة وان جعل خبرا فهو مقصود على المبتداء والجنس قد يبقى على اطلاقه كما مر وقد يقيد بوصف او حال او ظرف او نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم و هو السائر راكبا و هو الامير في البلد و هو الواهب الف قنطار و جميع ذلك معلوم بالاستقراء تصفح تراكيب البلغاء

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ خلاصہ یہ ہے کہ اگر معرف باللام جنس مبتدا ہو تو پھر مبتدا کا حصر ہوتا ہے مسند کے اندر اور اگر معرف بلام جنس مسند ہو تو پھر مسند کا حصر ہوتا ہے مسند الیہ کے اندر۔ یعنی اگر معرف بلام الجنس مبتدا ہو تو پھر یہ مسند ہوگا خبر پر آگے خبر عام ہے کہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو۔ اور اگر معرف بلام الجنس خبر ہو تو پھر معرف بلام جنس مسند ہوگا مبتدا پر۔ اور مبتدا معرفہ ہی ہوگا نکرہ نہ ہوگا۔ قد یبقی علی اطلاقہ الخ سے شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی معرف بلام الجنس مطلق ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی معرف بلام الجنس کو مقید کیا جاتا ہے وصف کے ساتھ یا حال کے ساتھ یا ظرف کے ساتھ یا کئی شئوں کے ساتھ۔ اگر معرف بلام الجنس مطلق ہو تو پھر مطلق بلام الجنس کا شئی کے اندر حصر ہوگا جس طرح کے پیچھے مثالیں گزر چکی ہیں۔ زید الامیر اور عمرو الشجاع۔ تو مطلق الامیر کا حصر ہے زید کے اندر اور مطلق شجاعت کا حصر ہے عمرو کے اندر۔ اور اگر معرف بلام الجنس کو مقید کیا جائے وصف یا حال یا ظرف وغیرہ کے ساتھ تو پھر مطلق معرف بلام الجنس کا حصر شئی کے اندر نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ جنس مع القید کا حصر ہوتا ہے شئی کے اندر۔ جیسے ھو الرجل الکریم۔ تو رجل کریم کا حصر ہے ھو کے اندر مطلق الرجل کا حصر نہیں ہے ھو کے اندر بلکہ مطلق رجل ھو کے غیر کے اندر پایا جاتا ہے۔ اور السائر راکبا تو السائر راکبا کا حصر ہے ھو کے اندر مطلق سائر کا حصر نہیں ہے ھو کے اندر بلکہ مطلق سائر ھو کے غیر کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ھو الامیر فی البلاد ہے۔ کہ امیر فی البلد کا حصر ہے ھو کے اندر اور مطلق امیر کا حصر نہیں ہے ھو کے اندر بلکہ مطلق امیر کے ھو کے غیر کے اندر حصر پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ھو الواھب الف قنطار ہے۔ تو لواعب الف قنطار کا حصر ہے ھو کے اندر مطلق الواعب کا حصر ھو کے اندر نہیں ہے بلکہ مطلق الواھب ھو کے غیر کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ سب کے سب استقرا اور بلغاء کی تراکیب میں ڈھونڈنے کے ساتھ۔

و قوله قد يفيد بلفظ قد اشارة الى انه قد لا يفيد القصر كما فى قول الخنساء شعر اذا قبح البكاء علےٰ قتيل رايت بكاءك الحسن الجميلا فانه يعرف بحسب الذوق السليم والطبع المستقيم و التدرب فى معرفة كلام العرب ان ليس المعنےٰ ههنا علےٰ القصر وان امكن ذلك بحسب النظر الظاهر و التأمل القاصر

ترجمه وتشريح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ تعریف جنس کبھی کبھی فائدہ دیتی ہے قصر جنس کا شئی پر تو ماتن نے لفظ قد کے اشارہ کیا ہے اس بات کی طرف کہ کبھی کبھی تعریف جنس قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ جیسے خنساء کا قول ہے۔ خنساء ایک اورت کا نام ہے کہ جس نے اپنے بھائی صخر دوسی کے مرثیے میں یہ شعر پڑھا تھا۔ اذا قبح البكاء علی قتيل :: رايت بكاء ک الحسن الجميلا۔ کہ جبکہ مقتول پر رونا برا ہے لیکن میں نے اعتقاد کر رکھا ہے کہ میرا تجھ پر رونا حسن جمیل ہے۔ تو رایت افعال قلوب میں سے ہے تو بکاء ک اس کا پہلا مفعول ہے اور الحسن الجميل دوسرا مفعول ہے اور انکے دونوں مفعول اصل میں مبتدا خبر ہوتے ہیں۔ تو الحسن الجميل معرف بلام الجنس ہے لیکن اس معرف بلام الجنس کا حصر بکاء ک کے اندر نہیں ہے۔ کیوں کہ تجھ پر رونا حسن جمیل بند نہیں ہے بلکہ کرب وبلا وغیرہ کے شہداء پر رونا بھی حسن جمیل ہے۔

و قيل فى نحو زيد المنطلق و المنطلق زيد الاسم متعين للابتداء تقدم او تاخر لدلالته على الذات والصفة متعينة للخبرية تقدمت او تاخرت لدلالتها علےٰ امر نسبى لان معنےٰ المبتداء المنسوب اليه و معنےٰ الخبر المنسوب و الذات هے المنسوب اليه والصفة هى المنسوب فسواء قلنا زيد المنطلق او المنطلق زيد يكون زيد مبتداء و المنطلق خبرا و هذا راى الامام الرازى ورد بان المعنےٰ الشخص الذى له الصفة صاحب الاسم يعنے ان الصفة تجعل دالة علےٰ الذات و مسندا اليها والاسم يجعل دالا علےٰ امر نسبے و مسندا

ترجمه وتشريح: پیچھے بتایا تھا کہ زید المنطلق بھی پڑھ سکتے ہیں اور المنطلق زید بھی پڑھ سکتے ہیں۔ تو زید المنطلق کے اندر ... اور المنطلق ... زید کے اندر

المنطلق مبتدا ہے اور زید خبر ہے۔ اب آ گیا امام رازی صاحب کا مذہب۔ تو اب ماتن امام رازی کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ امام رازی صاحب نے فرمایا ہے کہ خواہ زید المنطلق پڑھو یا المنطلق زید پڑھو دونوں صورتوں کے اندر زید مبتدا ہے اور المنطلق اس کی خبر ہے۔ کیوں کہ اسم مبتدا کیلئے متعین ہے اور مبتدا ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبر کیلئے متعین ہے۔ اور صفت کی دلالت امر نسبی ہوتی ہے۔ تو ذات منصوب الیہ ہوتی ہے۔ اور صفت منسوب ہوتی ہے تو مبتدا کا معنی منسوب الیہ ہے اور خبر کا معنی منسوب ہے لھذا برابر ہے کہ زید المنطلق پڑھو یا المنطلق زید پڑھو بہر حال زید مبتدا ہوگا اور المنطلق خبر ہوگی۔ یہ تھا امام رازی کا مذہب۔

وردبان المعنی الشخص الخ سے ماتن امام رازی کا رد کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ یہ کہنا اسم کی دلالت ہمیشہ ذات پر ہوتی ہے اور صفت کی دلالت امر نسبی پر ہوتی ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ صفت کے اندر اسم کا اعتبار کر سکتے ہیں اور اسم کے اندر امر نسبی کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ تو المنطلق کا معنی ہوگا کہ وہ ذات کہ جس کیلئے انطلاق ہے۔ اور زید کا معنی ہوگا اسم زید۔ تو صفت کی دلالت ذات پر ہوگی۔ اور مسند الیہ ہوگی۔ اور اسم کی دلالت امر نسبی پر ہوگی اور وہ خبر ہوگی۔ تو المنطلق زید کا معنی ہوگا کہ وہ ذات کہ جس کیلئے انطلاق ثابت ہے وہ کون ہے وہ صاحب اسم زید ہے۔

واما کونه ای کون المسند جملة فللتقوی نحو زید قام او لکونه سببیا نحو زید ابوه قائم کما مر من ان افراده یکون لکونه غیر سببی مع عدم افادة التقوی و سبب التقوی فی مثل زید قام علی ما ذکره صاحب المفتاح هو ان المبتداء لکونه مسندا الیه یستدعی ان یسند الیه شئ فاذا جاء بعده ما یصلح ان یسند الی ذلك المبتداء صرفه المبتداء الی نفسه سواء کان خالیا عن الضمیر او متضمنا له فینعقد بینهما حکم ثم اذا کان متضمنا لضمیره المعتد به بان لا یکون مشابها للخالی عن الضمیر کما فی زید قائم صرفه ذلك الضمیر الی المبتداء ثانیا فیکتسی الحکم قوة

ترجمه وتشریح: تو پیچھے تو ماتن اس کے مقتضی ذکر کئے تھے کہ مسند کو مفرد کر کے کب لایا جاتا ہے۔ اب ماتن اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند کو جملہ کر کے کب لایا جاتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند کو جملہ کر کے اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود تقوی حکم کا فائدہ دینا یا مسند کا سببی ہونا تو پھر اس وقت مسند کو جملہ کرک لایا جاتا ہے۔ کیوں

کہ پیچھے بتایا تھا کہ مسند کو مفرد کر کے اس وقت لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو تقوی حکم کا فائدہ نہ دینا اور مسند کا سببی نہ ہونا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ پھر مسند کو جملہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود تقوی حکم کا فائدہ دینا یا مسند کا سببی ہونا۔ درمیان میں شارح نے دونوں کی مثالیں دی ہیں۔ مسند کو جملہ کر کے لایا جائے تقوی حکم کیلئے اس کی مثال ہے جیسے زید قام۔ تو قام مسند جملہ ہے اور تقوی حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی مثال کہ مسند سببی ہو جیسے زید ابوہ قائم۔ تو ابوہ قائم مسند جملہ ہے اور یہ بھی مسند سببی۔ کیوں کہ پیچھے مسند سببی کی تعریف یہ کی تھی کہ مبتدائی خبر جملہ ہو اور جملہ سے مبتدا کی طرف ایک عائد ہو اور وہ عائد جملہ کے اندر مسند الیہ نہ بنے۔ تو ابوہ قائم مبتدا کی خبر ہے اور یہ بھی جملہ اور جملہ سے مبتدا کی طرف عائد بھی ہے اور وہ عائد مسند الیہ بھی نہیں ہے۔ بلکہ مضاف الیہ ہے۔

وسبب التقوی فی مثل زید قام الخ تو زید قام کے اندر تقوی حکم ہے تو اس کے اندر تقوی حکم کیوں ہے اس کی وجہ کیا ہے تو زید قائم کے اندر تقوی کی ایک وجہ علامہ سکاکی صاحب مفتاح نے بیان کی ہے اور ایک اور وجہ عبد القاہر نے بیان کی ہے۔ تو یہاں سے شارح علامہ سکاکی بیان کردہ وجہ ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت مبتدا کو ذکر کیا جائے تو وہ مبتدا مسند الیہ ہوتا ہے تو مسند الیہ یہ چاہتا ہے کہ میری طرف کسی شئی کی اسناد ہونی چاہیے تو پھر مسند الیہ کی وہ چیز ہونی چاہئے کہ جس چیز کا اسناد مسند الیہ کی طرف صحیح بھی ہو اور صلاحیت بھی رکھے۔ تو جب مسند الیہ کے بعد وہ چیز ذکر کی جائے جو اس کی صلاحیت رکھے کہ مبتدا کی طرف اس کا اسناد کیا جائے تو پھر اس وقت مبتدا اس چیز کو اپنے نفس کی طرف کھینچے گا اور اس چیز کو اپنے نفس کی طرف پھیر لیگا تو جس چیز کو مبتدا اپنے نفس کی طرف کھینچ لے اور پھیر لے تو وہ چیز آگے عام ہے کہ خالی عن الضمیر ہو یا متضمن للضمیر ہو تو پھر اس وقت مسند الیہ اور مسند کے درمیان حکم پایا جائے گا۔ اور منعقد ہو جائے گا۔ پھر اگر وہ چیز متضمن للضمیر ہے اور ضمیر معتد بہ ہے معتد بہ کا مطلب ہے کہ وہ مسند خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو۔ جیسے زید قائم کے اندر قائم متضمن للضمیر ہے لیکن یہ قائم خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے۔ کیوں کہ قائم خطاب، تکلم، اور غیبت کے وقت بدلتا نہیں ہے۔ تو جب وہ چیز متضمن للضمیر ہو اور وہ معتد بہ ہو تو پھر وہ ضمیر اس چیز کو مسند کی طرف دوسری مرتبہ کھینچ لیگا اور پھیر لیگا۔ تو گویا کہ مسند الیہ نے اس چیز کو دو مرتبہ اپنی طرف پھیرا ہے تو اسناد تو ایک ہوگا لیکن اسنادی ذکر دو دفعہ ہوگا تو پھر اس وقت اسناد قوۃ کا پوشاک پہن لیگا۔ اور تکرار اسناد ہوگا۔ اور تکرار اسناد تقوی حکم کا فائدہ دیتا ہے۔ لھذا زید قام کے اندر تقوی کا حکم ہوگا اور یہی زید قام کے اندر تقوی کی وجہ ہے۔

فعلى هذا يختص التقوى بما يكون مسندا الى ضمير المبتدأ ويخرج عنه نحو زيد ضربته و يجب ان يجعل سببيا واما على ما ذكره الشيخ في دلائل الاعجاز و هو ان الاسم لا يوتى به معرى عن العوامل الا لحديث قد نوى اسناده اليه فاذا قلت زيد اشعرت قلب السامع بانك تريد الاخبار عنه فهذا توطية له وتقدمة للاعلام به فاذا قلت قام دخل في قلبه دخول المانوس وهذا اشد للثبوت وامنع من الشبهة والشك

ترجمه وتشريح: شارح کہتا ہے کہ تفریع یہ بیٹھ گئی کہ جب ہم نے کہا کہ تقوی کے اندر کہ وہ مسند مسند ہو ضمیر مبتدا کی طرف تو اس سے یہ زید ضربته کے مثل نکل جائیں گے۔ کیوں کہ ضربتہ مسند جملہ ہے لیکن مسند یعنی ضرب ضمیر مبتدا یعنی ہ ضمیر کی طرف مسند نہیں ہے بلکہ ضمیر کی طرف مسند ہے۔ اور ت ضمیر کوئی مبتدا کی طرف راجع تو نہیں ہے۔ لھذا زید ضربته کے اندر تقوی حکم نہ ہوگا۔ پس ضربتہ مسند سببی ہوگا۔

واما على ماذكره الشيخ الخ سے شارح زید قام کے اندر تقوی حکم کی وہ وجہ بیان کرتا ہے جو شیخ عبدالقاہر نے بیان فرمائی ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ شیخ نے دلائل اعجاز کے اندر تقوی حکم کی وجہ یہ ذکر کی ہے۔ (پہلے یہ سمجھ لیں کہ مبتدا عوامل لفظیہ سے خالی ہوتا ہے مبتدا کے اندر عامل ابتدا ہوتی ہے) شیخ نے کہا تھا کہ کوئی اسم عوامل لفظیہ سے خالی نہیں لایا جاتا ہے مگر کسی بات کیلئے اور وہ یہ کہ متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ اس بات کی اس اسم کی طرف اسناد کرے۔ جسے شارح نے اس کی مثال دی ہے کہ جس وقت تو کہے زید تو اس وقت توں قلب سامع کو جنواتا اور یہ بتاتا ہے کہ توں یعنی متکلم اس اسم سے کسی خبر کا ارادہ کرتا ہے پس اس اسم کا عوامل لفظیہ سے خالی لانا یہ اس خبر کیلئے توطیہ یعنی تمھید ہوگی۔ اور اس خبر کے ساتھ جنوانے کیلئے تمھید ہوگی۔ پھر جب توں کہے قام تو قام سامع کے اور ذہن کے اندر اس طرح داخل ہوگا کہ جسطرح مانوس چیز دل اور ذہن کے اندر داخل ہوتی ہے۔ اور جو چیز انسیۃ کے ساتھ ذہن کے اندر داخل ہو جائے وہ ثبوت کیلئے اشد ہوتی ہے۔ اور شک اور شبہ سے منع کرنے والی ہوتی ہے۔ لھذا پھر زید قام کے اندر تقویت حکم ہوگی۔

وبالجملة ليس الاعلام بالشئ بغتة مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه والتقدمة فان ذلك يجرى مجرى تاكيد الاعلام فى التقوى والاحكام فيدخل فيه نحو زيد ضربته و مررت به ومما يكون المسند فيه جملة لا للسببيه ولا للتقوى خبر ضمير الشان ولم يتعرض له لشهرة امره و كونه معلوما مما سبق واما صورة التخصيص نحو انا سعيت فى حاجتك ورجل جاء نے فهى داخلة فى التقوى على ما مر

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ خلاصہ یہ نکلا کہ ایک چیز اچانک جنوائی جائے اور ایک چیز تنبیہ اور تمہید کے بعد جنوائی جائے تو یہ دونوں چیزیں برابر نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کے درمیان فرق ہوتا ہے۔ کہ جو چیز تمہید اور تنبیہ کے بعد جنوائی جائے یہ ذہن کے اندر اچھی طرح بیٹھ جاتی ہے۔ کیوں کہ یہ (یعنی ایک چیز کا تنبیہ اور تمہید کے بعد جنوانا) قائم مقام تاکید اعلام کے ہوتا ہے تقوی اور احکام میں۔

فيدخل فيه الخ سے شارح کہتا ہے کہ عبدالقاہر نے جو زید قام کے اندر تقوی حکم کی وجہ بیان کی ہے اس سے زید ضربته اور زید مررت به کی مثل لیں تقوی کے اندر داخل ہو جائیں گی۔ محشی کہتا ہے کہ اس وقت زید حیوان اور زید قائم بھی تقوی حکم کے اندر داخل ہو جائیں گے۔

ماتن پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ومما يكون المسند فيه الخ س ے اعتراض نقل کرتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ کر کے اس وقت لایا جائے گا کہ جس وقت مقصود ہو تقوی حکم کا فائدہ دینا یا مسند کا سببی ہونا۔ اعتراض یہ ہے کہ ضمیر شان کی خبر بھی جملہ ہوتی ہے جیسے قل هو الله احد۔ اس میں هو ضمیر شان ہے اور الله احد مسند جملہ ہے۔ تو ضمیر شان کی خبر جو جملہ ہوتی ہے یہ تقوی حکم کا فائدہ دیتی ہے اور نہ مسند سببی ہوتا ہے۔ تو پھر ماتن کو چاہئے تھا اس کو بھی ذکر کرتا ماتن نے ضمیر شان کی خبر کیوں نہیں ذکر کی ہے۔ ولم يتعرض له سے شارح جواب دے رہا ہے کہ ماتن اس لئے ضمیر شان کے درپے نہیں ہوا ہے کہ اس کے متعلق مشہور ہے کہ ضمیر شان کی خبر جملہ ہوتی ہے تو شہرت پر مدار رکھتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ماتن نے اگرچہ صراحت ضمیر شان کی خبر نہیں کی ہے لیکن ماتن نے پہلے ضمیر شان کی خبر جملہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کیوں کہ ماتن جہاں پر خلاف مقتضی ظاہر کی صورتیں ذکر کر رہا تھا تو ایک صورت یہ تھی کہ مظہر کی جگہ مضمر لائی جائے۔ جیسے هو او هى زيد عالم۔ تو هو ضمیر شان ہے زید عالم اس کی خبر ہے اور جملہ ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر شان کی خبر جملہ ہوتی ہے مفرد

نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ اگر اس کی خبر مفرد بھی ہوتی تو پھر ماتن مفرد کی کوئی مثال دیتا حالانکہ اس نے مفرد کی کوئی مثال نہیں دی ہے۔

اب پھر ماتن پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح واما صورۃ التخصیص الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ کر کے اس لئے لایا جاتا ہے کہ جس وقت مقصود ہو تقوی حکم کا فائدہ دینا یا مسند کا سببی ہونا۔ تو کبھی کبھی مسند کو جملہ کر کے لاتے ہیں تخصیص کیلئے جیسے انا سعیت فی حاجتک۔ اس کا معنی ہے کہ میں نے ہی تیری حاجت کے اندر کوشش کی ہے کسی غیر نے نہیں کی ہے۔ ورجل جاءنی۔ تو اس کا معنی ہے کہ رجل ہی میرے پاس آیا ہے عورت نہیں آئی ہے تو پھر اس کو ماتن نے کیوں ذکر نہیں کیا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے تخصیص والی صورت کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ جب مسند کو جملہ کر کے لایا جائے تخصیص کیلئے تو وہاں پر تقوی حکم ہوتا ہے۔ ہاں تخصیص مقصود ہوتی ہے اور تقوی حکم مقصود نہیں ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایک چیز مقصود نہ ہو تو پھر وہ حاصل بھی نہ ہو۔ لھذا تخصیص والی صورت تقوی کے اندر داخل ہے۔

و اسمیتها و فعلیتها و شرطیتها لما مر یعنی ان کون المسند جملة للسببیة والتقوی و کون تلك الجملة اسمیة للدوام و الثبوت و کونها فعلیة للتجدد و الحدوث والدلالة علی احد الازمنة الثلاثة علی اخصر و جه و کونها شرطیة للاعتبارات المختلفة الحاصلة من ادوات الشرط

ترجمہ وتشریح: ماتن نے مسند کو جملہ کر کے لانا اس کے مقتضی ذکر کئے۔ تو جملہ تو کئی قسم پر ہے جملہ اسمیہ اور فعلیہ اور شرطیہ تو مسند کو جملہ اسمیہ کر کے کب لائیں گے اور مسند کو جملہ فعلیہ کر کے کب لائیں گے اور جملہ شرطیہ کر کے کب لائیں گے تو ماتن کہتا ہے کہ اس کے مقتضی پیچھے گزر چکے ہیں۔

یعنی ان کون المسند الخ سے شارح اس کی تفصیل کرتا ہے کہ مسند کو تو جملہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود ہو تقوی حکم کا فائدہ دینا اور مسند کا سببی ہونا۔ تو مسند کو جملہ اسمیہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود ہو دوام اور ثبات تو پھر اس وقت مسند کو جملہ اسمیہ کر کے لائیں گے۔ اور مسند کو جملہ فعلیہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود تجدد اور حدوث ہو یعنی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر دلالت کرنی مقصود ہو اخصر وجہ پر۔ تو پھر اس وقت مسند کو جملہ فعلیہ کر کے لائیں گے۔ اور مسند کو جملہ شرطیہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود ہو اعتبارات مختلفہ جو حاصل ہوں ادوات شرط سے۔ جیسے پیچھے بتا چکے تھے۔ کہ اعتبارات نہیں پہچانے جاتے

بغیر ادوات شرط کے معانی اور تفصیل کے کہ یہاں پر یہ حرف شرط لائیں گے اور پھر اس جگہ اور حرف شرط لائیں گے وغیرہ۔

و ظر فيتها لاختصار الفعلية اذ هى اى الظرفية مقدرة بالفعل على الاصح لان الفعل هو الاصل فى العمل و قيل باسم الفاعل لان الاصل فى الخبر ان يكون مفردا ورجح الاول بوقوع الظرف صلة للموصول نحو الذى فى الدار اخوك

ترجمہ وتشریح: ماتن یہ بتاتا ہے کہ مسند کو جملہ ظرفیہ کر کے کب لائیں گے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند کو جملہ ظرفیہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود ہو جملہ فعلیہ کا اختصار کہ جملہ فعلیہ مختصر ہو تو پھر اس وقت مسند کو جملہ ظرفیہ کر کے لائیں گے۔ جیسے زید فی الدار تو یہ مختصر ہے زید استقر فی الدار سے۔ اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور ماتن نے اذ هى اى الظرفية الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ مسند کو جملہ ظرفیہ کر کے اس وقت لائیں گے کہ جس وقت مقصود ہو جملہ فعلیہ کا اختصار۔ تو جملہ ظرفیہ جملہ فعلیہ کا مختصر تو اس وقت ہوگا کہ جب وہ جملہ ظرفیہ فعل کے ساتھ مقدر ہو یعنی فعل کے متعلق ہو۔ اگر وہ اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہو تو پھر تو جملہ ظرفیہ جملہ فعلیہ کا اختصار تو نہ ہوگا۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ ظرفیہ فعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے اصح مذہب پر اور ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے غیر اصح مذہب پر۔ لهذا ظرفیہ فعل کے ساتھ مقدر ہوگی۔ تو جب ظرفیہ فعل کے ساتھ مقدر ہو تو پھر جملہ ظرفیہ جملہ فعلیہ کا اختصار ہوگا۔ درمیاں میں شارح نے اس پر دلیل بھی دی ہے کہ جملہ ظرفیہ فعل کے متعلق ہوتا ہے اصح مذہب پر۔ کہ جملہ ظرفیہ جس چیز کے متعلق ہو وہ چیز ظرفیہ کے اندر عامل ہوتی ہے اور ظرفیہ معمول ہوتی ہے اور فعل چونکہ عمل کے اندر اصل ہے اس لئے ظرفیہ فعل کے ساتھ مقدر ہوگی۔

وقيل باسم الفاعل الخ سے شارح بعض غیر اصح مذہب کی دلیل کو ذکر کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ظرفیہ اسم فاعل کے متعلق ہوگی کیوں کہ یہ جملہ ظرفیہ خبر بنتی ہے اور خبر کے اندر اصل مفرد ہے کہ خبر مفرد ہو اور خبر کا جملہ ہونا خلاف اصل ہے اس لئے ظرفیہ کو اسم فاعل کے متعلق کریں گے تا کہ اصل پر عمل ہو جائے۔

ورجح الاول الخ سے شارح اصح مذہب والوں کی دلیل اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت ظرف اسم موصول کا صلہ واقع ہو تو پھر اس وقت یقینی طور پر ظرف کو فعل کے متعلق کریں گے۔ اسم فاعل کے متعلق نہیں کریں گے۔ کیوں کہ اسم موصول کا صلہ جملہ ہوتا ہے۔ اور ظرف کو فعل کے متعلق ہو تو پھر تو جملہ ہوتا ہے۔ اور اسم فاعل کے

متعلق ہوتو پھر مفرد ہوتا ہے۔ تو جب ظرف اسم موصول کا صلہ واقع نہ ہوتو پھر اسمیں شک ہے کہ اسم فاعل کے متعلق کریں گے یا فعل کے متعلق کریں گے تو پھر اس مشکوک کو متعین پر قیاس کریں گے اس لئے ظرف کو فعل کے متعلق کریں گے۔

و اجیب بان الصلة من مظان الجملة بخلاف الخبر و لو قال اذا الظرف مقدر بالفعل علی الاصح لکان اصوب لان ظاھر عبارته یقتضی ان الجملة الظرفية مقدرة باسم الفاعل علی القول الغیر الاصح ولا یخفی فسادہ

ترجمہ وتشریح: شارح اس کا جواب دیتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ جس وقت ظرف اسم موصول کا صلہ واقع ہوتو پھر اس وقت یقینی طور پر ظرف کو فعل کے متعلق کریں گے۔ اور جب اسم موصول کا صلہ واقع نہ ہوتو پھر اسمیں شک ہوتا ہے تو مشکوک کو متعین پر قیاس کریں گے۔ تو مشکوک کو متعین پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیوں کہ ظرف اسم موصول کا صلہ واقع ہوتو پھر وہاں تو فعل ہی کے متعلق کریں گے۔ کیوں کہ وہ جگہ جو جملے کی ہے اور ہماری بحث خبر کے اندر آرہی ہے کہ ظرف خبر واقع ہو۔ تو خبر کے اندر اصل مفرد ہے لھذا اس مشکوک کو متعین پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے۔

ولو قال اذا الظرف الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرنا چاہتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ اذ ھی مقدرة بالفعل علی الاصح۔ (کیوں کہ جملہ ظرفیہ مقدر فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اصح مذہب پر) تو اس سے معلوم ہوتا ہے جملہ ظرفیہ مقدر ہوتا ہے اسم فاعل کے ساتھ غیر اصح مذہب پر۔ تو جب ظرفیہ متعلق ہو اسم فاعل کے تو پھر اس وقت جملہ ظرفیہ ہوتا نہیں ہے بلکہ مفرد ہوتا ہے۔ لھذا ماتن کو چاہئے تھا کہ اس طرح عبارت ذکر کرتا: اذ الظرف مقدرة بالفعل علی الاصح۔ کہ ظرف مقدر ہوتا ہے فعل کے ساتھ اصح مذہب پر۔ اور ظرف مقدر ہوتا ہے اسم فاعل کے ساتھ غیر اصح مذہب پر۔

تاخیر و تقدیم

واما تاخیره ای المسند فلان ذکر المسند الیه اهم کما مر فی تقدیم المسند الیه و اما تقدیمه ای المسند فلتخصیصه بالمسند الیه ای لقصر المسند الیه علی المسند علی ما حققناه فی ضمیر الفصل لان معنے قولنا تمیمی انا هوا نه مقصود علی التمیمیة لا یتجاوزها الی القیسیة نحو لا فیها غول ای بخلاف خمور الدنیا فان فیها غولا

ترجمہ وتشریح: ماتن اب اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند کو مسند الیہ سے مؤخر کب کریں گے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ مسند کو مسند الیہ سے مقدم اس وقت کریں گے کہ جس وقت مقصود ہو مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنا۔ تو پھر اس وقت مسند کو مسند الیہ پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ جہاں لفظ تخصیص یا قصر یا خصوص کا ہو تو وہاں پر ایک باء ہوتی ہے اور وہ باء اکثر مقصور علیہ پر داخل ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی مقصور پر داخل ہوتی ہے۔ تو شارح نے لقصر المسند الیه الخ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر باء مقصور پر داخل ہے۔ کہ مسند الیہ کا قصر ہو مسند پر۔ بنابراں کے جو ہم نے ضمیر فصل کے اندر تحقیق کی ہے۔ کہ ضمیر فصل کے اندر بتا چکے تھے کہ جہاں لفظ تخصیص یا قصر یا خصوص کا ہو تو وہاں پر ایک باء ہوتی ہے اور وہ باء اکثر مقصور علیہ پر داخل ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی مقصور پر داخل ہوتی ہے۔ تو مسند مسند الیہ پر مقدم ہو تخصیص کیلئے اس کی ایک مثال شارح نے دی ہے۔ اور ایک مثال ماتن نے دی ہے۔ تو شارح نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ جیسے تمیمی انا۔ تو تمیمی خبر مقدم ہے اور انا مبتدا ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ انا بند ہے تمیمیہ پر۔ اور انا تمیمیۃ قیسیۃ (قیسیۃ قبیلے کا نام ہے) کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ اور تمیمیۃ انا پر بند نہیں ہے کیوں کہ تمیمی انا کے علاوہ اور بھی کئی ہیں۔ اور ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے لا فیها غول۔ غول کا معنی ہے خمار کہ عدم غول بند ہے خمور جنۃ کے اندر۔ اور عدم غول خمور جنۃ سے خمور دنیا کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے بلکہ غول خمور دنیا کی طرف تجاوز کرتا ہے۔

فان قلت المسند هو الظرف اعنی فیها و المسند الیه لیس بمقصود علیه بل علی جزء منه اعنی الضمیر المجرور الراجع الی خمور الجنة قلت المقصود ان عدم الغول مقصود علی الاتصاف بفی خمور الجنة لا یتجاوزه الی الاتصاف بفی خمور الدنیا وان اعتبرت النفی فی جانب المسند فالمعنی ان الغول مقصود علی عدم الحصول فی خمور الجنة لا یتجاوزه الی عدم الحصول فی خمور الدنیا فالمسند الیه مقصور علی المسند قصرا غیر حقیقی

ترجمه وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کرتا ہے پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے جو مثال دی ہے لا فیھا غول۔ کہ عدم غول بند ہے خمور جنۃ کے اندر اور عدم غول خمور جنت سے خمور دنیا کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ تو یہاں پر مسند ظرف فیھا ہے۔ تو مسند الیہ مسند یعنی فیھا پر بند نہیں ہے بلکہ مسند الیہ مسند کی ایک جز پر بند ہے۔ اور وہ جز خمور جنۃ ہے کہ جس کی طرف فیھا کے اندر ھا ضمیر لوٹتی ہے لھذا پھر یہ مثال دینا صحیح نہیں ہے۔

قلت المقصود الخ سے شارح اس کا جواب دیتا ہے اور یہ جواب منع کے ساتھ ہے۔ کہ ہم یہ نہیں مانتے ہیں کہ مسند الیہ بند ہے مسند کے جز پر بلکہ مسند الیہ مسند پر بند ہے۔ کیوں کہ یہاں پر مقصود یہ ہے کہ عدم غول بند ہے اتصاف بکونہ فی خمور جنۃ پر اور عدم غول اتصاف بکونہ فی خمور جنۃ سے اتصاف بکونہ فی خمور دنیا کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ بلکہ غول اتصاف بکونہ فی خمور دنیا کی طرف تجاوز کرتا ہے۔ تو یہ تو اس وقت معنی ہوگا کہ جس وقت حرف نفی کی جانب مسند الیہ کے اندر اعتبار کریں۔ اور اگر حرف نفی کی جانب مسند کے اندر اعتبار کریں تو پھر معنی ہوگا کہ غول بند ہے عدم حصول فی خمور جنۃ پر اور غول عدم حصول فی خمور جنۃ سے عدم حصول فی خمور دنیا کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ بلکہ عدم غول عدم حصول فی خمور دنیا کی طرف تجاوز کرتا ہے۔ تو یہاں پر مسند الیہ بند ہے مسند پر اور یہ قصر غیر حقیقی ہے۔ یعنی قصر اضافی ہے کہ یہاں پر قصر فی خمور دنیا کی بنسبت ہے باقی دنیا کے مشروبات کی بنسبت قصر نہیں ہے۔ کیوں کہ دنیا کے باقی مشروبات کے اندر غول نہیں ہوتا ہے۔

وكذا القياس في قوله تعالى لكم دينكم ولي دين و نظيره ما ذكره صاحب المفتاح في قوله تعالى ان حسابهم الا على ربي من ان المعنى حسابهم مقصور على الاتصاف بعلى ربي لا يتجاوزه الى الاتصاف بعلى غيره فجميع ذلك من قصر الموصوف على الصفة دون العكس كما توهمه بعضهم ولهذا اى ولان التقديم يفيد التخصيص لم يقدم الظرف الذي هو المسند على المسند اليه في لا ريب فيه ولم يقل لا فيه ريب لئلا يفيد تقديمه عليه ثبوت الريب في سائر كتب الله تعالى بناء على اختصاص عدم الريب بالقران

ترجمه وتشريح: شارح کہتا ہے کہ اور بھی اس قسم کی مثالیں ہیں اور وہاں پر بھی یہی تاویلیں کریں گے۔ کہ جیسے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے لکم دینکم ولی دین۔ تو جب اس کا یہ معنی کریں کہ تمھارے لئے تمھارا دین اور میرے لئے میرا دین ہے۔ تو پھر یہی اعتراض ہو جائے گا کہ یہاں پر مسند الیہ بند نہیں ہے مسند پر۔ بلکہ مسند الیہ بند ہے مسند کی جز پر۔ تو پھر اسمیں یہی تاویل کریں گے کہ اس کا معنی ہے کہ دینکم بند ہے اتصاف بکونہ لکم پر اور دینکم یعنی تمھارا دین اتصاف بکونہ لکم سے اتصاف بکونہ لی کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے اور میرا دین بند ہے اتصاف بکونہ لی پر۔ اور میرا دین اتصاف بکونہ لی سے اتصاف بکونہ لکم کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔

ونظیرہ ما ذکرہ الخ سے شارح کہتا ہے کہ اس کی ایک مثال صاحب مفتاح نے بھی ذکر کی ہے لیکن وہ اس کیمثال نہیں ہے۔ کہ مسند الیہ مسند پر مقدم ہے بلکہ اس کی مثال ہے کہ مسند الیہ بند ہے ظرف پر۔ کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ ان حسابھم الا علی ربی۔ تو اگر اس کا یہ معنی کرو کہ نہیں انکا حساب مگر میرے رب کے ذمے۔ تو پھر یہی اعتراض ہو جائے گا کہ مسند الیہ بند ہے ظرف کی جز کے اندر تو یہاں پر یہی تاویل کریں گے کہ اس کا معنی ہے۔ کہ حسابھم بند ہے اتصاف بکونہ علی ربی پر اور حسابھم اتصاف بکونہ علی ربی کے اتصاف بکونہ علی غیرہ کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ آگے شارح کہتا ہے کہ یہ جتنی مثالیں دیں ہیں ان سب میں موصوف کا قصر ہے صفت پر۔ صفت کا قصر نہیں ہے موصوف پر کہ جس طرح کے بعض لوگوں نے وہم کیا ہے کہ صفت کا قصر ہے موصوف پر۔

ولھذا ای لان التقدیم الخ سے ماتن نے اس پر تائید بھی پیش کی ہے کہ مسند کو مسند الیہ پر مقدم کیا جاتا ہے کہ مقصود ہوتا ہے خاص کرنا مسند کا مسند الیہ کے ساتھ تو ماتن کہتا ہے کہ اسی لئے تو لا ریب فیہ کے اندر ظرف کو مسند الیہ

پر مقدم نہیں کیا ہے۔ اور لا فیہ ریب نہیں کہا ہے۔ کیوں کہ اگر لا فیہ ریب کہتا تو پھر معنی ہوتا کہ عدم ریب بند ہے قرآن پاک کے اندر اور عدم ریب قرآن پاک سے اللہ تعالی کی باقی کتابوں کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ریب اللہ تعالی کی باقی کتابوں کی طرف تجاوز کرتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالی کی باقی کتابوں کے اندر بھی ریب نہیں ہے۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

وانما قال في سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر في مقابلة القرآن كما ان المعتبر في مقابلة خمور الجنة هي خمور الدنيا لا مطلق المشروبات وغيرها او التنبيه عطف على تخصيصه اى تقديم المسند للتنبيه من اول الامر على انه اى المسند خبر لا نعت اذا النعت لا يتقدم على المنعوت وانما قال من اول الامر لانه ربما يعلم انه خبر لا نعت بالتأمل في المعنى والنظر الى انه لم يرد في الكلام خبر المبتداء كقوله شعر له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر حيث لم يقل همم له او التفاؤل نحو سعدت بغرة وجهك الايام

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر لا فیہ ریب فرماتا تو پھر معنی ہوتا کہ عدم ریب بند ہے قرآن پاک کے اندر۔ اور عدم ریب قرآن پاک سے اللہ تعالی کی باقی کتابوں کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے بلکہ ریب اللہ تعالی کی باقی کتابوں کی طرف تجاوز کرتا ہے۔ تو تم قرآن پاک کے مقابلے میں اللہ تعالی کی باقی کتابوں کو کیوں لیتے ہو۔ لوگوں کی کتابیں قرآن پاک کے مقابلے میں لو تو پھر معنی ہوگا کہ عدم ریب قرآن پاک کے اندر بند ہے اور عدم ریب قرآن پاک سے لوگوں کی کتابوں کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے بلکہ ریب لوگوں کی کتابوں کی طرف تجاوز کرتا ہے تو تم قرآن پاک کے مقابلے میں لوگوں کی کتابیں کیوں نہیں لیتے ہو۔ تو اس کا جواب شارح نے دیا۔ کہ قرآن پاک اللہ تعالی کی کتاب ہے تو اس کے مقابلے میں معتبر باقی اللہ تعالی کی کتابیں ہونگی۔ قرآن پاک کے مقابلے میں لوگوں کی کتابوں کی کیا وسعت اور طاقت ہے۔ کہ جس طرح کہ خمور جنۃ کے مقابلے میں معتبر خمور دنیا ہے مطلق مشروبات تو خمور جنۃ کے مقابلے میں نہیں لے سکتے ہیں۔ اس لئے قرآن پاک کے مقابلے میں اللہ تعالی کی باقی کتابیں لیتے ہیں اور لوگوں کی کتابیں نہیں لیتے ہیں۔

او التنبیه عطف علی تخصیصه الخ پیچھے ماتن نے تقدیم مسند کا ایک مقتضی ذکر کیا کہ مسند کو مسند الیہ پر مقدم کیا جائے تخصیص کیلئے اب تقدیم مسند کا دوسرا مقتضی ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ کبھی مسند کو مسند الیہ پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ مقصود ہوتا ہے پہلی مرتبہ تنبیہ کرنا مسند پر کہ یہ مسند خبر ہے نعت نہیں ہے۔ اور پہلی مرتبہ مسند پر تنبیہ اس لئے کرتے ہیں کہ یہ مسند خبر ہے اور نعت نہیں ہے۔ کیوں کہ نعت منعوت پر مقدم نہیں ہوسکتی ہے۔ تو آگے شارح کہتا ہے کہ من اول الامر (یعنی پہلی مرتبہ) اس لئے کہا ہے کیوں کہ بعد میں تامل کے ساتھ سامع جان لیگا کہ یہ مسند خبر ہے نعت نہیں ہے۔ اور اس بات کی طرف نظر کرنے کہ اس کلام کے اندر مبتدا کی کوئی اور خبر نہیں ہے۔ تو پھر یہی اس کی خبر ہوگی۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے: له هم لا منتهی لکبارها :: وهمته الصغری اجل من الدهر۔ یہ حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالی عنہ کا شعر ہے جو آپ نے سبب کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں نذرانہ عقیدت پیش کیا ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے وہ بلند اور عظیم الشان ہمتیں ہیں کہ جن کی کوئی حد ہی نہیں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی چھوٹی سی ہمت کا اثر زمانہ کی بڑی سے بڑی ہمت کے نتائج پر بے پناہ فوقیت رکھتی ہے۔ تو اس شعر میں له خبر مقدم ہے اور هم مبتدا مؤخر ہے اور هم له نہیں کہا ہے کیوں هم له کہتا تو پھر کوئی یہ وہم کرتا کہ هم موصوف ہے اور له اس کی صفت ہے۔ اس لئے له هم کے اندر مسند کو مقدم کیا ہے پہلی مرتبہ تنبیہ کرنے مسند کیلئے کہ یہ مسند خبر ہے نعت نہیں۔

او التفاؤل الخ سے ماتن کہتا ہے کبھی مسند کو مسند الیہ پر مقدم کیا جاتا تفاؤل یعنی نیک فال کیلئے کہ مسند کے اندر نیک فالی ہوتی ہے یہاں پر بھی مراد یہ ہے کہ پہلی مرتبہ مسند کی نیک فالی پر تنبیہ کرنی ہے۔ اس کی مثال ہے سعدت بغرة وجهک الایام۔ یعنی تیرے روشن چہرے کی وجہ سے زمانہ خوش بخت ہے۔ تو سعدت مسند ہے اور ایام مسند الیہ ہے۔ اور مسند کو مسند الیہ پر مقدم کیا ہے تفاؤل کیلئے۔ کیوں کہ اس طرح بھی کہہ سکتے تھے الایام سعدت بغرة وجهک۔

او التشویق الی ذکر المسند الیه بان یکون فی المسند المتقدم طول یشوق النفس الی ذکر المسند الیه فیکون له وقع فی النفس و محل من القبول لان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب کقوله شعر ثلاثة هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله تشرق من اشرق بمعنے صار مضیئا الدنیا فاعل تشرق والعائل الی الموصوف هو الضمیر المجرور فی ببهجتها ای بحسنها و نضارتها ای تصیر الدنیا منورة ببهجة هذه الثلاثة وبهاءها و المسند الیه المتاخر هو قوله شمس الضحے وابو اسحٰق والقمر

ترجمہ وتشریح: ماتن اوراس کے مقتضی ذکر کرتا ہے کہ مسند کومسند الیہ پر مقدم کیا جائے تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی مسند کومسند الیہ پر مقدم کرتے ہیں تشویق کیلئے کہ مسند الیہ کے ذکر کی طرف شوق دلایا جاتا ہے بایں طور مسند متقدم کے اندر طول ہوتا۔ تو یہ شوق دلاتا ہے نفس کومسند الیہ کے ذکر کی طرف۔ تو پھر اس وقت مسند الیہ نفس کے اندر اچھی طرح واقع ہوگا اور ذہن کے اندر اچھی طرح بیٹھے گا۔ کیوں جو چیز طلب کے بعد حاصل ہو وہ چیز پیاری ہوتی ہے۔ اور جو چیز بغیر تھکاوٹ کے حاصل ہو وہ چیز پیاری نہیں ہوتی ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے۔ ثلاثة تشرق الدنیا ببهجتها :: شمس الضحی وابو اسحاق والقمر۔ یعنی تین ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے حسن کے ساتھ دنیا روشن ہوگئی ہے۔ وہ چاشت کا سورج، ابواسحاق اور چاند ہے۔ تو ثلاثة خبر مقدم ہے اور اسمیں طول ہے کہ وہ تین چیزیں ایسی کون سی ہیں کہ جن کے حسن سے دنیا روشن ہوگئی ہے۔ تو پھر بتادیا کہ چاشت کا سورج، ابواسحاق اور چاند ہے۔ ابواسحاق کوشمس الضحی اور قمر کے درمیان ذکر کیا ہے کیوں کہ خیر الامور اوساطھا۔ کہ کاموں میں سے بہترین کام درمیانہ ہے تو گویا کہ ابواسحاق شمس الضحی اور قمر سے اچھا ہے۔

تنبیه کثیر مما ذکر فی هذا الباب یعنی باب المسند و الذی قبله یعنی باب المسند الیه غیر مختص بهما کالذکر و الحذف و غیر هما من التعریف والتنکیر و التقدیم و التاخیر والاطلاق والتقیید و غیر ذلك مما سبق وانما قال کثیر لان بعضها مختص بالبابین کضمیر الفصل المختص بما بین المسند و المسند الیه و ککون المسند فعلا فانه مختص بالمسند اذ کل فعل مسند دائما و قیل هو اشارة الی ان جمیعها لا یجری فی غیر البابین کالتعریف فانه لا یجری فی الحال و التمییز و کالتقدیم فانه لا یجری فی المضاف الیه

ترجمہ وتشریح: پیچھے ماتن نے مسند اور مسند الیہ کے احوال ذکر کئے تو ان احوال میں سے بعض احوال ایسے تھے جو مسند اور مسند الیہ کے خاص احوال نہیں یعنی ان کے ساتھ مختص نہیں تھے۔ تو پھر ماتن نے تنبیہ کے ساتھ ان احوال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تو ماتن نے کہا ہے کہ اکثر احوال جن کا ذکر کیا گیا ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جو ان دونوں ابواب کے علاوہ اور ابواب میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق اور تقیید وغیرہ باب مسند الیہ و مسند بہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور باب متعلقات فعل (مفعول، حال، تمیز وغیرہ) میں بھی پائے جاتے ہیں۔

وانما قال کثیر الخ اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور اس کا ایک جواب شارح نے خود دیا ہے۔ اور ایک جواب لوگوں نے دیا تھا۔ شارح اور لوگوں کے جواب کو نقل کر کے پھر رد کریگا۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ اکثر احوال جو باب مسند اور باب مسند الیہ میں ذکر کئے گئے غیر مختص ہیں باب مسند اور باب مسند الیہ کے ساتھ بلکہ مسند اور مسند الیہ کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ تو یہاں پر ماتن نے کثیر مما کہا ہے اور جمیع ما ذکر کیوں نہیں کہا ہے۔ وانما قال کثیر الخ سے شارح نے خود اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے کثیر مما کہا ہے اور جمیع ما ذکر نہیں کہا ہے کیوں کہ اگر جمیع ما ذکر کہتا تو پھر مطلب یہ ہوتا کہ جمیع احوال انکے جو مسند اور مسند الیہ کے اندر ذکر کئے گئے ہیں یہ مسند اور امسند الیہ کے ساتھ غیر مختص ہیں۔ یعنی مسند اور مسند الیہ کے جتنے احوال ہیں سب کے سب احوال مسند اور مسند الیہ کے غیر اندر پائے جاتے ہیں۔ حالانکہ مسند اور مسند الیہ کے سب کے سب احوال مسند اور مسند الیہ کے غیر کے اندر نہیں پائے جاتے ہیں۔ کیوں کہ مسند اور مسند الیہ کے بعض احوال ایسے ہیں جو مسند اور مسند الیہ کے ساتھ مختص ہیں یعنی غیر کے اندر نہیں

پائے جاتے ہیں۔ جیسے ضمیر فصل کہ یہ مسند اور مسند کے ساتھ مختص ہے۔ کیوں کہ ضمیر فصل، مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتا ہے۔ انکے غیر کے درمیان نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح مسند کا فعل ہونا۔ تو مسند کا فعل ہونا یہ مسند کے ساتھ مختص ہے۔ کیوں کہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔

وقیل ہو اشارۃ الخ سے شارح ان لوگوں کے جواب کو نقل کرتا ہے جو بعض لوگوں نے جواب دیا ہے۔ کہ ماتن نے اس لئے کثیر مما کہا ہے اور جمیع ما نہیں کہا ہے کیوں کہ اگر جمیع ما کہتا تو پھر مطلب ہوتا کہ مسند اور مسند الیہ کے جتنے احوال ہیں مسند اور مسند الیہ کے ان احوال میں سے ہر ایک حال مسند اور مسند کے ہر غیر کے اندر پایا جاتا ہے۔ حالانکہ مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ہر ایک حال مسند اور مسند الیہ کے ہر غیر کے اندر نہیں پایا جاتا ہے۔ جیسے تعریف تو یہ مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال ہے اور حال اور تمیز مسند اور مسند الیہ کے غیر ہیں تو تعریف حال اور تمیز کے اندر نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح تقدیم مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال ہے اور مضاف الیہ مسند اور مسند الیہ کا غیر ہے۔ تو تقدیم مضاف الیہ کے اندر نہیں پایا جاتا ہے اس لئے ماتن نے کثیر مما کہا ہے اور جمیع ما نہیں کہا ہے۔

وفیہ نظر لان قولنا جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بھما لا یقتضے ان یجری شئ من المذکورات فی کل واحد من الامور التی ھے غیر المسند الیہ والمسند فضلا عن ان یجری کل منھا فیہ اذیکفے لعدم الاختصاص بالبابین ثبوتہ فی شئ مما یغایر ھما فافھم .

ترجمہ وتشریح: شارح لوگوں کے جواب کا رد کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ اگر ماتن جمیع ما کہتا تو پھر مطلب ہوتا کہ مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ہر ایک حال مسند اور مسند الیہ کے ہر غیر کے اندر پایا جاتا تو جمیع ما کا یہ مطلب بیان کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ عبارت (جمیع ما الخ) اس بات کو نہیں چاہتی ہے کہ مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ہر ایک حال مسند اور مسند الیہ کے ہر غیر کے اندر پایا جائے۔ چہ جائیکہ یہ عبارت اس بات کو چاہئے کہ مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ہر ایک حال مسند اور مسند الیہ کے ہر غیر کے اندر پایا جائے کیوں کہ عدم اختصاص کیلئے اتنا ہی کافی ہوتا ہے کہ مسند اور مسند الیہ کے جمیع حال مسند اور مسند الیہ کا ہر ایک غیر کے اندر پایا جائے۔ تو پھر بھی تو جمیع احوال مسند اور مسند الیہ کے ساتھ مختص تو نہیں ہوئے ہیں۔ جیسے ایک آدمی کے دو حال ہوں تو اسکے ساتھ عدم اختصاص کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ اس آدمی کے دونوں حال اس آدمی کے غیر کے

پائے جائیں۔ تو پھر وہ دو حال اس آدمی کے ساتھ مختص نہیں ہونگے یہ تو نہیں ہے کہ وہ دو حال اس آدمی کے ہر غیر کے اندر پائیں جائیں تو پھر مختص نہ ہوگے۔

والفطن اذا اتقن اعتبار ذلك فيهما اى فى البابين لا يخفى عليه اعتباره فى غيرهما من المفاعيل و الملحقات بها و المضاف اليه

ترجمہ وتشریح: ماتن یہ بتاتا ہے کہ اعتبارات مذکورہ (جو باب مسند الیہ و بہ میں ہیں) سمجھ لینے کے بعد ان دونوں کے علاوہ دوسرے ابواب میں ان کو جاری کرنا عقلمند کیلئے مشکل نہیں ہے مثلاً جب وہ یہ سمجھ چکا ہے کہ مسند الیہ کو ضیق مقام یا رعایت وزن وسجع وغیرہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے تو فوراً سمجھ لے گا مفعول، تمیز، حال وغیرہ متعلقات فعل کو بھی اسی غرض سے حذف کیا جائے گا۔ وعلی ھذا القیاس۔

متعلقات فعل کے احوال

احوال متعلقات الفعل قد اشير فى التنبيه الى ان كثيرا من الاعتبارات السابقة يجرى فى متعلقات الفعل لكن ذكر فى هذا الباب تفصيل بعض من ذلك لاختصاصه بمزيد بحث و مهد لذلك مقدمة فقال الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل فى ان الغرض من ذكره معه اى ذكر كل من الفاعل و المفعول مع الفعل او ذكر الفعل مع كل منهما افادة تلبسه به اى تلبس الفعل بكل منهما اما بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه واما بالمفعول فمن جهة وقوعه عليه لا افادة وقوعه مطلقا اى ليس الغرض من ذكره معه افادة وقوع الفعل و ثبوته فى نفسه من غير ارادة يعلم ممن وقع وعلى من وقع اذلو اريد ذلك لقيل وقع الضرب اووجدا وثبت ذكر الفاعل او المفعول لكونه عبثا

ترجمہ وتشریح: چوتھا باب فعل کے متعلقات کے احوال میں ہے یعنی اس باب میں وہ احوال ذکر کئے جائیں گے جو فعل کے متعلقات ہیں۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح قد اشير الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تنبیہ کے اندر احوال متعلقات کا اجمالاً ذکر ہو چکا ہے۔ اور احوال متعلقات فعل گزر چکے ہیں۔ کیوں کہ

ماتن نے کہا تھا کہ اکثر احوال جن کا ذکر کیا گیا ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جو ان دونوں ابواب کے علاوہ اور ابواب میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق اور تقیید وغیرہ باب مسند الیہ ومسند بہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور باب متعلقات فعل (مفعول، حال، تمیز وغیرہ) میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور یہی احوال متعلقات فعل ہیں۔ تو پھر احوال متعلقات فعل ذکر کرنے کا کیا مطلب ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ تنبیہ کے اندر احوال متعلقات فعل کی طرف اجمالاً اشارہ ہو چکا ہے لیکن احوال متعلقات فعل کے اندر بعض ایسے حال بھی ہیں جو مزید بحث کا تقاضا کرتے ہیں۔ تو اس باب کے اندر ان بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔

ومهد لذلک مقدمة الخ شارح کہتا ہے کہ یہ بعض احوال جو مزید بحث کو چاہتے ہیں ان کے لئے ماتن نے پہلے ایک تمہید اور مقدمہ ذکر کیا ہے (تو اس سے معلوم ہوا کہ تمہید اور مقدمات کا ذکر کرنا یہ پرانا طریقہ ہے) تو ماتن نے کہا ہے کہ ایک فعل ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ مفعول کا ذکر ہوتا ہے اور ایک فعل ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ فاعل کا ذکر ہوتا ہے تو جس فعل کے ساتھ مفعول کا ذکر ہوتا ہے وہ فعل اس فعل کے مشابہ ہوتا ہے کہ جس کے فعل کے ساتھ فاعل کا ذکر ہوتا ہے۔ اور وجہ شبہ تعلق ہے کہ جس طرح جس فعل کے ساتھ فاعل کا ذکر ہوتا ہے اور اس فعل کا اس فاعل کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اسی طرح جس فعل کے ساتھ مفعول کا ذکر ہوتا ہے اس فعل کا اس مفعول کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اور وجہ امتیاز اور فرق یہ ہے کہ جس فعل کے ساتھ فاعل کا ذکر ہوتا ہے اس فعل کا تعلق اس فاعل کے ساتھ اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ فعل اس فاعل سے واقع ہوتا ہے۔ اور جس فعل کے ساتھ مفعول کا ذکر ہوتا ہے اس فعل کا اس مفعول کے تعلق اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ فعل اس مفعول پر واقع ہوتا ہے۔ تو اس سے (کہ جس فعل کے ساتھ مفعول کا ذکر ہوتا ہے اور جس فعل کے ساتھ فاعل کا ذکر ہوتا ہے) مطلق فعل کا واقع ہونا مقصود نہیں ہے۔ قطع نظر اس سے کہ فعل جس سے واقع ہوا ہے اور فعل جس پر واقع ہوا ہے۔ کیوں کہ اگر اس سے صرف یہ غرض ہوتی ہے تو پھر صرف اتنا کہا جاتا وقع الضرب کہ ضرب واقع ہوئی ہے یا ضرب پائی گئی ہے یا ثابت ہے وغیرہ۔ تو پھر ضرب زید عمرو اور قام زید کیوں کہا جاتا ہے۔ لھذا اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس فعل کے ساتھ فاعل کا ذکر ہوتا ہے اس فعل کا تعلق فاعل کے ساتھ اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ فعل اس فاعل سے واقع ہے۔ اور جس فعل کے ساتھ مفعول کا ذکر ہوتا ہے تو اس فعل کا تعلق اس مفعول کے ساتھ اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ فعل اس مفعول پر واقع ہے۔

فاذا لم يذكر المفعول به معه اى مع الفعل المتعدے المسند الى فاعله فالغرض ان كان اثباته اى اثبات الفعل لفاعله او نفيه عنه مطلقا اى من غير اعتبار عموم فى الفعل بأن يراد جميع افراده او خصوص بأن يراد بعضها و من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه فضلا عن عمومه وخصوصه نزل الفعل المتعدے منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول لان المقدر كالمذكور فى ان السامع يفهم منهما ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل عن الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع عليه فان قولنا فلان فلان يعطے الدنانير يكون لغرض بيان جنس ما يتنا وله الاعطاء لا لبيان كونه معطيا ويكون كلا مامع من اثبت له الاعطاء غير الدنانير لا مع من نفے ان يوجد منه الاعطاء

ترجمه وتشریح: ماتن یہ مسئلہ ذکر کرتا ہے کہ جس وقت فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر نہ کیا جائے اور فعل متعدی کا فاعل تو مذکور ہوگا کہ فعل متعدی کا اس فاعل کی طرف اسناد ہوگا تو اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ فعل کا فاعل کیلئے ثبوت ہے یا فعل کی نفی ہے فاعل سے بغیر اعتبار کرنے عموم کے جو فعل کے اندر ہوتا ہے کہ فعل کے جمیع افراد مراد ہوں اور بغیر اعتبار کرنے خصوص کے جو فعل کے اندر ہوتا ہے کہ فعل کے بعض افراد مراد ہوں اور بغیر اعتبار کرنے متعلق فعل کے ساتھ اس چیز کے کہ جس پر فعل واقع ہے چہ جائیکہ اعتبار کریں من وقع علیہ کے عموم کا یا من وقع علیہ کے خصوص کا۔ کیوں کہ جب سرے سے اس فعل کے تعلق کا اعتبار کیا جاتا اس چیز کے ساتھ کہ جس پر فعل واقع ہے تو پھر من وقع علیہ کے عموم یا خصوص کا اعتبار کس طرح کیا جائے گا۔ اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ جس فعل متعدی کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے اس کا نام نزل الفعل المتعدی منزلة اللازم ہے۔ کہ فعل متعدی کو فعل لازم کی جگہ اتارا گیا ہے۔ اور اس فعل متعدی کیلئے مفعول بہ کو مقدر بھی نہیں کیا جاتا کیوں کہ مقدر کالمذکور ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مفعول بہ خواہ مقدر ہو یا مذکور ہو سامع ان دونوں سے سمجھ لیتا ہے کہ فعل اس پر واقع ہے۔

ان الغرض الاخبار الخ سے شارح دلیل دیتا ہے کہ جس فعل متعدی کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر کیا جائے اور جس فعل متعدی کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے۔ ان کے درمیان فرق ہوتا ہے کہ جس فعل متعدی کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر کیا جائے کہ جیسے فلان یعطی الدنانیر کہا جائے تو فلان یعطی الدنانیر ایک شخص کے سامنے بولا جا

سکتا ہے کہ جو شخص فلاں کیلئے اعطاء کا تو اثبات کرتا ہے لیکن دنانیر عطاء نہیں کرتا بلکہ دراہم عطاء کرتا ہے۔ اور فلان یعطی الدنانیر اس شخص کے سامنے نہیں بولا جا سکتا کہ شخص فلاں کیلئے اعطاء کا اثبات نہ کرے بلکہ اس کے سامنے بولا جائے گا فلان یعطی ۔ عام ازیں ہے کہ دنانیر عطاء کرے یا دراہم عطاء کرے۔

و هو ای هذا القسم الذی نزل منزلة اللازم ضربان لانه اما ان یجعل الفعل حال کونه مطلقا ای من غیر اعتبار عموم او خصوص فیه و من غیر اعتبار تعلقه بالمفعول کنایة عنه ای عن ذلك الفعل حال کونه متعلقا بمفعول مخصوص دلت علیه قرینة اولا یجعل کذلك الثانی کقوله تعالے قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون ای لا یستوی من یوجد له حقیقة العلم و من لا یوجد و انما قدم الثانی لانه باعتبار کثرة وقوعه اشد اهتماما بحاله

ترجمہ وتشریح: ماتن اس کی تقسیم کرتا ہے کہ فعل متعدی کو بمنزل لازم کے اتارا جائے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ نزل الفعل المتعدی منزلۃ اللازم دو قسم پر ہے۔ کیوں کہ وہ فعل یا تو اپنے آپ سے کنایہ ہوگا یا وہ فعل اپنے آپ سے کنایہ نہ ہوگا۔ وہ فعل اپنے آپ سے کنایہ ہو اس کا مطلب ہے کہ جس وقت اس فعل کا تعلق اس مفعول کے ساتھ اعتبار کیا جائے تو وہ اپنے آپ سے کنایہ ہوگا۔ اور اپنے آپ سے کنایہ نہ ہوگا جس وقت اس فعل کا تعلق مفعول بہ کے ساتھ اعتبار کیا جائے۔ اس کے بعد ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ وہ فعل جو اپنے آپ سے کنایہ نہ ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون۔ فرمادیجئے اے محبوب کریم ﷺ کہ کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہیں؟ تو یعلمون فعل متعدی ہے اور اس کے ساتھ مفعول مذکور نہیں ہے۔ اور یہ فعل اپنے آپ سے کنایہ نہیں ہے۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ اہل علم اور جاہل برابر نہیں ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وانما قدم الثانی سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے دوسری قسم کی مثال پہلے کیوں دی ہے۔ اور پہلی قسم کی مثال بعد میں کیوں دی ہے۔ پہلی قسم کی مثال پہلے دینا اور دوسری قسم کی مثال بعد میں دینا اس طرح ماتن نے کیوں کیا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے دوسری قسم کی مثال کو پہلے ذکر کیا ہے کہ اس دوسری قسم کی مثال کثیر الوقوع یعنی اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو چیز کثیر الوقوع ہو وہ اہتمام کے اعتبار سے اشد ہوتی ہے اور جو چیز اہم ہو اس کو مقدم کیا جاتا ہے اس لئے ماتن نے دوسری قسم

کی مثال کو پہلی قسم کی مثال پر مقدم کیا ہے۔

السکاکی ذکر فی بحث افادۃ اللام الاستغراق انہ اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا کقولہ علیہ السلام المؤمن غر کریم والمنافق خب لئیم حمل المعرف باللام مفردا کان او جمعا علی الاستغراق بعلۃ ایہام ان القصد الی فرد دون اخر مع تحقق الحقیقۃ فیہما ترجیح لاحد المتساویین علی الاخر

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ فعل متعدی جو مسند ہو فاعل کی طرف اور مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے تو اس سے غرض ہوتی ہے کہ فعل کا ثبوت ہے فاعل کیلئے یا فعل کی نفی ہے فاعل سے نہ فعل کے اندر عموم معتبر ہوتا ہے اور نہ خصوص اور نہ فعل کے تعلق کا اعتبار مفعول بہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ تو اس کا نام ہے نزل الفعل المتعدی منزلۃ اللازم۔ پہلی قسم کی مثال عنقریب آجائے گی۔ ان شاء اللہ تعالی۔

علامہ سکاکی نے یہاں پر ایک اور مسئلہ ذکر کیا تھا تو ماتن نے علامہ سکاکی کی عبارت یوں نقل فرمائی ہے۔ ثم اذا کان المقام خطابیا لا استدلالیا۔ تو یہ ماتن نے علامہ سکاکی کی عبارت ابتداء سے نقل نہیں کی بلکہ درمیان سے نقل کی ہے حالانکہ اس سے پہلے اور بھی کچھ عبارت ہے۔ کیوں کہ ثم حرف عطف ہے اور ثم تراخی کیلئے ہوتا ہے۔ تو اس سے پہلے جو عبارت ہے شارح پہلے اس عبارت کا مطلب ذکر کریگا اور پھر اس عبارت یعنی جو ماتن نے نقل کی ہے اسکا مطلب بیان کریگا۔ کیوں کہ اس عبارت (یعنی جو عبارت ماتن نے ذکر کی ہے) کے اندر داخل ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ السکاکی مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے۔

ذکر فی بحث الخ کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ جو لام استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ تو جب کلمہ معرف باللام ہو اور مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو۔ تو پھر اس کلام کے اندر اس کلمہ معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلمہ معرف باللام کے جمیع افراد مراد ہونگے۔ کیوں کہ اگر اس کلمہ کو استغراق پر محمول نہ کیا جائے اور اس کے بعض افراد مراد لئے جائیں اور بعض افراد مراد نہ لئے جائیں تو پھر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اور ترجیح بلا مرجح باطل ہوتی ہے۔

تو یہاں پر خطاب اور استدلال کے دو لفظ آئے ہیں انکی مختصر سی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ خطاب یہ ہوتا کہ جس کے متعلق محض ظن اور گمان ہو۔ دلیل دینے کی ضرورت نہ پڑے اور یقین نہیں ہوتا۔ جیسے کہا جاتا ہے کل من

یمشی فی اللیل فھو سارق۔ کہ ہر وہ شخص جو رات کو چلے وہ چور ہوتا ہے۔ تو اس کے متعلق ظن ہے کہ لوگ گمان یہ کرتے ہیں کہ جو رات کو چلتا ہو وہ چور ہوتا ہے اس پر یقین نہیں ہوتا۔ کیوں کہ بسا اوقات شریف لوگ بھی تو رات میں چلتے ہیں۔

اور استدلال یہ ہوتا ہے کہ جس میں دلیل دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور یقین ہوتا ہے۔ جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث۔ تو عالم حادث ہے اور اس کے اندر یقین ہے۔ تو شارحِ نے اس کی مثال دی ہے کہ کلمہ معرف باللام ہو اور مقام خطابی تو پھر اس کلمہ کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے نبی کریم ﷺ کی حدیث مبارکہ ہے۔ المؤمن غر کریم والمنافق خب لئیم۔ کہ مومن سادہ اور سخی ہوتا ہے اور منافق دھوکے باز اور بخیل ہوتا ہے۔ تو یہ دو مقدمے خطابی ہیں۔ انکے متعلق ظن ہے کہ انسان جب کسی مومن کو دیکھے تو سادہ اور سخی ہوتا اور جب انسان کسی منافق کو دیکھے تو دھوکے باز اور بخیل ہوتا ہے۔ تو ان میں یقین نہیں ہے کیوں کہ بعض دفعہ مومن بھی ایسے کام کر دیتے ہیں جو منافق بھی وہ کام نہیں کر سکتا۔ تو المؤمن اور المنافق دونوں کلمے معرف باللام ہیں۔ تو ان دونوں کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور انکے جمیع افراد مراد ہونگے۔ کہ ہر مومن سادہ اور سخی ہوتا ہے اور ہر منافق دھوکے باز اور بخیل ہوتا ہے۔ کیوں کہ المومن سے بعض افراد مراد لئے جائیں تو پھر ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کہ بعض افراد مراد لئے گئے ہیں ہو اور دوسرے بعض افراد مراد کیوں نہیں لئے گئے۔ اسی طرح منافق کے بعض افراد مراد لئے جائیں ہو اور دوسرے بعض افراد مراد کیوں نہیں لئے گئے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہوا کرتی ہے۔

ثم ذكر في بحث حذف المفعول انه قد يكون القصد الى نفس الفعل لتنزيل المتعدے منزلة اللازم ذهابا في نحو فلان يعطے الى معنے يفعل الاعطاء و يوجد هذه الحقيقة ايها ما للمبالغة بالطريق المذكور في افادة اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشارة الى قوله ثم اذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا حمل المعرف باللام على الاستغراق واليه اشار بقوله ثم اى بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل و تنزيله منزلة اللازم من غير اعتبار كناية اذا كان المقام خطابيا يكتفے فيه بمجرد الظن لا استدلاليا يطلب فيه اليقين البرهاني افاد المقام او الفعل ذلك اى كون الغرض ثبوته لفاعله او نفيه عنه مطلقا مع التعميم ۓ افراد الفعل دفعا للتحكم اللازم من حمله على فرد دون اخر و تحقيقه ان معنے يعطے حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعرف بلام الحقيقة يحمل ۓ المقام الخطابي على استغراق الاعطاء ات و شمولها مبالغة لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر

ترجمہ وتشریح: شارح اس عبارت ذکر کرتا ہے جو ماتن نے ذکر کی تھی۔ شارح کہتا ہے کہ فعل اپنے فاعل کی طرف مسند ہو اور اس کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے اور وہ اپنے آپ سے کنایہ بھی نہ ہو تو پھر اس سے غرض نفس فعل۔ اور فعل کے اندر عموم معتبر ہوتا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر فعل کے اندر عموم معتبر نہ ہو تو پھر ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جس طرح کے ماقبل میں دوصورتوں کے اندر ترجیح بلا مرجح لازم آتی تھی۔ تو لھذا اس وقت اس سے مراد نفس فعل ہوگا اور فعل کے اندر عموم معتبر ہوگا۔ اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے کہا جائے فلان یعطی۔ تو یعطی فعل متعدی ہے اور فعل متعدی کو بمنزل لازم کے اتارا گیا ہے اور اپنے آپ سے کنایہ بھی نہیں ہے تو اس سے مراد نفس اعطاء ہوگا اور اعطاء کے اندر عموم ہوگا کہ فلاں ہر چیز عطاء کرتا ہے۔ یہ معنی نہیں ہیں کہ فلاں وہ چیز تو عطاء کرتا ہے اور یہ چیز عطاء نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ اسوقت ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وتحقیقه الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلمہ معرف

باللام ہو اور مقام خطابی ہو تو پھر اس کلمہ معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا اور فعل متعدی کو بمنزل لازم کے اتارا جائے اور اپنے آپ سے کنایہ نہ ہو تو اس سے مقصود نفس فعل ہوتا ہے اور فعل کے اندر عموم معتبر ہوتا ہے تو پھر اس فعل کو اس کلمہ معرف باللام پر قیاس کس طرح کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ان کے درمیان کوئی مناسبۃ نہیں ہے۔ وہ کلمہ اسم ہے اور یہ فعل ہے تو فعل کو اسم پر قیاس کس طرح کیا جاسکتا ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جب کہا جائے فلان یعطی۔ تو اس وقت فلان یعطی کا معنی کرتے ہیں۔ فلان یفعل الاعطاء کہ فلاں فعل اعطاء کرتا ہے۔ تو الاعطاء معرف باللام الحقیۃ ہے اور مقام خطابی ہے تو اس الاعطاء کو استغراق پر محمول کیا جائے گا کہ اعطاء کے جمیع افراد مراد ہونگے اور یہ جمیع اعطاءات کو مبالغہ کیلئے شامل ہوگا تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آجائے اس لئے اس کو کلمہ معرف بلام الحقیقت پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

لایقال افادة التعمیم ینافی کون الغرض الثبوت والنفی مطلق ای من غیر اعتبار عموم ولاخصوص لانا نقول لانسلم ذلك فان عدم کون الشئ معتبرا فی الغرض لایستلزم عدم کونه مفادا من الکلام فالتعمیم مفاد غیر مقصود و لبعضهم فی هذا المقام تخییلات فاسدة لاطائل تحتها فلم تتعرض لها

ترجمہ وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کریگا پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ فعل متعدی فاعل کی طرف مسند ہو اور اس کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے تو اس سے مقصود فعل کا ثبوت یا نفی فاعل سے اور نہ اس کے اندر عموم معتبر ہوتا ہے اور نہ خصوص۔ اور یہاں پر کہا گیا ہے فعل متعدی کو بمنزل لازم کے اتارا جائے اور وہ اپنے آپ سے کنایہ نہ ہو تو اس سے مراد نفس فعل ہوتا ہے اور فعل کے اندر عموم معتبر ہوتا ہے حالانکہ ماقبل میں کہا تھا کہ فعل کے اندر عموم اور خصوص معتبر نہیں ہوتے ہیں تو یہ تضاد ہے۔ لانا نقول لانسلم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے فعل متعدی فاعل کی طرف مسند ہو اور اس کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے تو اس سے مقصود فعل کا ثبوت یا نفی ہوتا فاعل سے اور نہ اس کے اندر عموم معتبر ہوتا ہے اور نہ خصوص یہ تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک چیز مقصود نہ ہو تو پھر حاصل بھی نہ ہو بلکہ بعض اوقات مقصود نہ ہونے کے باوجود وہ چیز حاصل ہوتی ہے۔ تو یہاں پر فعل میں عموم مقصود تو نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم تو نہیں آتا کہ حاصل بھی نہ ہو بلکہ فعل میں عموم حاصل ہو رہا ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے یہاں پر بعض اور محققین نے بھی شرح فرمائی ہے لیکن میرے خیال میں وہ فاسد ہے اس لئے میں اس کے در

پتے نہیں ہوا۔

والاول وهو ان يجعل الفعل مطلقا كناية عنه متعلقا بمفعول مخصوص كقول البحترى فى المعتز بالله تعريضا بالمستعين بالله شعر شجو حساده وغيظ عداه ان يرى مبصر ويسمع واع اى ان يكون ذو رؤية و ذو سمع فيدرك بالبصر محاسنه و بالسمع اخباره الظاهرة الدالة على استحقاقه الامامة دون غيره فلا يجد و انصب عطفا على يدرك المنصوب اى فلا يجدا عداوه و حساده الذين يتمنون الامامة الى منازعته الامامة سبيلا

ترجمه وتشريح: سے ماتن فعل المتعدی بمنزلۃ اللازم کی پہلی قسم کی مثال دیتا ہے۔ پہلی قسم یہ تھی کہ فعل اپنے آپ سے کنایہ ہو اس حالت میں کہ جس وقت اس فعل کے تعلق کا اعتبار مفعول مخصوص کے ساتھ کیا جائے جیسے بحتری کا وہ شعر جو اس نے معتز باللہ کی تعریف میں تعریض ہے مستعین باللہ پر۔ معتز باللہ اور مستعین باللہ دونوں بھائی تھے۔ معتز باللہ وقت کا بادشاہ تھا اور مستعین باللہ وقت کا بادشاہ نہیں تھا۔ تو پھر وہ مستعین باللہ معتز باللہ کے ساتھ ہر وقت پڑھتا تھا۔ تو بحتری نے معتز باللہ کی تعریف کے اندر یہ شعر پڑھا ہے اور مستعین باللہ پر تعریض کی ہے اور وہ شعر یہ ہے کہ شجو حساده وغيظ عداه :: ان يرى مبصر ويسمع واع ۔ یعنی ممدوح کے حاسدوں اور دشمنوں کے غم وغصہ کیلئے صرف یہ کافی ہے کہ کوئی دیکھنے اور سننے والا پایا جائے کیوں کہ اس تقدیر پر رؤیۃ اور سماعۃ صرف ممدوح کے ان محاسن وفضائل پر واقع ہوگی جن کے ذریعے حاسدوں کو بھی یہ ماننا پڑے گا کہ منصب امامت کا محض یہی مستحق ہے اور حاسدوں میں چونکہ وہ فضائل اور محاصل خلافت معدوم ہیں لھذا وہ اپنی اس محرومی پر غم وغصہ میں جلتے۔

فالحاصل انه نزل يرى ويسمع منزلة اللازم اى من يصدر عنه السماع والرؤية من غير تعلق بمفعول مخصوص ثم جعلهما كنايتين عن الرؤية المساع المتعلقين بمفعول مخصوص و هو محاسنه واخباره باد عاء الملازمة بين مطلق الرؤية و رؤية اثاره و محاسنه و كذا بين مطلق السماع و سماع اخباره للدلالة على ان اثاره و اخباره قد بلغت من الكثرة والاشتهار الى حيث يمتنع خفاؤها فيبصرها كل راء و يسمعها كل واع بل لا يبصر الرائى الا تلك الاثار و لا يسمع الواعى الا تلك الاخبار فذكر الملزوم واراد اللازم على ما هو طريق الكناية ففى ترك المفعول والاعراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور و الكثرة الى حيث يكفى فيها مجرد ان يكون ذو سمع و ذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل ولا يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول او تقديره والا اى وان لم يكن الغرض عند عدم ذكر المفعول مع الفعل المتعدى المسند الى فاعله اثباته لفاعله او نفيه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غير مذكور وجب التقدير بحسب القرائن الدالة على تعيين المفعول ان عاما فعام وان خاصا فخاص

ترجمه وتشريح: شارح کلام کا خلاصہ نکالتا ہے اور مثال کو ممثل لہ کے مطابق کرتا ہے۔ کہ نزل اور یسمع فعل متعدی ہے اور یہ بمنزل لازم کے اتارے گئے ہیں۔ اس کا معنی ہے کہ وہ شخص کہ جس سے رؤیۃ اور سماع کے تعلق کا اعتبار مفعول مخصوص کے ساتھ کیا ہے اور وہ مفعول مخصوص محاسن اور اخبارہ ہے۔ تو گویا کہ شاعر نے ملازمت کا دعوی کیا ہے کہ مطلق رؤیۃ ملزوم ہے اور رؤیۃ آثارہ ومحاسنہ لازم ہے۔ اسی طرح مطلق سماع ملزوم ہے اور سماع اخبارہ لازم ہے۔ تو یہاں پر ذکر ملزوم کا کیا گیا ہے مراد اس سے لازم ہے۔ یعنی ذکر مطلق رؤیۃ کا ہے اور مراد اس سے محاسنہ ہے۔ اور ذکر مطلق سماع کا ہے مراد سماع اخبارہ ہے۔ اس بات پر دلالت کرنے کیلئے کہ آپ کے آثار اور آپ کے اخبار کثرت اور شہرت کی وجہ سے اس مقام کو پہنچے ہیں کہ ان کا خفا ممتنع ہے۔ پس ہر دیکھنے والا اس کے آثار کو دیکھے گا اور ہر سننے والا اس کے اخبار کو سنے گا۔ بل سے شارح نے ترقی کی ہے کہ بلکہ دیکھنے والا

صرف انکے اثار کو ہی دیکھتا ہے اور کسی کے اثار کو دیکھتا ہی نہیں ہے۔ اور سننے والا اس کے اخبار کو سنتا ہے اور کسی کی اخبار کو سنے گا ہی نہیں۔ لھذا ذکر ملزوم کا ہے اور مراد لازم ہے کنایہ کے طریقے سے۔ کنایہ میں یہ ہوتا ہے کہ ذکر ملزوم کا ہو اور مراد اس سے لازم ہو۔ پس مفعول کے چھوڑنے اور اس سے اعراض کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کے فضائل ظہور اور کثرت سے اس مقام کو پہنچے ہیں کہ ان میں محض دیکھنے والا اور سننے والا کا دنیا کے اندر پایا جانا کافی ہے۔ کہ جب کوئی دیکھنے والا اور سننے والا دنیا میں پایا جائے تو اس کو لازم ہے کہ دیکھنے والا اس کے اثار کو دیکھے گا اور سننے والا اس کے اخبار کو سنے گا۔ حتی کہ وہ جان لیگا کہ یہی معتز باللہ فضائل کے ساتھ منفرد ہے۔ اور اگر مفعول کو ذکر کرتا یا مقدر کرتا تو پھر اس پر دلالت نہ کرتا کیوں کہ اس وقت اس کا معنی صرف یہ ہوگا کہ دیکھنے والا اس کے محاسن کو دیکھے گا اور سننے والا اس کے اخبار کو سنے گا۔

والا ای وان لم یکن الغرض الخ سے ماتن دوسری صورت ذکر کرتا ہے۔ ماقبل میں ماتن نے یہ صورت ذکر کی تھی کہ فعل متعدی اپنے فاعل کی طرف مسند ہو اور اس فعل متعدی کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے تو اس سے غرض فعل کا ثبوت یا فعل کی نفی ہو فاعل سے مطلقا یعنی فعل کے اندر نہ عموم ہوتا ہے نہ خصوص اور نہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ مقصود ہوتا ہے تو اس کا نام فعل نزل الفعل المتعدی منزلۃ اللازم۔ یہاں سے ماتن دوسری صورت ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل متعدی اپنے فاعل کی طرف مسند ہو اور اس فعل متعدی کے ساتھ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا جائے تو اس سے صرف یہ غرض نہ ہو کہ فعل کا ثبوت ہو فاعل کیلئے یا فعل کی نفی ہو فاعل سے مطلقا۔ بلکہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ مقصود ہو ایسے مفعول کے ساتھ جو ذکر نہ کیا گیا ہو تو جب فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ مقصود ہو تو پھر اس وقت مفعول کو مقدر کرنا قرائن کے اعتبار سے واجب ہوگا جو قرائن دلالت کریں گے مفعول کے تعین پر۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ جو قرینہ معنی مفعول پر دلالت کرے اگر وہ معنی مفعول عام ہے تو پھر لفظ جو دال ہوگا معنی مفعول پر وہ لفظ بھی عام ہوگا۔ اور قرینہ جو معنی مفعول پر دلالت کرے اگر وہ معنی مفعول خاص ہے تو پھر جو لفظ اس معنی مفعول پر دال ہوگا وہ لفظ بھی خاص ہوگا۔

مفعول کا حذف کرنا

ولما وجب التقدير تعين انه مرادو محذوف من اللفظ لغرض فاشار الى تفصيل الغرض بقوله ثم الحذف اما للبيان بعد الابهام كما فى فعل المشية والارادة ونحوهما اذا وقع شرطا فان الجواب يدل عليه ويبينه لكنه انما يحذف ما لم يكن تعلقه به اى تعلق فعل المشية بالمفعول غريبا نحو فلو شاء لهدكم اجمعين اى لوشاء هدايتكم لهدكم اجمعين فانه لما قيل لو شاء علم السامع ان هناك شيئا علقت المشية عليه لكنه مبهم فاذا جئ بجواب الشرط صار مبينا وهذا اوقع فى النفس

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ علماء معانی کے نزدیک صرف یہ کافی نہیں ہے کہ مفعول کے تعین پر قرینہ دلالت کرے بلکہ وہ مفعول کے محذوف ہونے کی وجہ اور مشیت بھی بیان کرے کہ مفعول کو حذف کیوں کیا گیا ہے اور اس کی وجہ اور مشیت کیا ہے۔ جیسا کہ ماسبق میں کئی مقام پر گزرا ہے کہ ایک علت مصحح ہوتی ہے اور ایک علت باعثہ ہوتی ہے۔ علت مصححہ یہ ہوتی ہے کہ ایک کام کرنا صحیح ہو لیکن یہ ضروری تو نہیں ہے کہ ایک کام کرنا صحیح ہو تو پھر اس کو کیا بھی جائے۔ علت باعثہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے کرنے کی وجہ بھی بیان کی جاتی ہے۔ تو مفعول کے محذوف ہونے پر قرینہ دلالت کرے یہ صحیح تو ہے لیکن یہ ضروری تو نہیں ہے کہ مفعول کو حذف بھی کیا جائے اور مفعول کے محذوف ہونے کی وجہ اور علت بھی بیان کی جاتی ہے۔

تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے ثم الحذف الخ سے انکے اغراض کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ثم الحذف اما للبيان بعد الابهام الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول بیان بعد الابہام کیلئے حذف کیا جاتا ہے۔ یعنی مفعول کو پہلے محذوف کر دیا جاتا ہے تو پھر وہ مفعول مبہم ہوتا ہے اور مخفی ہوتا ہے تو پھر اس مفعول کو ذکر اور بیان کر دیا جاتا ہے یہ بیان بعد الابہام ہوگا۔ اور بیان بعد الابہام اوقع فی النفس ہوتا ہے۔ اور ذہن کے اندر اچھی طرح بیٹھتا ہے۔ یہ بیان بعد الابہام کہاں ہوتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ یہ بیان بعد الابہام وہاں پر ہوتا ہے کہ جہاں پر فعل مشیۃ کا ہو یا ارادۃ کا ہو۔ تو جب وہ فعل مشیۃ کا شرط واقع ہو تو اس فعل مشیۃ کا مفعول محذوف ہوتا ہے کیوں کہ جواب اس مفعول پر دلالت کرتا ہے اور اس کو بیان کرتا ہے لیکن یہ شرط ساتھ ہے کہ اس فعل مشیت کا تعلق مفعول کے

ساتھ غریب نہ ہو۔ اگر فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ غریب ہو تو پھر فعل مشیت کا مفعول ذکر کیا جائے گا۔ یہاں سے ماتن دو مثالیں دیگا۔ ایک تو اس کی مثال دیگا کہ فعل مشیت شرط واقع ہو اور اس کا مفعول محذوف ہو اور اس فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ غریب نہ ہو۔ اور ایک اس کی مثال دیگا کہ فعل مشیت شرط واقع ہو اور فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ غریب ہو۔ پہلے کی مثال جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فلو شاء لهداکم اجمعين۔ پس اگر اللہ تعالی چاہتا تو تمہیں ہدایت دیتا۔ تو شاء فعل مشیت ہے اور شرط واقع ہے تو اس کا مفعول محذوف ہے اصل میں ہے فلو شاء هدايتكم لهداكم اجمعين۔ پس اگر اللہ تعالی چاہے تمھاری ہدایت کو تو تحقیق تمہیں ہدایت دیتا۔ کیوں کہ جب اللہ تعالی نے فرمایا: فلو شاء تو سامع نے جان لیا کہ یہاں کوئی شرط ہوگی کہ فعل مشیت کا تعلق اس شئ کے ساتھ ہوگا۔ لیکن مبہم اور مخفی ہوگا۔ لیکن جب شرط کا جواب لهداكم اجمعين لایا گیا تو پھر اس نے اس شئ کو بیان کیا ہے اور وہ شئ مبین ہوگئی ہے۔ اور مشیۃ یزدانی کا تعلق هدايت کے ساتھ غریب بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالی ہی ہدایت دیتا ہے۔ تو یہ بیان بعد الابہام ہے۔ اور بیان بعد الابہام اوقع فی الذہن ہوتا ہے۔

بخلاف ما اذا كان تعلق فعل المشية غريبا فانه لا يحذف حينئذ كما فى قوله شعر ولو شئت ان ابكى دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع فان تعلق فعل المشية ببكاء الدم غريب فذكره ليتقرر فى نفس السامع فيانس به السامع

ترجمه وتشريح: ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ فعل مشیۃ کا ہے اور شرط واقع ہے اور فعل مشیۃ کا مفعول کے ساتھ تعلق غریب ہے۔ لھذا مفعول بہ کو ذکر کیا گیا ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے۔ ولو شئت ان ابكى دما لبكيته :: عليه ولكن ساحة الصبر اوسع۔ اگر میں چاہوں یہ کہ میں روؤں خون کو تو تحقیق میں رو سکتا ہوں خون کو اس پر لیکن صبر کا میدان وسیع ہے۔ یعنی میرے اندر اتنی طاقت ہے کہ اگر میں خون کو روؤں تو اس پر میں رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان چونکہ وسیع ہے اس لئے اس پر خون تو نہیں روتا ہوں۔ تو لو شئت فعل مشیۃ کا ہے اور شرط واقع ہے ان ابكى دما مفعول ہے فعل مشیۃ کا۔ اور فعل مشیۃ کا تعلق بکاء دم کے ساتھ غریب ہے ماقبل میں مشیۃ یزدانی کا تعلق ہدایت کے ساتھ غریب نہیں تھا۔ کیوں کہ اللہ تعالی ہی ہدایت دیتا ہے۔ لیکن یہاں فعل مشیۃ کا تعلق بکاء دم کے ساتھ غریب اور قلیل ہے۔ کیوں کہ انسان خون کو بہت قلیل روتا ہے۔ تو پھر اس کے مفعول کو ذکر کیا ہے تا کہ سامع کے نفس کے اندر پختہ ہو جائے اور سامع اس سے انس پکڑے۔

و اما قوله فلم يبق منے الشوق غير تفكرى فلو شئت ان ابكے بكيت تفكرا فليس منه اى مما ترك فيه حذف مفعول المشية بناء علے غرابة تعلقها به على ما ذهب اليه صدر الا فاضل فے ضرام السقط من ان المراد لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا فلم يحذف مفعول المشية ولم يقل لو شئت بكيت تفكر الان تعلق المشية ببكاء التفكر غريب كتعلقها ببكاء الدم وانما لم يكن من هذا القبيل لان المراد بالاول البكاء الحقيقے لا البكاء الفكرى لا نه لم يرد ان يقول لو شئت ان ابكے تكفر ابكيت تفكر ابل اراد ان يقول اثنانى النحول فلم يبق منے غير خواطر تحول فے حتے لو شئت البكاء فمريت جفونى و عصرت عينے ليسيل منها دمع لم اجده و خرج منها بدل الدمع التفكر فالبكاء الذى اراد ايقاع المشية عليه بكاء مطلق مبهم غير معدے الى التفكر البتة وابكاء الثانى مقيد معدے الى التفكر فلا يصح تفسير اللاول و بيانا له كما اذا قلت لو شئت ان تعطے درهما اعطيت درهمين كذا فى دلائل الاعجاز

ترجمه وتشریح: یہاں پر ایک اور شعر ہے تو اس میں اختلاف ہے کہ وہاں پر فعل مشیۃ کا ہے اور اس کا مفعول مذکور ہے۔ تو اس کے مفعول کے مذکور ہونے کی ایک وجہ تو صدر الافاضل نے اپنی کتاب ضرام السقط کے اندر بیان کی ہے۔ اور ایک وجہ اس کے مفعول کے مذکور ہونے کی ماتن نے بیان کی ہے۔ تو وہ شعر یہ ہے کہ فلم يبق منى الشوق غير تفكرى :: فلو شئت ان ابكى بكيت تفكرا۔ پس شوق نے مجھ میں تفکر کے سوا کچھ چھوڑا ہی نہیں پس اگر میں آنسوں رونا چاہوں تو بجائے اس کے فکر روتا ہوں۔ یعنی میرا ایک چیز کے ساتھ شوق تھا اور اس چیز کے شوق نے میرے اندر کوئی چیز نہیں چھوڑی ہے سوائے میرے تفکر کے۔ پس اگر میں چاہوں کہ میں روؤں تو پھر تفکر کو ہی روؤں گا کیوں کہ تفکر کے علاوہ میرے اندر کچھ ہے ہی نہیں۔ تو یہاں پر فلو شئت فعل مشیۃ کا ہے۔ اور شرط واقع ہے۔ اور ان ابکی اس کا مفعول ہے۔ صدر الافاضل نے اس کے مفعول کے مذکور ہونے کی وجہ تو یہ بیان کی ہے۔ کہ ان ابکی کا مفعول محذوف ہے اور وہ تفکرا ہے اصل میں عبارت ہے لو شئت ان ابکی تفکرا

بکیت تفکرا۔ کہ اگر میں چاہوں کہ میں تفکر کو روؤں تو میں تفکر کو روؤں گا۔ تو یہاں پر مشیۃ فعل کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا ہے۔ لو شئت بکیت تفکرا نہیں کہا ہے۔ کیوں کہ فعل مشیۃ کا تعلق بکاء تفکر کے ساتھ غریب ہے۔ کہ جس طرح فعل مشیۃ کا تعلق بکاء دم کے ساتھ غریب تھا۔ تو اس وجہ سے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا۔ اور ماتن نے مفعول کے مذکور ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے لیکن عبارت میں غور وفکر کرنے سے پہلے ایک بات کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ماتن نے ماقبل میں کہا تھا کہ فعل مشیۃ کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا کہ جس وقت جواب فعل مشیۃ کے مفعول کے محذوف ہونے پر دلالت کرے۔ اور یہاں جواب یعنی بکیت تفکرا فعل مشیۃ کے مفعول کے محذوف ہونے پر دلالت نہیں کرتا اس لئے مفعول کو ذکر کیا گیا ہے اس وضاحت کے بعد عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ یہاں پر فعل مشیۃ کا مفعول جو مذکور ہے تو یہ اس لئے مذکور نہیں ہے کہ فعل مشیۃ کا تعلق مفعول کے ساتھ غریب ہے۔ کیوں کہ ان ابکی سے مراد بکاء حقیقی ہے بکاء فکر نہیں ہے۔ کیوں کہ شاعر بکاء کے اندر مبالغہ کرنا چاہتا ہے۔ تو شاعر کی یہ مراد نہیں ہے کہ اگر میں چاہوں یہ کہ میں روؤں تفکر کو تو روؤں گا تفکر کو تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ چاہتا ہی ہے بکاء تفکر کو روئے تو پھر اسمیں کیا مبالغہ ہے۔ بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ مجھ کو لاغری اور کمزوری نے فنا کیا ہے تو کمزوری نے میرے اندر کچھ چھوڑا ہی نہیں سوائے وسوسوں کے۔ کہ میرے اندر وسوسے ہی وسوسے ہیں جو میرے اندر پھرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اگر میں بکاء حقیقی کو چاہوں تو پس میں اپنی پلکوں کو ملوں گا اور اپنی آنکھوں کو نچوڑوں گا۔ تا کہ آنکھوں سے آنسوں جاری ہو جائیں لیکن میں آنسوں کو نہیں پاؤنگا کیوں کہ میرے اندر آنسوں ہیں ہی نہیں۔ اسلئے میری آنکھوں سے دموع کے بدلے تفکر نکلے گا۔ تو ان ابکی سے مراد بکاء حقیقی ہے اور بکیت تفکرا اس کیلئے تفسیر اور بیان نہیں بن سکتا۔ اس لئے مفعول کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی مثال بھی شارح نے دی ہے کہ جس طرح جب تو کہے لو شئت ان تعطی درھما اعطیت درھمین۔ کہ اگر تو چاہے یہ کہ عطا کرے تو ایک درہم کو تو عطاء کریگا دو درہموں کو۔ تو یہاں پر اگر درھما مفعول کو حذف کیا جائے تو اعطیت درھمین اس پر دلالت نہیں کرتا اور اسی طرح دلائل الاعجاز کے اندر ہے۔

وممّا نشأ فی هذا المقام من سوء الفهم و قلّة التدبّر ما قیل ان الکلام فی مفعول ابکی والمراد ان البیت لیس من قبیل ما حذف فیه المفعول للبیان بعد الا بهام بل انما حذف لغرض اخر و قیل یحتمل ان یکون المعنی لو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا ای لم یبق فی مادة الدمع قصرت بحیث اقدر علی بکاء التفکر فیکون من قبیل ما ذکر فیه مفعول المشیة لغرابته

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ یہاں پر بعض محققین نے ایک اور بات کی ہے جو کہ ان کے سوء فہم اور قلت تدبر سے پیدا ہوئی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ یہاں پر فعل مشیۃ کے مفعول کے اندر جھگڑا نہیں ہے بلکہ ابکی کے مفعول کے اندر جھگڑا ہے۔ ابکی کا مفعول تفکرا محذوف ہے۔ تو اس مفعول کے محذوف ہونے کی وجہ اور غرض کیا ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ یہاں پر ماتن کی مراد ہے کہ ابکی کے مفعول کو بیان بعد الابہام کیلئے حذف نہیں کیا گیا۔ بلکہ کسی اور غرض کیلئے حذف کیا گیا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ بحث فعل مشیۃ کے اندر ہے تو یہ کہنا کہ ابکی کے مفعول کے اندر جھگڑا ہے اور یہ بات انکے سوء فہم اور قلت تدبر سے پیدا ہوئی ہے۔

وقیل یحتمل ان یکون الخ شارح بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ بعض محققین کا مذہب صدر الافاضل کے ساتھ ملتا جلتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ صدر الافاضل نے کہا ہے میں نے جو مفعول کے مذکور ہونے کی وجہ بیان کی ہے یہ صحیح ہے اور ماتن نے جو وجہ بیان کی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے جو مفعول کے مذکور ہونے کی وجہ جو بیان کی ہے وہ بھی صحیح ہے اور صدر الافاضل نے جو وجہ بیان کی ہے وہ بھی صحیح ہے لیکن ان کا مذہب وہی ہے جو صدر الافاضل کا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ ان ابکی کا مفعول محذوف ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے لو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا یعنی میرے اندر مادہ دمع بھی باقی نہیں رہا پس میں اس مقام پر ہو گیا ہوں اس مقام کے اندر کہ میں بکاء تفکر پر قدرت رکھتا ہوں اور کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا ہوں۔ کیوں کہ میرے اندر کوئی چیز ہی نہیں رہی۔ تو یہاں پر فعل مشیۃ کا تعلق مفعول یعنی بکاء تفکر کے ساتھ غریب ہے اس لئے مفعول کو ذکر کیا گیا ہے۔

و فیہ نظر لان ترتب ھذا الکلام علی قولہ لم سبق منیے الشوق غیر تفکری یا بی ھذا المعنے عند التامل الصادق لان القدرۃ علے بکاء التفکر لا یتوقف علی ان لا یبقے فیہ غیر التفکر فافھم واما للدفع تو ھم ارادۃ غیر المراد عطف علی اما للبیان ابتداء متعلق بتوھم کقولہ شعر و کم ذدت

ترجمہ وتشریح: شارح ان بعض محققین کا رد کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب ہے کہ میرے اندر مادہ دمع بھی باقی نہیں رہا پس میں اس مقام پر ہو گیا ہوں اس مقام کے اندر کہ میں بکاء تفکر پر قدرت رکھتا ہوں اور کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا ہوں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بکاء تفکر مادہ دمع کے باقی نہ رہنے پر موقوف ہے حالانکہ بکاء تفکر مادہ دمع کے باقی نہ رہنے پر موقوف نہیں ہے۔ کیوں کہ مادہ دمع بھی ہو اور تو پھر بھی تفکر بکاء تفکر ہو سکتا ہے کہ جیسے آہ اور افسوس کیا جائے تو یہ بکاء تفکر ہے حالانکہ مادہ دمع بھی موجود ہے۔

واما للدفع توھم الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ اگر میں مفعول کو ذکر کروں تو پھر میرا سامع پہلی مرتبہ غیر مراد کے ارادہ کا وہم کرے گا یعنی ایک چیز مراد نہیں ہے اور اس چیز کے ارادے کا وہم کریگا تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ تا کہ میرا سامع پہلی مرتبہ غیر مراد کے ارادے کا وہم نہ کرے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے: وکم ذدت عنی من تحامل حادث:: وسورۃ ایام حززن علی العظم۔ تو پہلے اس شعر کی تفصیل بعد میں مثال ممثل لہ کے مطابق کس طرح ہے اسے بیان کیا جائے گا۔

شارح کہتا ہے کہ ذدت کا معنی ہے دفعت کہ بہت دفع کیا ہے میں نے اپنے آپ سے زمانہ کے ظلموں کو۔ تو تحامل کا معنی ہے ظلم۔ تو شارح نے اس پر محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ تحامل کا معنی ظلم ہے کہ جیسے اہل عرب بولتے ہیں۔ تحامل فلان علی۔ کہ فلاں نے مجھ پر ظلم کیا ہے کہ جس وقت وہ عدل نہ کرے۔ اور کم خبریہ ہے اور من تحامل اس کی تمیز ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح قالوا واذا فصل الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ کم خبریہ ہے اور من تحامل اس کی تمیز ہے تو کم خبریہ کی تمیز تو منصوب ہوتی ہے تو پھر تحامل حادث کہنا چاہئے تھا من تحامل حادث کیوں کہا گیا ہے من کو کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ تو شارح نے اس کا

جواب دیا ہے کہ نحاۃ کا یہ قانون ہے کہ جس وقت کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فاصلہ آجائے فعل متعدی کے ساتھ تو پھر کم خبریہ کی تمیز پر من کا لانا واجب ہوتا ہے۔ تاکہ تمیز کا مفعول کے ساتھ التباس نہ آجائے کیوں کہ یہاں پر اگر من کو ذکر نہ کرتا اور صرف تحامل حادث کہتا تو پھر معلوم نہ ہوتا کہ تحامل حادث ذدت کا مفعول ہے یا کم خبریہ کی تمیز ہے۔ اس لئے ماتن نے من کو ذکر کیا ہے۔ تاکہ مفعول کے ساتھ التباس نہ آجائے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ کم محلا منصوب ہے اور ذدت کا مفعول ہے۔

ای دفعت عنی من تحامل حادث یقال تحامل فلان علی اذا لم یعدل و کم خبریۃ ممیزھا قولہ من تحامل قالوا و اذا فصل بین کم الخبریۃ و ممیزھا بفعل متعدد و جب الاتیان بمن لئلا یلتبس بالمفعول و محل کم النصب علی انہا مفعول ذدت و قیل الممیز محذوف ای کم مرۃ و من فی من تحامل زائدۃ و فیہ نظر للاستغناء عن ھذا الحذف والزیادۃ مما ذکرنا و سورۃ ایام ای شدتھا و صولتھا حززن ای قطعن اللحم الی العظم فحذف المفعول اعنی اللحم اذلو ذکر اللحم لربما توھم قبل ذکر ما بعدہ ای ما بعد اللحم یعنی الی العظم ان الحزلم ینتہ الی العظم وانما کان فی بعض اللحم فحذف دفعا لھذا التوھم

ترجمہ وتشریح: شارح بعض محققین کا رد کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے اس کی یہ ترکیب کی ہے کہ کم خبریہ ہے اور اس کی تمیز محذوف ہے۔ اور وہ مرۃ ہے۔ اور من تحامل کے اندر من زائدہ ہے۔

وفیہ نظر للاستغناء الخ سے شارح ان بعض محققین کا رد کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ اتنے تکلفات کے اٹھانے کی کیا ضرورت ہے۔ کہ یہ کہا جائے کہ اس کی تمیز محذوف ہے اور من زائدہ ہے۔ جب اس ترکیب سے جو پہلے بیان کی ہے مطلب واضح ہو جاتا ہے تو پھر اتنے تکلفات اٹھانے کی کیا ضرورت ہے کہ یہاں تمیز محذوف ہے اور من زائدہ ہے۔

وسورۃ ایام الخ توسورۃ ایام کا عطف تحامل حادث پر ہے تو معنی ہوگا۔ کہ بہت دفع میں نے کیا ہے اپنے آپ سے زمانہ کے مظالم کو۔ اور بہت دفع کیا ہے میں نے اپنے آپسے سختی کے دنوں کو۔ ایام موصوف ہے اور حززن اس کی صفت ہے۔ ایسے دن کہ کاٹا ہے انہوں نے ہڈی تک۔ تو یہاں پر لحم مفعول محذوف ہے۔ کہ کاٹا

ہے ان دنوں نے گوشت کو ہڈی تک۔ تو اگر مفعول یعنی لحم کو ذکر کرتا تو پھر سامع پہلی مرتبہ (عظم کے ذکر کرنے سے پہلے) غیر مراد کے ارادے کا وہم کرتا۔ کہ اس سے مراد بعض گوشت ہے۔ کہ ان دنوں نے کاٹا ہے بعض گوشت کو لیکن اندر ہڈی تک نہیں کاٹا ہے۔ تو اس وہم کو دفع کرنے کیلئے لحم مفعول حذف کیا گیا ہے۔ کیوں کہ جب مفعول کو حذف کیا اب سامع پہلی مرتبہ غیر مراد کے ارادے کا وہم نہیں کریگا۔ بلکہ وہ یہ سمجھے گا کہ ان دنوں نے گوشت کو ہڈی تک کاٹا ہے۔

واما لانه اريد ذكره اى ذكر المفعول ثانيا على وجه يتضمن ايقاع الفعل على صريح لفظه لا على الضمير العامد اليه اظهارًا لكمال العناية بوقوعه اى وقوع الفعل عليه اى المفعول حتى كانه لا يرضى ان يوقعه على ضميره و ان كان كناية عنه كقوله شعر قد طلبنا فلم نجدلك فى السود ذو المجد و المكارم مثلا اى قد طلبنا لك مثلا فحذف مثلا اذلو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت لغرض اعنى ايقاع عدم الوجدان على صريح لفظا لمثل ويجوزان يكون السبب فى حذف مفعول طلبنا ترك مواجهة الممدوح بطلب مثل له قصدا الى المبالغة فى التاديب حتى كانه لا يجوز وجود المثل له ليطلبه فان العاقل لا يطلب الا ما يجوز وجوده

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ متکلم کا مقصود ہوتا ہے کہ میں اس مفعول کو دوسری دفعہ ذکر کرتا ہوں اس وجہ پر کہ اس فعل کا تعلق اس مفعول کے لفظ صریح کے ساتھ ہو فعل کا تعلق اس کے ضمیر کے ساتھ نہ ہو۔ کیوں کہ اگر اس فعل کا تعلق اس کی ضمیر کے ساتھ ہو تو پھر یہ متکلم کے مقصود کے خلاف ہوگا۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے: قد طلبنا فلم نجد لک فی السود :: والمجد والمکارم مثلا۔ کہ تحقیق ہم نے طلب کیا ہے تیرے لئے پس ہم نے نہیں پایا تیرے لئے کوئی مثل مکارم اور بزرگی میں۔ تو مثلا، لم نجد کا مفعول۔ اور طلبنا کا مفعول بھی مثلا ہے۔ اور اس کو حذف کیا گیا ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے۔ قد طلبنا لک مثلا فلم نجد الخ کہ تحقیق ہم نے تیرے لئے مثل کو طلب کیا ہے پس ہم نے نہیں پایا ہے تیرے لئے سرداروں کے اندر اور بزرگی کے اندر اور اچھے اخلاق کے اندر کوئی مثل۔ تو

یہاں پر متکلم کا مقصد ہے کہ میں مثلا کو دوسری دفعہ ذکر کروں اس وجہ پر کہ فعل عدم وجدان کا تعلق مثل کے لفظ کے ساتھ ہو۔ضمیر کے ساتھ نہ ہو۔تو اگر مثلا کو پہلے ذکر کرتا تو پھر آگے فلم نجدہ کہتا تو یہ متکلم کے مقصد کے خلاف ہوتا۔کیوں کہ متکلم کا مقصد تو یہ ہے کہ میں اس مفعول کو دوسری مرتبہ ذکر کروں ایسی وجہ پر کہ فعل کا تعلق اس کے لفظ صریح کے ساتھ ہو ضمیر کے ساتھ نہ ہو۔تو اگر فلم نجدہ کہتا تو پھر یہ اس کے مقصد کے خلاف ہوگا۔

ویجوز ان یکون الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یہاں طلبنا کے مفعول کے محذوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شاعر نے ممدوح کی مدح میں مبالغہ کیا ہے۔کہ طلب وہ چیز کی جاتی ہے کہ جو چیز پائی جائے۔تو اگر اس کے مفعول کو ذکر کرتا تو پھر مطلب یہ ہوتا کہ اس کی مثل پایا گیا ہے لیکن ہم نے پایا نہیں ہے۔تو اس کے مفعول کو ذکر نہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی مثل کوئی نہیں پایا گیا ہے۔اس لئے طلبنا کے مفعول کو محذوف کیا گیا ہے۔

واما للتعميم في المفعول مع الاختصار كقولك قد كان منك ما يولم اى كل احد بقرينة ان المقام مقام المبالغة وهذا التعميم وان امكن يستفاد من ذكر المفعول بصيغة العموم لكن يفوت الاختصار حينئذ وعليه اى و على حذف المفعول للتعميم مع الاختصار ورد قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام اى جميع عباده فالمثال الاول يفيد العموم مبالغة والثانى تحقيقا واما لمجرد الاختصار من غير ان يعتبر معه فائدة اخرى من التعميم وغيره

ترجمہ وتشریح: ماتن مفعول کے محذوف ہونے کی اغراض بیان کر رہا تھا۔تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو تعمیم بمع اختصار کیلئے حذف کیا جاتا ہے۔یعنی متکلم کا مقصد مفعول کے اندر تعمیم مع اختصار ہوتا ہے۔اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے قد کان منک مالم یولم۔کہ تحقیق تیرے اندر وہ چیز ہے جو تکلیف دیتی ہے تو یہاں پر یولم کا مفعول محذوف ہے اور وہ کل احد ہے۔اصل میں عبارت ہے قد کان منک مالم یولم کل احد۔اس پر قرینہ مقام ہے۔کیوں کہ یہ مقام مقام مبالغہ کا ہے۔کیوں کہ ایلام کے اندر مبالغہ کرنا ہے۔اور مبالغہ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ اس کا مفعول محذوف کل احد ہو۔یہاں پر ایک اعتراض ہوتا اور شارح وھذا التعمیم الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہاں پر مفعول کو محذوف کیا گیا ہے تا کہ تعمیم حاصل ہو جائے۔تو اگر مفعول کو ذکر بھی کرتا تو پھر بھی تعمیم حاصل ہو جاتی ہے۔تو پھر مفعول کو حذف کیوں کیا جاتا

ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ٹھیک ہے کہ اگر مفعول کو ذکر بھی کیا جاتا تو پھر بھی تعمیم حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن مفعول کو محذوف کیا گیا ہے تعمیم مع اختصار کیلئے۔ اگر مفعول کو ذکر کیا جاتا تو پھر اختصار نہ ہوتا۔ اس لئے مفعول کو حذف کیا گیا ہے۔

وعلیه ای حذف المفعول الخ سے شارح اس کی ایک اور مثال دیتا ہے کہ مفعول کو تعمیم مع اختصار کیلئے حذف کیا جائے۔ کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ واللّٰه یدعوا الی دار السلام۔ کہ اللہ تعالیٰ جنت کی طرف بلاتا ہے۔ تو یہاں پر مفعول محذوف ہے اور وہ جمیع عبادہ ہے۔ اصل میں ہے۔ واللّٰه یدعو جمیع عبادہ الی دار السلام۔ کہ اللہ تعالیٰ اپنے تمام بندوں کو جنت کی طرف بلاتا ہے۔ تو اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اس مثال اور پہلی مثال کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی مثال کے اندر حذف مفعول مبالغۃً عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ کہ ایک ایسا آدمی ہو جو ہر ایک کو تکلیف دے حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے۔ کہ ایک ایسا آدمی ہو جو ہر ایک آدمی کو تکلیف دے۔ اور دوسری مثال میں حذف مفعول حقیقت عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ حقیقت اپنے تمام بندوں کو جنت کی طرف بلاتا ہے۔

واما المجرد الاختصار الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے محض اختصار کیلئے کہ وہاں پر محض اختصار مقصود ہوتا ہے اور کوئی خاص فائدہ عموم اور تخصیص کا نہیں ہوتا۔

وفی بعض النسخ عند قیام قرینة وهو تذکرة لما سبق ولا حاجة الیه وما یقال من ان المراد عند قیام قرینة دالة علی ان الحذف لمجرد الاختصار لیس بسدید لان هذا المعنی معلوم ومع هذا جار فی سائر الاقسام فلا وجه لتخصیصه بمجرد الاختصار نحو اصغیت الیه ای اذنی وعلیه ای الحذف بمجرد الاختصار قوله تعالی رب ارنی انظر الیك ای ذاتك وههنا بحث و هو ان الحذف للتعمیم مع الاختصار ان لم یکن فیه قرینة دالة علی ان المقدر عام فلا تعمیم اصلا وان کانت فالتعمیم من عموم المقدر سواء حذف او لم یحذف فالحذف لا یکون الا لمجرد الاختصار

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ بعض نسخوں کے اندر اس طرح ہے کہ واما المجرد الاختصار عند قیام قرینة۔ کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے قرینہ کی موجودگی میں محض اختصار کیلئے۔ تو شارح کہتا ہے

کہ عند قیام قرینتکا کوئی نیا فائدہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ کیوں کہ پیچھے کہا تھا و جب التقدیر بحسب القرائن کہ مفعول مقدر ہوگا قرائن کے اعتبار سے کہ وہاں پر کوئی قرینہ ہوگا جو مفعول کے تعیین پر دلالت کریگا لھذا اس کی طرف کوئی احتیاج نہیں تھی لیکن یہ ماسبق کا تذکرہ ہے۔ اور یاد دہانی کیلئے ذکر کیا ہے۔ حالانکہ اس کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

و ما یقال من ان المراد الخ سے شارح بعض محققین کا مذہب ذکر کر کے پھر رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ عند قیام قرینتکا نیا فائدہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کر کے محض اختصار کیلئے کہ وہاں پر محض اختصار مقصود ہوتا ہے قرینہ کی موجودگی میں جو دلالت کرے اس بات پر کہ یہاں پر حذف مفعول محض اختصار کیلئے ہے اور کسی فائدہ کیلئے نہیں ہے۔ تو شارح نے بعض محققین کا دو وجہ سے رد کیا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ بھی پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ قرینہ دلالت کرے اس بات پر کہ یہاں پر حذف محض اختصار کیلئے ہے۔ کیوں کہ پیچھے جو کہا تھا و جب التقدیر بحسب القرائن تو اس کا مطلب ہے کہ حذف مفعول پر بھی قرینہ ہوگا اور حذف مفعول کی غرض پر بھی قرینہ ہوگا۔ تو یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے لھذا اس کے دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ پہلے معلوم نہیں تھا۔ بلکہ و جب التقدیر بحسب القرائن کا مطلب ہے کہ حذف مفعول پر قرینہ ہو۔ تو پھر ماتن نے اس غرض (بمجرد الاختصار) کے ساتھ عند قیام قرینۃ کی قید لگائی ہے اور دوسری غرضوں کے ساتھ عند قیام قرینۃ کی قید کیوں نہیں لگائی۔

نحو اصغیت الیہ الخ سے ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ مفعول کو حذف کیا جائے محض اختصار کیلئے۔ کہ جیسے اصغیت الیہ۔ تو اصغیت کا مفعول محذوف ہے۔ اور وہ اذنی ہے۔ اصل میں عبارت اصغیت الیہ اذنی ہے۔ کہ میں نے اس کی طرف کان لگائیں ہیں۔ تو یہاں پر مفعول کو محض اختصار کیلئے حذف کیا گیا ہے۔ اور اس مفعول کے محذوف ہونے پر قرینہ اصغیت ہے۔ کیوں کہ اصنغیت کا معنی ہے کان دھرنا۔

ماتن نے اس کی دو مثالیں دی ہیں کہ مفعول کو محض اختصار کیلئے حذف کیا جائے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ رب ارنی انظر الیک۔ تو فعل ار کا پہلا مفعول ی ضمیر ہے اور دوسرا مفعول محذوف ہے اور وہ ذاتک ہے۔ اصل میں ہے رب ارنی ذاتک انظر الیک۔ کہ اے میرے رب مجھے اپنی ذات کی زیارت کراتا کہ میں تیری طرف نظر کروں۔ تو یہاں پر مفعول کو محض اختصار کیلئے حذف کیا گیا ہے اور مفعول کے محذوف ہونے پر قرینہ انظر ہے۔ اس اور اس سے پہلی مثال کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں حذف مفعول پر قرینہ خود فعل یعنی اصغیت

ہے۔اور دوسری مثال کے اندر حذف مفعول پر قرینہ خود فعل ارنی نہیں ہے بلکہ انظر ہے۔

وھھنا بحث الخ سے شارح ماقبل میں کی طرف چلا گیا ہے۔شارح کہتا ہے کہ یہاں پر اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے تعمیم مع اختصار کیلئے۔تو اعتراض یہ ہوتا ہے کہ وہاں پر قرینہ تو ضرور ہوگا۔تو وہ قرینہ یا تو اس پر دلالت کریگا۔کہ یہاں پر مقدر عام ہے یا وہ قرینہ اس پر دلالت نہیں کریگا۔کہ یہاں پر مقدر عام ہے۔تو اگر وہ قرینہ اس پر دلالت نہ کرے کہ یہاں پر مقدر عام ہے تو پھر اس وقت تعمیم سرے سے ہوگی ہی نہیں۔اور اگر وہ قرینہ اس پر دلالت کرے کہ یہاں پر مقدر عام ہے۔تو تعمیم مقدر عام سے حاصل ہوگی۔عام ازیں کہ مقدر عام محذوف ہے یا مذکور۔حذف کو تو تعمیم میں کوئی دخل نہیں ہوگا۔پھر اس وقت حذف محض اختصار کیلئے ہوگا تعمیم کا فائدہ نہیں دیگا۔

واما للرعاية على الفاصلة نحو قوله تعالے والضحے والليل اذا سجى ما ودعك ربك وما قلى اى ما قلاك وحصول الاختصار ايضا ظاهر واما لاستهجان ذكره اى ذكر المفعول كقول عائشة ما رايت منه اى من النبى صلى الله عليه وسلم ولا راى منى اى العورة

ترجمه وتشريح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے فاصلہ کی رعایت کیلئے اور وقف کی رعایت کیلئے۔کیوں کہ اگر مفعول کو محذوف نہ کیا جائے تو پھر فاصلہ کی رعایت باقی نہیں رہے گی۔اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔والضحی واللیل اذا سجی ما ودعک ربک وما قلی۔ تو یہاں پر قلی کا مفعول محذوف ہے اور وہ ک ضمیر ہے اصل میں عبارت ہے وما قلاک۔تو یہاں پر مفعول کو حذف کیا گیا ہے فاصلہ کی رعایت کیلئے کیوں کہ ماسبق میں والضحی اور سجی فرمایا گیا ہے۔تو اگر یہاں پر مفعول کو ذکر کیا جاتا تو وقف کی رعایت باقی نہ رہتی۔اس لئے مفعول کو حذف کیا گیا ہے۔آگے شارح نے کہا ہے کہ یہاں پر مفعول کو اختصار حاصل کرنے کیلئے بھی حذف کیا گیا ہے کیوں کہ اگر مفعول کو ذکر کرتا تو پھر اختصار نہ رہتا۔

واما لاستھجان ذکرہ الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے استھجان کیلئے یعنی مفعول کا ذکر قبیح سمجھا جاتا ہے اس لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے حضرت عایشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنھا کا قول ہے۔ ما رئیت منہ ولا رای منی۔محشی نے پوری حدیث شریف ذکر کی ہے وہ اس طرح ہے کہ کنت اغتسل

انا ورسول اللہ ﷺ من اناء واحد ما رئیت منه ولا رای منی۔ کہ میں اوررسول پاک ﷺ ایک برتن سے غسل کر لیتے تھے (مگر اس شان سے) کہ نہ میں نے نبی کریم ﷺ سے کوئی چیز دیکھی اور نہ نبی کریم ﷺ نے مجھ سے کوئی چیز دیکھی۔ تو یہاں پر مفعول محذوف ہے اور وہ عورت شرمگاہ ہے۔ تو یہاں پر مفعول کو حذف کیا گیا ہے استھجان کیلئے۔ کیوں کہ عورت کا ذکر قبیح سمجھا جاتا ہے۔

تقدیم

واما لنکتة اخری کاخفائه او التمکن من انکاره ان مست الیه حاجة او تعینه حقیقة او ادعاء او نحو ذلك و تقدیم مفعوله ای مفعول الفعل و نحوه ای نحو المفعول من الجار و المجرور و الظرف و الحال وما اشبه ذلك علیه ای علی الفعل لرد الخطاء فی التعیین کقولك زیدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت انسا نا واصاب فی ذلك واعتقد انه غیر زید وا خطأفیه و تقول لتاکیده ای تاکید هذا الرد زیدا عرفت لا غیره وقد یکون لرد الخطاء فی الاشتراك کقولك زیدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت زیدا او عمرا او تقول لتاکیده زیدا عرفت وحده

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ مفعول کے محذوف ہونے کی اور بھی کئی نکتے ہیں۔ شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے خفاء کیلئے۔ کہ متکلم اور سامع کو تو مفعول معلوم ہوتا ہے لیکن متکلم مفعول کو اور حاضرین سے چھپانا چاہتا ہے اس لئے مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ یا کبھی کبھی مفعول کو اس لئے حذف کیا جاتا ہے کہ تاکہ ضرورت کے وقت انکار آسان ہو جائے۔ جیسے متکلم کہے لعن اللہ۔ تو متکلم اور سامع کو تو معلوم ہو کہ اللہ تعالی کی لعنت زید پر ہو۔ تو یہاں پر مفعول کو اس لئے حذف کیا گیا۔ تاکہ ضرورت کے وقت انکار آسان ہو جائے۔ کیوں کہ تھوڑی دیر بعد اگر زید کہے کہ تو مجھ پر لعنت کیوں بھیجتا ہے تو پھر متکلم تعیین کیلئے کہ میں نے کوئی تیرا نام تو نہیں لیا ہے اس طرح انکات انسان ہا جائے گا۔ یا کبھی کبھی مفعول کو حذف کیا جاتا ہے تعیین کیلئے کہ مفعول معین ہوتا ہے۔ عام ازیں ہے کہ وہ مفعول معین حقیقت ہو یا ادعاء۔ مفعول کو محذوف کیا جائے تعیین کیلئے اور وہ مفعول حقیقت معین ہو جیسے نحمدہ اور

نشکر۔ تو انکے مفعول محذوف کئے گئے ہیں تعیین کیلئے کہ ان کا مفعول معین ہے اور وہ اللہ تعالی کی ذات بابرکت ہے۔ اور کیوں ممدوح اور مشکور حقیقت اللہ تعالی ہے۔ اب اس کی مثال کہ مفعول کو حذف کیا جائے تعیین کیلئے تو وہ مفعول معین ہوا دعاء کیلئے کہ جیسے نخدم ونعظم کہ ہم خدمت کرتے ہیں اور ہم تعظیم کرتے ہیں۔ تو یہاں پر مفعول کو محذوف کیا گیا ہے تعیین کیلئے کہ ان کا مفعول معین ہے اور وہ ہے امیر۔ اور یہ مفعول معین ہے ادعاء کہو کہ دعوی کیا گیا ہے کہ ہم امیر کی خدمت اور تعظیم کرتے ہیں اور کسی کی نہیں کرتے۔

وتقدیم مفعوله ای مفعول الفعل الخ سے ماتن ایک اور مسئلہ ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ فعل کا مفعول بہ اور جو اس کے مشابہ ہیں یعنی جار مجرور ظرف اور حال وغیرہ ان کو فعل پر کب مقدم کیا جاتا ہے۔ اس کے مقتضی ذکر کرتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ فعل کا مفعول بہ اور اس کے جو مشابہ ہیں فعل پر مقدم کیے جاتے ہیں خطاء فی التعیین کے رد کرنے کیلئے۔ کہ تعیین کے اندر خطاء واقع ہوتی ہے تو اس کو رد کرنے کیلئے مفعول یا اس کے جو مشابہ ہیں فعل پر مقدم کیے جاتے ہیں۔ جیسے زید عرفت۔ تو زید عرفت اس سامع کے سامنے بولے جاسکتے ہیں کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم نے کسی انسان کو پہچانا ہے۔ تو اس اعتقاد کے اندر سامع صواب کو پہنچا ہے پھر سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ متکلم نے عمرو کو پہچانا ہے نہ کہ زید کو تو اس اعتقاد کے اندر سامع خطاء کو پہنچا ہے تو پھر متکلم کہے گا زید عرفت کہ میں نے زید کو پہچانا ہے نہ کہ عمرو تو اس وقت اس کی تاکید ولا غیرہ لائی جائے گی یعنی متکلم کہے گا زید عرفت ولا غیرہ یا زید عرفت اس سامع کے سامنے بولا جاسکتا ہے کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم نے کسی انسان کو تو پہچانا ہے اور اس اعتقاد کے میں تو سامع صواب پر ہے۔ لیکن اگر سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے تو اس صورت میں سامع اس اعتقاد میں پر ہوگا۔ تو پھر متکلم کہے گا زید عرفت کہ میں نے زید کو پہچانا ہے نہ کہ عمرو کو۔ اور اس کی نشانی یہ ہے کہ اس وقت اس کی تاکید وحدہ لائی جائے گی یعنی متکلم کہے گا زید عرفت وحدہ تو پہلی صورت کے اندر قصر قلب اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔

و كذا فی نحو زيدا اكرم و عمر الاتكرم امرا و نهيا فكان الاحسن ان يقول لا فادة الاختصاص ولهذا ای و لان التقديم لرد الخطاء فی تعيين المفعول مع الاصابة فی اعتقاد وقوع الفعل علے مفعول ما لا يقال ما زيدا ضربت ولا غيره لان التقديم يدل علی وقوع الضرب علی غير زيد تحقيقا لمعنے الاختصاص وقولك ولا غيره ينفی ذلك فيكون مفهوم التقديم منا قضا لمنطوق لا غيره نعم لو كان التقديم لغرض اخر غير التخصيص لجاز ما زيدا ضربت ولا غيره و كذا زيدا ضربت وغيره ولا ما زيدا ضربت ولكن اكرمته لان مبنے الكلام ليس علے ان الخطاء واقع فی الفعل بانه الضرب حتی ترده الی الصواب بانه الاكرام وانما الخطاء فی تعيين المضروب فالصواب ان يقال ما زيدا ضربت ولكن عمل

ترجمه وتشريح: شارح کہتا ہے کہ جس طرح قصر قلب اور افراد اخبار میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح قصر قلب اور افراد انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ جیسے زیدا اکرم تو یہ اس سامع کے سامنے بولا جائے گا کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ کسی کی عزت کرنی چاہئے تو اس اعتقاد میں تو سامع صواب پر ہے لیکن اگر سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ عمرو کی عزت کرنی چاہئے نہ کہ زید کی تو اس اعتقاد میں سامع خطاء پر ہے تو پھر متکلم کہے گا زیدا اکرم۔ کہ زید کی عزت کر نہ کہ عمرو کی۔ تو یہ قصر قلب ہوگا اور اس کی تاکید ولا غیرہ لائی جائے گی اور متکلم کہے گا زیدا اکرم ولا غیرہ۔ یا تو زیدا اکرم اس سامع کے سامنے بولا جائے کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ کسی کی عزت کرنی چاہئے تو اس اعتقاد میں سامع صواب پر ہے لیکن سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ عمرو کی عزت کرنی چاہئے نہ کہ زید کی۔ تو اس اعتقاد کے اندر سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا زیدا اکرم کہ زید کی عزت کر نہ کہ عمرو کی۔ تو اس وقت یہ قصر افراد ہوگا اور اس کی تاکید وحدہ لائی جائے گی یعنی متکلم کہے گا زیدا اکرم وحدہ۔ اسی طرح نہی میں بھی قصر قلب اور قصر افراد جاری ہوتے ہیں۔ جیسے عمروا لاتکرم۔ تو عمروا لاتکرم اس سامع کے سامنے بولی جائے گی جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ کسی کی عزت نہیں کرنی چاہئے تو اس اعتقاد میں سامع صواب پر ہے لیکن اگر سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ زید کی عزت نہیں کرنی چاہئے اور عمرو کی عزت کرنی چاہئے تو اس اعتقاد کے اندر سامع خطاء پر ہے تو پھر متکلم کہے گا عمروا لاتکرم کہ عمرو کی عزت نہ کر اور زید کی عزت کر تو یہ قصر قلب ہوگا اور اس وقت اس کی تاکید ولا غیرہ لائی جائے

گی یعنی متکلم کہے گا عمروا لا تکرم ولا غیرہ۔ یا عمروا لا تکرم اس سامع کے سامنے بولا جائے گا کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ کسی کی عزت نہیں کرنی چاہئے تو اس اعتقاد میں تو سامع صواب پر ہے۔ لیکن اگر سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ زید اور عمرو دونوں کی عزت کرنی چاہئے تو اس اعتقاد میں سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا کہ عمروا لا تکرم۔ کہ عمرو کی عزت نہ کر اور زید کی عزت کر۔ تو یہ قصر افراد ہوگا اور اس وقت اس کی تاکید وحدہ لائی جائے گی۔

فکان الاحسن الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ جسطرح قصر قلب اور قصر افراد اخبار کے میں جاری ہوتے ہیں اس طرح انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ تو پھر ماتن کو چاہئے تھا اس طرح عبارت ذکر کرتا وتقدیم مفعوله ونحوه علی الفعل لافادة التخصیص۔ کہ مفعول بہ اور جو اس کے مشابہ ہیں اس کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے افادۃ تخصیص کیلئے۔ آگے عام ہے کہ تخصیص قصر قلب ہو یا افراد۔ قصر قلب اور قصر افراد عام از یں ہے کہ اخبار کے اندر ہو یا انشاء میں ہو۔

ولھذا ای لان التقدیم الخ سے ماتن تفریع بیٹھا تا ہے کہ ما سبق میں گزر چکا ہے کہ مفعول اور اس کے جو مشابہ ہیں فعل پر اس وقت مقدم کیا جاتا ہے کہ سامع کو نفس فعل کا تو علم ہے کہ متکلم سے فعل واقع ہوا ہے۔ لیکن سامع کو یقینی مفعول میں خطاء ہے تو اس کو رد کرنے کیلئے مفعول کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر سامع کو نفس فعل کا علم نہ ہو تو پھر یہ عبارت بولی جا سکتی ہے۔ جیسے ما زیدا ضربت ولا غیرہ۔ یہ عبارت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ ما زیدا ضربت تو اس سامع کے سامنے بولی جا سکتی ہے جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم سے نفس ضرب واقع ہوا ہے۔ تو اس اعتقاد میں تو سامع صواب پر ہے لیکن سامع کا یہ اعتقاد کہ متکلم نے عمرو کو نہیں مارا صرف زید کو مارا ہے۔ تو اس اعتقاد میں سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا ما زیدا ضربت۔ تو اس کا معنی ہے کہ عدم ضرب زید میں ہے اور عدم ضرب زید کے غیر یعنی عمرو کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ بلکہ ضرب غیر کی طرف تجاوز کرتی ہے۔ اور اسکے بعد جب پھر متکلم نے کہا ولا غیرہ تو اس کا مطلب ہے کہ عدم ضرب غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ تو پھر اس وقت یہ ولا غیرہ منافی ہوگا ما زیدا ضربت کے۔ لھذا پھر اس وقت ما زیدا ضربت کا مفہوم اور ولا غیرہ کے منطوق منافی ہونگے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ہاں اگر یہ تفریع کسی اور غرض کیلئے ہو تخصیص کیلئے نہ ہو مثلاً اہتمام کیلئے ہو تو پھر ما زیدا ضربت ولا غیرہ اور زیدا ضربته وغیرہ عبارت صحیح اور جائز ہوگی۔

واما نحو زيدا عرفته فتا كيدان قدر الفعل المحذوف المفسر بالفعل المذكور قبل المنصوب اى عرفت زيدا عرفته والا فتخصيص اے زيدا عرفت عرفته لان المحذوف المقدر كالمذكور فالتقديم عليه كالتقديم على المذكور فى افادة الاختصاص كما فى بسم الله فنحو زيدا عرفته محتمل للمعنيين والرجوع فى التعيين الى القرائن و عند قيام القرينة الدالة علے انه للتخصيص يكون او كد من قولنا زيدا عرفت لما فيه من التكرار

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ زیدا عرفتہ اور ماسبق میں کہا تھا زیدا عرفت۔ تو زیدا عرفتہ کا مطلب ہے کہ فعل نے اسم ظاہر یعنی زید سے اعراض کیا ہے اور فعل اسم ظاہر کی ضمیر میں عمل کر رہا ہے۔

تو زیدا عرفتہ اور زید عرفت کے درمیان فرق ہے۔ زید عرفت صرف تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور زیدا عرفتہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگا اور کبھی تاکید کا۔ کیوں کہ زیدا عرفت کا مطلب ہے کہ فعل نے اسم ظاہر سے اعراض کیا ہے اور فعل اسم ظاہر کی ضمیر کے اندر عمل کر رہا ہے۔ تو جب فعل نے اسم ظاہر سے اعراض کیا ہے تو اسم ظاہر یعنی زیدا کا فعل مقدر محذوف ہوگا۔ پھر یا فعل مقدر محذوف اسم ظاہر سے پہلے ہوگا یا فعل مقدر محذوف اسم ظاہر کے بعد ہوگا۔ اگر فعل مقدر محذوف اسم ظاہر سے پہلے ہے یعنی عرفت زیدا عرفتہ ہو تو پھر اس وقت زیدا عرفتہ تاکید کا فائدہ دیگا اور اگر فعل مقدر محذوف اسم ظاہر کے بعد ہو یعنی زیدا عرفت عرفتہ ہو تو پھر اس وقت زیدا عرفتہ تخصیص کا فائدہ دیگا۔ کیوں کہ محذوف مقدر کالمذکور ہوتا ہے۔ تو جس طرح مفعول فعل مذکور پر مقدم ہو تو تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح اگر مفعول فعل مقدر محذوف پر بھی مقدم ہو تو پھر وہ بھی تخصیص کا فائدہ دیگا۔ جسطرح کہ بسم اللہ میں ہے۔ تو بسم اللہ کو اشرع مؤخر کے متعلق کیا جائے۔ تو یہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ کہ میں اللہ ہی کے نام سے شروع کرتا ہوں۔

فنحو زیدا عرفتہ الخ سے شارح تفریع بیٹھا تا ہے کہ جب زیدا عرفتہ دو مفعولوں کا احتمال رکھتا ہے تاکید کا بھی احتمال رکھتا ہے اور تخصیص کا بھی۔ تو یہ دو معنے قرائن کے ساتھ ملیں ہوئے ہونگے تو جس وقت ایسا قرینہ قائم ہو جائے جو اس پر دلالت کرے کہ یہاں پر تخصیص ہے۔ تو پھر زیدا عرفتہ میں تخصیص اوکد ہوگی اس تخصیص سے جو زیدا عرفت میں ہے۔ کیوں کہ زیدا عرفتہ میں تکرار ہے۔ اور زیدا عرفت کے اندر تکرار نہیں ہے۔

وفی بعض النسخ واما نحو واما ثمود فهدینا هم فلا یفید الا التخصیص لامتناع ان یقدر الفعل مقدما نحوا ما فهدینا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بین اما والفاء بل التقدیر اما ثمود فهدینا فهدینا هم بتقدیم المفعول وفی کون هذا التقدیم للتخصیص نظر لانه قد یکون مع الجهل بثبوت اصل الفعل کما اذا جاءك زید وعمرو ثم سألك سائل ما فعلت بهما فتقول اما زیدا فضربته واما عمرا فاکرمته فلیتامل

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ بعض نسخوں میں واما نحو واما ثمود فهدیناهم ہے۔ تو ما قبل میں زیدا عرفته میں کہا گیا کہ جب فعل اسم ظاہر سے اعراض کرے اور اسم ظاہر کی ضمیر میں عمل کرے تو یہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تاکید کا۔ تو واما ثمود فهدیناهم میں بھی اسی طرح ہے کہ یہاں پر فعل نے اسم ظاہر یعنی ثمود سے اعراض کیا ہے اور فعل اسم ظاہر کی ضمیر میں عمل کر رہا ہے۔ تو پھر بعض محققین نے وہم کیا کہ واما ثمود فهدیناهم کبھی تخصیص کا فائدہ دیگی اور کبھی تاکید کا۔ تو ماتن نے اس وہم کو دور کیا ہے۔ اما ثمود فهدیناهم تخصیص کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ تاکید کا۔ کیوں کہ یہاں پر فعل نے اسم ظاہر سے اعراض کیا ہے اور اس کی ضمیر میں عمل کر رہا ہے۔ تو یہاں پر اسم ظاہر کیلئے فعل مقدر نکالیں گے۔ تو فعل مقدر کو اسم ظاہر سے پہلے نہیں نکالا جا سکتا۔ کیوں کہ اگر فعل مقدر اسم ظاہر سے پہلے نکالا جائے تو پھر کہا جائے گا واما فهدینا ثمود فهدیناهم۔ تو پھر اس وقت اما اور فاء کے درمیان فاصلہ نہ ہوگا۔ حالانکہ اما اور فاء کے درمیان فاصلہ ضروری ہوتا ہے۔ لہذا پھر فعل مقدر کو اسم ظاہر کے بعد نکالا جائے گا۔ تو جب فعل مقدر کو اسم ظاہر کے بعد نکالا جائے تو پھر کہا جائے گا۔ واما ثمود فهدینا فهدیناهم۔ تو جب فعل مقدر کو اسم ظاہر کے بعد نکالا جائے تو پھر یہ تخصیص کا فائدہ دیگا۔

وکذلك ای ومثل زیدا عرفت فی افادة التخصیص قولك بزید مررت فی المفعول بواسطة لمن اعتقد انك مررت بانسان وانه غیر زید وکذلك یوم الجمعة مرت وفی المسجد صلیت وتادیبا ضربته وماشیا حججت

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ جس طرح مفعول بہ کو فعل پر مقدم کیا جائے تو خطاء فی الیقین کے دور کرنے کیلئے ہوتا ہے اور تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مفعول بہ کے جو مشابہ ہیں یعنی جار مجرور، ظرف، مفعول لہ اور حال تو انکو فعل پر مقدم کیا جائے تو یہ خطاء فی الیقین کے دور کرنے کیلئے ہونگے اور تخصیص کا فائدہ دینگے۔ جیسے بزید

مررت۔ تو بزید مررت اس سامع کے سامنے بولا جائے گا کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم کسی انسان کے ساتھ گزرا ہے۔ تو پھر اس اعتقاد میں تو سامع صواب پر ہے۔ لیکن سامع کا یہ اعتقاد رکھنا کہ متکلم عمرو کے ساتھ گزرا زید کے ساتھ نہیں گزرا ہے۔ تو اس اعتقاد میں سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا بزید مررت۔ کہ میں زید کے ساتھ گزرا ہوں نہ کہ عمرو کے ساتھ۔ اسی طرح یوم الجمعۃ اس سامع کے سامنے بولا جائے گا جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم نے کسی دن میں سیر کی ہے تو اس اعتقاد میں تو سامع صواب پر ہے۔ لیکن پھر سامع کا یہ اعتقاد رکھنا ہے۔ کہ متکلم نے جمعرات کے دن سیر کی ہے نہ کہ جمعہ کے دن۔ تو اس اعتقاد میں سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا یوم الجمعۃ سرت۔ کہ میں نے جمعہ کے دن سیر کی ہے نہ کہ جمعرات کے دن۔ اسی طرح فی المسجد صلیت اس سامع کے سامنے بولا جا سکتا ہے کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم نے مسجد میں نماز پڑھی ہے۔ تو اس اعتقاد میں سامع صواب پر ہے۔ لیکن سامع کا یہ اعتقاد رکھنا کہ متکلم نے بازار میں نماز پڑھی ہے نہ کہ مسجد میں تو اس اعتقاد میں سامع خطاء کو پہنچا ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا فی المسجد صلیت کہ میں نے مسجد میں نماز پڑھی ہے نہ کہ بازار میں۔ اسی طرح تادیبا ضربتہ اس سامع کے سامنے بولا جا سکتا ہے کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم نے کسی کو مارا ہے تو اس اعتقاد میں سامع صواب پر ہے۔ لیکن پھر سامع کا یہ اعتقاد رکھنا کہ متکلم نے کسی کو دشمنی کی وجہ سے مارا ہے نہ کہ ادب سکھانے کیلئے۔ تو اس اعتقاد سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا تادیبا ضربتہ کہ میں نے اس کو ادب سکھانے کیلئے مارا ہے نہ کہ دشمنی کی وجہ سے۔

اسی طرح ماشیا حججت اس سامع کے سامنے بولا جا سکتا ہے کہ جو سامع یہ اعتقاد رکھے کہ متکلم نے حج کیا ہے۔ تو اس اعتقاد میں تو سامع صواب پر ہے لیکن پھر سامع یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ متکلم نے سوار ہو کر حج کیا ہے۔ اور پیدل چل کر حج نہیں کیا ہے۔ تو اس اعتقاد میں تو سامع خطاء پر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا ماشیا حججت۔ کہ میں نے پیدل چل کر حج کیا ہے سوار ہو کر حج نہیں کیا ہے۔

والتخصیص لازم للتقدیم غالبا ای لا ینفك عن تقدیم المفعول و نحوہ فی اکثر الصور بشهادۃ الاستقراء و حکم الذوق وانما قال غالبا لان اللزوم الکلی غیر متحقق فیه اذا التقدیم قد یکون لاغراض اخر کمجرد الاهتمام والتبرك والاستلذاذ او موافقة کلام السامع و ضرورۃ الشعر والسجع والفاصلة

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ تخصیص تقدیم مفعول کو اکثر طور پر لازم ہے۔ یعنی اکثر طور پر اس طرح ہوتا ہے کہ جب مفعول فعل پر مقدم ہو تو وہاں پر تخصیص ہوتی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ تخصیص جو تقدیم کو اکثر طور پر لازم ہوتی ہے یہ ڈھونڈنے اور بحث کرنے سے معلوم ہو جاتی ہے اور ذوق کے ساتھ معلوم ہو جاتی ہے۔

وانما قال غالبا سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس لئے غالبا کہا ہے کہ تخصیص تقدیم کو جو لازم ہے تو اکثر طور پر لازم ہوتی ہے یہ لزوم کلی نہیں ہے۔ کیوں کہ کبھی تقدیم تخصیص کیلئے نہیں ہوتی بلکہ کسی اور غرض کیلئے ہوتی ہے۔ مثلا تقدیم محض اہتمام کیلئے ہوتی ہے یا تبرک حاصل کرنے کیلئے ہوتی ہے۔ جیسے کہا جائے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم احببت یا لذت حاصل کرنے کیلئے ہوتی ہے۔ جیسے کہا جائے لیلی احببت یا سامع کے کلام کی موافقت کیلئے ہوتی ہے۔ یعنی متکلم یہ ارادہ کرتا ہے کہ سامع نے چونکہ مفعول مقدم کیا ہے اس لئے میں بھی مفعول کو مقدم کرتا ہوں تا کہ سامع کے کلام کی موافقت ہو جائے۔ جیسے سامع کہے من اکرمت کہ تو نے کس کی عزت کی ہے تو سامع نے مفعول یعنی من کو مقدم کیا ہے تو پھر متکلم کہتا ہے زیدا اکرمت کہ میں نے زید کی عزت کی ہے یا تقدیم ضرورۃ شعر کیلئے ہوتی ہے یا سجع کی رعایت کیلئے ہوتی ہے یا فاصلہ کی رعایت کیلئے ہوتی ہے۔ یاد رہے کہ سجع غیر قرآن پاک میں ہوتی ہے اور فاصلہ قرآن پاک میں ہوتا ہے۔

ونحو ذلك قال الله تعالے خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وقال تعالے وان عليكم لحافظين وقال تعالے فاما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر وقال تعالے وما ظلمنا هم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص عند من له معرفة باساليب الكلام ولهذا اى ولان التخصيص لا زم للتقديم غالبا يقال في اياك نعبدو اياك نستعين معناه نخصك بالعبادة والاستعانة بمعنے نجعلك من بين الموجودات مخصوصا بذلك لا نعبد و لا نستعين غيرك وفي لا لى الله تحشرون معناه اليه تحشرون لا الى غيره

ترجمہ وتشریح: شارح یہاں سے اسکی مثال دیتا ہے کہ تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه۔ اس

مجرم کو پکڑو پھر اسے طوق ڈالو پھر اسے بھڑکتی آگ میں داخل کرو پھر ایسی زنجیر میں جس کی پیمائش ستر ہاتھ ہے اس میں جکڑ دو۔ تو الجحیم، صلوہ کا مفعول ہے اور یہاں پر کوئی تخصیص نہیں ہے۔ تو فی سلسلة، فاسلکوہ کے متعلق ہے اور مقدم ہے اور یہاں پر کوئی تخصیص نہیں ہے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالی کا فرمان ہے: وان علیکم لحافظین۔ تو علیکم، ان کی خبر ہے اور لحافظین، ان کا اسم ہے تو خبر کو ان کے اسم پر مقدم کیا ہے اور یہاں پر کوئی تخصیص نہیں ہے۔ اسی طرح اور مقام پر اللہ تعالی کا فرمان ہے فاما الیتیم فلا تقھر واما السائل فلا تنھر۔ تو یتیم، لاتقھر کا مفعول ہے اور مقدم ہے۔ اور سائل، فلا تنھر کا مفعول ہے اور مقدم ہے۔ اور یہاں پر کوئی تخصیص نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ یتیم پر قہر نہ کرا اور سائل کو نہ ڈانٹ۔

اسی طرح اور مقام پر اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ وما ظلمناھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون۔ کہ ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ اپنے نفسوں پر ظلم کرتے تھے۔ تو انفسھم، یظلمون کا مفعول ہے اور مقدم ہے لیکن یہاں پر کوئی تخصیص نہیں ہے۔

یقال فی ایاک نعبد الخ سے ماتن یہاں سے اس کی مثالیں دیتا ہے کہ تخصیص اکثر طور پر تقدیم کو لازم ہے۔ کہ جیسے اللہ تعالی نے فرمایا ہے۔ وایاک نعبد وایاک نستعین۔ کہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں۔ تو ایاک، نعبد اور نستعین کا مفعول ہے اور مقدم ہے اور تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ انکا معنی کرتے ہیں نخصک بالعبادۃ والاستعانۃ۔ کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ تو یہاں پر باء مقصور پر داخل ہے کہ عبادت اور استعانت اللہ تعالی میں منحصر ہے۔ اور اللہ تعالی عبادت اور استعانت میں منحصر نہیں ہیں۔

اور اس کی مثال جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے لالی اللہ تحشرون۔ تو الی اللہ، تحشرون کے متعلق ہے اور مقدم ہے اور تخصیص کا فائدہ دیتا ہے کہ تم اللہ تعالی کی طرف ہی اٹھائے جاؤ گے غیر کی طرف نہیں اٹھائے جاؤ گے۔

و يفيد التقديم اے في الجميع اے في جميع صور التخصيص وراء التخصيص اى بعده اهتماما بالمقدم لانهم يقدمون الذى شانه اهم و هم ببيانه اعنى ولهذا يقدر المحذوف فى بسم الله موخرا اى بسم الله افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لان المشركين كانوا يبدأون باسماء الهتهم فيقولون باسم اللات و باسم العزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابتداء للاهتمام والرد عليهم و اورد اقرا باسم ربك يعنى لو كان التقديم مفيد اللاختصاص و الاهتمام وجب ان يؤخر الفعل و يقدم باسم ربك لان كلام الله تعالے احق برعاية ما يجب رعايته واجيب بان الاهم فيه القراءة لانها اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم باعتبار هذا العارض وان كان ذكر الله اهم فى نفسه هذا جواب صاحب الكشاف وبانه اى باسم ربك متعلق باقراء الثانى اى هو مفعول اقرأ الذى بعده و معنے اقراء الاول اوجد القراء من غير اعتبار تعديته الى مقروء به كما فى فلان يعطے كذا فى المفتاح

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ان جمیع صورتوں میں تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے۔اوران سب صورتوں میں تقدیم اہتمام کا فائدہ بھی دیتی ہے کیوں کہ جو چیز اہم ہو اس کو مقدم کیا جاتا ہے۔یہی تو وجہ ہے کہ بسم اللہ شریف میں فعل مقدر محذوف موخر کیا جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے بسم اللہ افعل۔کیوں کہ بسم اللہ شریف اہم ہے تاکہ یہ تخصیص کے ساتھ اہتمام کا فائدہ بھی دے۔کیوں کہ مشرک کام کی ابتداء اپنے بتوں کے نام سے کرتے تھے وہ کہتے تھے بسم اللات وبسم العزی۔لھذا موحد قصد کرتا ہے ابتداء میں اللہ تعالی کے نام کے ساتھ تخصیص اور اہتمام کیلئے اور انکار و کرنے کیلئے۔

واورد اقرا بسم ربک الخ سے ماتن ایک اعتراض نقل کرتا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں کہا گیا ہے جو چیز اہم ہو اس کو مقدم کیا جاتا ہے اور یہی بلاغت ہے اقرا بسم ربک میں باسم ربک اہم ہے اور قرات اہم نہیں ہے تو پھر باسم ربک کو قرات پر مقدم کیا جاتا کیوں کہ کلام پاک بلاغت میں زیادہ حقدار ہے بنسبت دوسروں کے۔تو یہاں پر باسم ربک کو قرات پر مقدم کیوں نہیں کیا ہے

تو اس کا ایک جواب صاحب کشاف نے دیا تھا اور ایک جواب علامہ سکاکی نے دیا ہے۔ پہلے ماتن صاحب کشاف کا جواب نقل کرتا ہے اور پھر علامہ سکاکی کا جواب نقل کریگا۔

صاحب کشاف نے تو یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر قرات اہم ہے کیوں کہ بلیغ جو ہوتا ہے وہ حال اور مقام کو دیکھتا ہے امور ذاتیہ کو نہیں دیکھتا۔ تو یہاں پر حال اور مقام چونکہ قرات کا ہے کیوں کہ یہ پہلی سورت ہے جو نبی کریم ﷺ پر نازل کی گئی تھی۔ تو اس لئے اس کو مقدم کیا ہے اگر چہ امور ذاتیہ کے اعتبار سے باسم ربک اہم ہے۔

اور علامہ سکاکی نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہاں پر باسم ربک اہم ہے کیوں کہ باسم ربک دوسرے اقرا کے متعلق ہے جو اس کے بعد ہے پہلے اقرا کے متعلق نہیں ہے۔ پھر اعتراض ہو جائے گا کہ پھر پہلے اقرا کا کیا معنی کیا جائے تو اس کا پھر یہ جواب دیا ہے کہ پہلے اقرا کا معنی ہے او جد القرات کہ قرات کو پیدا کر۔ عام ازیں کہ کسی چیز کو پڑھے یا نہ پڑھے۔ جس طرح کہ کہا جاتا ہے فلان یعطی کہ فلاں عطاء کرتا ہے عام ازیں ہے کہ کس چیز کو عطاء کرتا ہے اور یا کس چیز کو عطاء نہیں کرتا۔

یاد رہے کہ جس وقت جبریل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ کو اقرا بسم ربک کہا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا ما انا بقارء تو عام طور پر اس کا معنی کیا جاتا ہے کہ میں پڑھنے والا نہیں ہوں۔ لیکن یہ معنی ٹھیک نہیں ہے۔ کیوں کہ جبریل علیہ السلام کا مقصد تھا کہ میں آگے پڑھوں گا تو آپ میرے پیچھے پڑھنا تو اس طرح تو ایک عام انسان بھی پڑھ سکتا ہے تو پھر نبی کریم ﷺ جیسی عظیم ذات کیوں نہیں پڑھ سکتے تھے۔ لھذا یہاں پر ما استفھامیہ ہے اس کا معنی ہے کہ کیا پڑھوں تو پھر جبریل علیہ السلام نے عرض کیا اقرا بسم ربک یہ پڑھیں۔

و تقدیم بعض معمولاته ای معمولات الفعل علی بعض اما لان اصله ای اصل ذلك البعض التقدیم علی لبعض الاخر و لا مقتضی للعدول عنه ای عن ذلك الاصل کالفاعل فی نحو ضرب زید عمرا لانه عمدة فی الکلام و حقه ان یلی الفعل و انما قال فی نحو ضرب زید عمرا لان فی نحو ضرب زید اغلامه مقتضیا للعدول عن الاصل و المفعول الاول فی نحو اعطیت زید ادرهما فان اصله التقدیم لما فیه من معنی الفاعلیة و هو انه عاط ای اخذ للعطا او لان ذکره ای ذکر ذلك البعض الذی تقدم اهم

ترجمہ وتشریح: ماتن ایک اور مسئلہ ذکر کرتا ہے۔ ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی بعض معمولات کو دوسرے بعض

معمولات پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور ان بعض معمولات کو دوسرے معمولات پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ ان بعض معمولات کا ذکر اصل ہوتا ہے دوسرے بعض معمولات پر۔

پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب ان بعض معمولات کا ذکر اصل ہوتا ہے دوسرے بعض معمولات پر تو پھر ان بعض معمولات کو کبھی مؤخر کیوں کیا جاتا ہے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ جب ان بعض معمولات کا ذکر اصل ہوتا ہے دوسرے بعض معمولات پر تو یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت اصل سے عدول کا کوئی مقتضی نہ پایا جائے۔ اور اگر اصل سے عدول کا کوئی مقتضی پایا جائے تو پھر ان بعض معمولات کو مؤخر کیا جائے گا۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے ضرب زید عمرا۔ تو زید فاعل ہے اور عمرو مفعول ہے۔ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے لھذا اس کا حق یہ ہے کہ فعل کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس لئے فاعل کو مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس لئے ضرب زید عمرو امثال دی ہے اور ضرب زیدا غلامه کو مثال کے طور پر پیش نہیں کیا گیا کیوں کہ ضرب زیدا غلامه میں مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ نحاۃ کا یہ قانون ہے کہ جس وقت مفعول کی ضمیر فاعل کے متصل ہو تو پھر مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے۔ تا کہ اضمار قبل الذکر لازم نہ آئے۔ کیوں کہ اگر فاعل کو مفعول پر مقدم کیا جائے تو اضمار قبل الذکر لازم آتا ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ ضرب زید غلامه میں اصل سے عدول کا مقتضی پایا گیا ہے اور وہ اضمار قبل الذکر ہے۔

اسکے بعد ماتن نے کہا ہے اعطیت زیدا درهما میں پہلے مفعول کو دوسرے مفعول پر مقدم کیا گیا ہے کیوں کہ پہلے مفعول میں فاعلیۃ والا معنی پایا جاتا ہے۔ پہلا مفعول اٰخذ ہے یعنی پکڑنے والا۔ اس لئے پہلے مفعول کو دوسرے مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔

او لان ذکره الخ ماسبق میں ماتن نے اس کا مقتضی ذکر کیا تھا کہ بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور ان بعض معمولات کو دوسرے معمولات پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ ان بعض معمولات کا ذکر اصل ہوتا ہے دوسرے بعض معمولات پر۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ یا بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ ان بعض معمولات کا ذکر اہم ہوتا ہے اور جو چیز اہم ہو اس کو مقدم کیا جاتا ہے۔ اہم کا مطلب ہے کہ فعل کا تعلق ان بعض معمولات کے ساتھ بالذات اور کسی غرض کیلئے ہوتا ہے تو اس لئے ان بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کیا جاتا ہے۔

جعل الاهمية ههنا قسيما لكون الاصل التقديم وجعلها في المسند اليه شاملا له ولغيره من الامور المقتضية للتقديم و هو الموافق للمفتاح ولما ذكره الشيخ عبدالقاهر حيث قال اذا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشئ ويعرف له معنے وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية ولكونه اهم من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية ولم كان اهم

ترجمہ وتشریح: شارح ماتن پر اعتراض کرنا چاہتا ہے اور پھر آخر میں اس کا جواب دیگا۔
اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر یا تو اس لئے مقدم کرتے ہیں کہ ان بعض معمولات کا ذکر اصل ہوتا ہے یا اس لئے بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کرتے ہیں کہ ان بعض معمولات کا ذکر اہم ہوتا ہے تو ماتن نے یہاں پر اہمیۃ کو ان بعض معمولات کے تقدیم کا اصل ہونا اس کا مقابل اور قسیم بتایا ہے۔ کیوں کہ او کے ساتھ عطف ڈالا ہے اور عطف مغایرت کو چاہتا ہے۔ اور ماسبق میں ماتن نے باب مسند الیہ میں کہا تھا کہ مسند الیہ کو مسند پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ اہم ہوتا ہے۔ پھر ماتن نے کہا تھا کہ علماء معانی کے نزدیک صرف تقدیم کیلئے اہمیۃ کافی نہیں ہوتی بلکہ وہ اہمیۃ کی بھی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ اہم کیوں ہے۔ پھر اس نے اہمیۃ کے وجہیں بیان کی تھیں کہ اس کا ذکر اصل ہوتا ہے یا تعجیل مسأۃ کیلئے یا تعجیل مسرت کیلئے تو وہاں پر ماتن نے اصل کو اہمیۃ کی قسم بتایا ہے اور فرد بتایا ہے۔ اور یہاں پر ماتن نے اہمیۃ کو ان بعض معمولات کی تقدیم کا اصل ہونا اور اس کا مقابل اور قسیم بنایا ہے۔ تو یہ ماتن کی عبارتوں کے درمیان تعارض ہے۔ اور دوسری یہ بات شارح نے بتائی ہے کہ ماتن نے جو ماقبل میں کہا تھا علماء معانی کے نزدیک صرف تقدیم کی اہمیۃ کافی نہیں ہوتی بلکہ وہ اہمیۃ کی وجوہات بھی بیان کرتے ہیں۔ کہ یہ اہم کیوں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہ علامہ سکاکی اور شیخ عبدالقاہر کے موافق ہے۔ علامہ سکاکی نے بھی کہا ہے کہ تقدیم کیلئے صرف اہمیۃ کافی نہیں ہے۔ اور اس نے اس کی وجوہات بھی بیان کی ہیں۔ لھذا یہاں پر ماتن نے تحقیق کے خلاف کہا ہے اور ماتن کی عبارتوں کے درمیان تعارض ہے۔

فمراد المصنف بالاهمية ههنا الاهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم و السامع بشانه و الاهتما بحاله لغرض من الاغراض كقولك قتل الخارجي فلان لان الهم فی تعلق القتل هو الخارجي المقتول ليتخلص الناس من شره

ترجمه وتشریح: شارح یہاں اہمیت سے اس اعتراض کا جواب دیتا ہے۔شارح کہتا ہے کہ اہمیت تین قسم پر ہے۔اہمیت ذاتی۔ ۲۔اہمیت عارضی ۔ ۳۔اہمیت مطلق۔اہمیت ذاتی یہ ہوتی ہے کہ جس کی وجہ اصل تقدیم بنے۔اور اہمیت عارضی یہ ہوتی ہے کہ جس کی وجہ اصل تقدیم نہ بنے بلکہ کوئی اور بنے یعنی تعجیل مساءۃ یا تعجیل مسرت وغیرہ بنے۔ اوراہمیت مطلق یہ ہوتی ہے کہ جس کی وجہ اصل تقدیم بھی بنے اوراس کے علاوہ اور بھی اس کی وجہ بنیں یعنی تعجیل مساءۃ یا تعجیل مسرت وغیرہ بنے۔اور یہ اہمیت مطلق اہمیت ذاتی اوراہمیت عارضی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔تو ماقبل میں ماتن نے جو کہا تھا کہ مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا جاتا ہے اہمیت کیلئے تو وہاں پر اہمیت سے مراد اہمیت مطلق ہے۔کہ اس کی وجہ اصل بھی بن سکتی ہے اوراس کے علاوہ اور بھی بن سکتی ہیں۔تو وہاں پر اصل اہمیت کی قسم اور فرد ہے اور یہاں پر اہمیت سے مراد اہمیت عارض ہے۔اوراس کی وجہ اصل تقدیم نہیں بن سکتی اوراس کے علاوہ اوراس کی وجہیں بن سکتی ہیں۔کہ اہمیت کسی غرض کیلئے ہے اوران بعض معمولات کی تقدیم کا اصل ہونا یہ اہمیت ذاتی ہے۔تو یہاں پر اہمیت ان بعض معمولات کی تقدیم کیلئے اصل ہونا اس کا مقابل اور قسیم ہوگا۔لھذا ماتن کی عبارتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے کہے قتل الخارجي فلان۔تو یہاں پر بعض معمولات یعنی خارجی کو جو دوسرے یعنی معمولات فلان پر جو مقدم کیا ہے۔تو اس لئے مقدم نہیں کیا ہے کہ اسکا ذکر اصل ہے۔کیوں کہ خارجی مفعول ہے اور فلان فاعل ہے۔اور فاعل کا ذکر اصل ہوتا ہے۔بلکہ یہاں خارجی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہ اہم ہے۔کہ فعل کا تعلق اس کے ساتھ کسی غرض کیلئے ہے۔اور وہ غرض یہ ہے کہ لوگوں کو یہ بتائیں کہ خارجی مارا گیا ہے۔تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا پائیں۔یہ بتانا کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس کو کس نے مارا ہے۔تو قتل کا تعلق خارجی کے ساتھ بالذات ہے اور کسی غرض کیلئے ہے اس لئے خارجی کو مقدم کیا گیا ہے۔

او لان فی التاخیر خلالا ببیان المعنے نحو وقال رجل مومن من ال فرعون یکتم ایمانه فانه لو اخر قوله من ال فرعون قوله یکتم ایمانه لتوهم انه من صلة یکتم ای یکتم ایمانه من ال فرعون فلم یفهم انه ای ذلك الرجل کان منهم ای من ال فرعون والحاصل انه ذکر لرجل ثلاثة اوصاف قدم الاول اعنے مومن لکونه اشرف ثم الثانی لئلا یتوهم خلاف المقصود

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ یا بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ اگر ان بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات سے مؤخر کیا جائے تو پھر معنی مقصود میں خلل پیدا ہوتا ہے اور خرابی لازم آتی ہے۔ اس لئے بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کیا جاتا ہے تا کہ معنی مقصود میں خلل پیدا نہ ہو جائے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ وقال رجل مؤمن من أل فرعون یکتم ایمانه۔ کہ آل فرعون میں سے ایک شخص نے کہا جو اپنے ایمان کو چھپاتا تھا۔ تو یہاں پر من أل فرعون کو یکتم ایمانه پر مقدم کیا ہے تا کہ معنی مقصود میں خلل نہ آئے کیوں کہ اگر من أل فرعون کو یکتم ایمانه سے مؤخر کیا جائے تو پھر معنی مقصود میں خلل آجاتا ہے۔ کیوں کہ معنی مقصود تو ہے کہ کہا ایک شخص نے جو مومن تھا اور آل فرعون کا رشتہ دار تھا اور اپنے ایمان کو چھپاتا تھا۔ تو یہاں پر اگر من أل فرعون کو یکتم ایمانه سے مؤخر کیا جاتا تو پھر معنی ہوتا کہ کہا ایک آدمی نے جو مومن تھا اور اپنے ایمان کو چھپاتا ال فرعون سے۔ تو اس وقت معلوم نہ ہوتا کہ وہ شخص ال فرعون کا رشتہ دار تھا یا رشتہ دار نہیں تھا حالانکہ معنی مقصود یہ ہے کہ وہ ال فرعون کا رشتہ دار تھا تو اس لئے بعض معمولات کو دوسرے بعض پر مقدم کیا ہے۔

والحاصل انه الخ سے شارح کہتا ہے کہ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ رجل کیلئے تین صفتیں ہیں۔ مؤمن، من أل فرعون اور یکتم ایمانه۔ تو مومن کو تو اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہ اشرف ہے اور اشرف کو غیر اشرف پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور من أل فرعون کو یکتم ایمانه پر اس لئے مقدم کیا ہے تا کہ مقصود کے خلاف کوئی توہم نہ کرے۔ اس لئے یہاں پر بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کیا ہے۔

او لان فی التاخیر خلا لا بالتناسب کرعایۃ الفاصلہ نحو فاو جس فی نفسہ خیفۃ موسی بتقدیم الجار و المجرور و المفعول علی الفاعل لان فواصل الای علی الالف

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی بعض معمولات کو بعض معمولات پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تا کہ تناسب میں خلل پیدا نہ ہو جائے۔ تناسب کا مطلب ہے کہ فاصلہ کی رعایت باقی رہے۔ تو اگر ان بعض معمولات کو مؤخر کیا جائے تو پھر فاصلہ کی رعایت باقی نہیں رہتی اس لئے ان بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کیا جاتا ہے اس کی مثال ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ فاو جس فی نفسہ خیفۃ موسی۔ تو فی نفسہ جار مجرور ہے اور خیفۃ مفعول ہے اور موسی فاعل ہے۔ تو جار مجرور اور مفعول کو فاعل پر مقدم کیا ہے فاصلہ کی رعایت کیلئے۔ کیوں کہ ماقبل میں فاصلہ آیات میں الف پر آ رہا ہے۔ تو یہاں پر اگر فاعل کو جار مجرور اور مفعول پر مقدم کرتا تو پھر فاصلہ کی رعایت باقی نہ رہتی۔ لھذا بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کیا ہے۔

القصر فی اللغۃ الخ

اس فن میں کل آٹھ باب تھے یہاں تک چار باب آ گئے۔ یہاں □ سے پانچویں باب کا آغاز ہوتا ہے اور یہ باب قصر کے بیان میں ہے۔ اور پانچواں باب قصر کے اندر ہے۔ قصر اور حصر ایک ہی چیز ہے تو پہلے شارح قصر کا لغوی معنی کرتا ہے پھر اسکا اصطلاحی معنی ذکر کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ قصر کا لغوی معنی ہے حبس یعنی محصور کرنا اور قید کرنا جس طرح کے قرآن پاک میں آتا ہے حور مقصورات فی الخیام تو مقصورات بمعنی محبوسات ہے یعنی حوریں جو محصور کی گئی ہیں خیام میں۔ اور قصر کا اصطلاحی معنی ہے تخصیص شئی بشئی بطریق مخصوص۔ کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ خاص طریقے سے مخصوص کرنا تخصیص کہلاتا ہے۔ آگے چار طریقے آ رہے ہیں۔ اگر ان چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ مخصوص نہ کیا جائے تو پھر وہ قصر نہ ہو گی۔ جیسے زید مقصور علی القیام۔ کہ زید محصور کیا گیا ہے صفت قیام پر تو یہ قصر نہ ہو گی کیوں کہ ان چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا۔

وھو حقیقی و غیر حقیقی الخ سے ماتن یہاں سے قصر کی تقسیم کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ قصر دو قسم پر ہے۔ قصر حقیقی اور قصر غیر حقیقی۔ یاد رہے کہ جہاں پر قصر ہو وہاں پر ایک مقصور ہوتا ہے اور ایک مقصور علیہ ہوتا ہے۔ اور مقصور مقصور علیہ کے اندر منحصر ہوتا ہے اور مقصور علیہ مقصور کے اندر منحصر نہیں ہوتا بلکہ مقصور علیہ مقصور کے علاوہ بھی پایا

جا سکتا ہے۔ تو اب ہر ایک کی تعریف کرتا ہے۔ قصر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ مقصور مقصور علیہ کے اندر منحصر ہو اور مقصور علیہ کے کسی غیر کے اندر بالکل نہ پایا جائے۔ اور قصر غیر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ مقصور مقصور علیہ کے اندر منحصر ہو اور مقصور مقصور علیہ کے کسی خاص غیر کے اندر نہ پایا جائے۔ اور اس خاص غیر کے علاوہ وہ اوروں کی طرف مقصور تجاوز کرے اور اوروں کے اندر پایا جائے۔ اور یہ قصر غیر حقیقی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ قصر اضافی ہوتا ہے۔ کہ جس کی بنسبت قصر ہو اس کی بنسبت حصر ہوتا ہے۔ اور جس کی بنسبت قصر نہیں ہے اسکی بنسبت حصر بھی نہیں ہوتا اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے کہا جائے ما زید الا قائم۔ تو زید کا قصر ہے قیام پر اور زید قیام سے قعود کی طرف تجاوز نہیں کرتا اور قعود کے علاوہ زید اور صفتوں کی طرف تجاوز کر سکتا ہے۔ اور وہ اور صفتوں کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے مثلاً کتابت، شرب اور اکل وغیرہ صفتوں کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

قصر کا بیان

القصر فی اللغة الحبس و فی الاصطلاح تخصیص شئ بشئ بطریق مخصوص وهو حقیقے و غیر حقیقے لان تخصیص الشئ بالشئ اما ان یکون بحسب الحقیقة وفی نفس الامر بان لا یتجاوزه الی غیره اصلا وهو الحقیقے او بحسب الاضافة الی شئ اخر بان لا یتجاوزه الی ذلك الشئ وان امکن ان یتجاوزه الی شئ اخر فی الجملة وهو غیر حقیقے بل اضافی کقولك ما زید الا قائم بمعنے انه لا یتجاوز القیام الی القعود لا بمعنے انه لا یتجاوزه الی صفة اخری اصلا و انقسامه الی الحقیقے والاضافی بهذا المعنے لا ینافی کون التخصیص مطلقا من قبیل الاضافات

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر کی تقسیم کی ہے حقیقی اور غیر حقیقی کی طرف تو یہاں پر تقسیم الشئی الی نفسه والی غیره لازم آتی ہے۔ جو کہ باطل ہوتی ہے۔ تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ اس طرح لازم آتی ہے کہ قصر کا معنی ہے تخصیص یعنی خاص کرنا یا خاص ہونا ظاھر ہے کہ اس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہے جب ... تو اس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ تو یہ قصر جو مقسم ہے یہ خود

اضافی ہے تو پھر قصر کی تقسیم قصر حقیقی کی طرف الی غیرہ ہے اور قصر اضافی کی طرف الی نفسہ ہے۔ اور تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ باطل ہوتی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ قصر حقیقی کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کا سمجھنا فی حد ذاتی ہو۔ اور ایک قصر حقیقی کا یہ معنی ہے جو ابھی یہاں پہ بیان کیا گیا ہے کہ مقصور مقصور علیہ کے اندر محصور ہو اور مقصور مقصور علیہ کے کسی غیر کے اندر نہ پایا جائے۔ تو قصر کی تقسیم قصر حقیقی کی پہلے معنی کی طرف کرنی یہ الی غیرہ ہے اور دوسرے معنی کی طرف کرنی یہ الی نفسہ ہے۔ اور یہاں پر قصر حقیقی کا دوسرا معنی مراد ہے۔ کیوں کہ قصر حقیقی کا دوسرا معنی اضافی ہے۔ کیوں کہ مقصور مقصور علیہ کے کسی غیر کی طرف تب تجاوز نہ کریگا کہ کوئی وہاں پر غیر ہو۔ تو اس کا سمجھنا غیر پر موقوف ہوا۔ تو قصر کی تقسیم قصر حقیقی کی طرف کرنی یہ الی نفسہ ہے۔ لہذا تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔ مطلب یہ ہے کہ قصر کی تقسیم قصر حقیقی اور قصر غیر حقیقی کی طرف کرنی من وجہ الی غیرہ ہے اور من وجہ الی نفسہ ہے۔ اور یہاں پر قصر سے مراد مطلق قصر ہے۔ اور قصر حقیقی اور قصر غیر حقیقی اس کے فرد ہیں۔

و كل منها اى من الحقيقي وغيره نوعان قصر الموصوف على الصفة وهو ان لا يتجاوز الموصوف من تلك الصفة الى صفة اخرى لكن يجوز ان تكون تلك الصفة لموصوف اخر و قصر الصفة على الموصوف وهو ان لا يتجاوز تلك الصفة عن ذلك الموصوف الى موصوف اخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات اخر و المراد بالصفة ههنا الصفة المعنوية اعنى المعنى القائم بالغير لا النعت النحوى اعنى التابع الذى يدل على معنى فى متبوعه غير الشمول

ترجمہ وتشریح: ماتن قصر حقیقی اور قصر غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی تقسیم کرتا ہے۔ کہ قصر حقیقی بھی دو قسم پر ہے قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف۔ اور قصر غیر حقیقی بھی دو قسم پر ہے موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف۔ پہلے ان دونوں کی اکھٹے تعریفیں کرتا ہے۔ قصر موصوف علی الصفت یہ ہوتا ہے کہ جو صرف محدود ہو صفت کے اندر اور وہ موصوف اس صفت سے غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔ اور اس صفت کیلئے اور بھی موصوف ہو سکتے ہیں۔ قصر صفت علی الموصوف یہ ہوتا ہے کہ صفت موصوف کے اندر محدود ہو اور وہ صفت اس موصوف سے غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔ اور وہ موصوف اور صفتوں کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے۔

اب ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کرتا ہے۔ قصر موصوف علی الصفت قصر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ موصوف صفت کے اندر

محدود ہو اور وہ موصوف اس صفت سے اس صفت کے کسی غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔
اور قصر صفت علی الموصوف قصر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ وہ صفت موصوف کے اندر محدود ہو اور وہ صفت اس موصوف سے اس موصوف کے کسی غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔
اور قصر موصوف علی الصفت قصر غیر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ موصوف صفت کے اندر محدود ہو اور وہ موصوف اس صفت سے اس صفت کے کسی خاص غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔ اور اس خاص غیر کے علاوہ اور کی طرف تجاوز نہ کرے۔
اور قصر صفت علی الموصوف قصر غیر حقیقی یہ ہوتا ہے کہ صفت موصوف کے اندر محدود ہو اور وہ صفت اس موصوف سے اس موصوف کے کسی خاص غیر کی طرف تجاوز نہ کرے اور اس خاص غیر کے علاوہ اوروں کی طرف وہ صفت تجاوز کرے۔
یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔ اور ماتن والمراد ھھنا الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر دو قسم پر ہے قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کہ موصوف محدود ہو صفت پر یا صفت محدود ہو موصوف پر۔ حالانکہ ایک ایسی مثال موجود ہے کہ قصر تو ہے لیکن نہ موصوف محدود ہے صفت پر اور نہ صفت محدود ہے موصوف پر۔ جیسے مازید الا قائم۔ تو زید محدود ہے قیام کے اندر۔ ثابت ہو گیا کہ قصر تو ہے لیکن یہ نہ قصر موصوف علی الصفت ہے اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے۔ کیوں کہ زید نہ صفت ہے اور نہ موصوف ہے بلکہ مبتدا ہے اور قائم بھی نہ صفت ہے اور نہ موصوف ہے بلکہ مستثنیٰ ہے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ صفت دو قسم پر ہے صفت معنوی اور صفت نحوی۔ صفت نحوی وہ تابع ہے جو دلالت کرتا ہے اس معنی پر جو اس کے متبوع کے اندر ہے اور شمول کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور صفت معنوی کا معنی ہے قائم بالغیر۔ کیوں کہ قیام غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

و بینھما عموم من وجه لتصادقھما فی مثل عجبنی ھذا العلم و تفارقھما فی مثل العلم حسن و مررت بھذا الرجل واما نحو قولك ما زید الاخوك وما الباب الاساج وما ھذا الازید فمن قصر الموصوف علی الصفة تقدیرا اذا لمعنی انه مقصود علی الاتصاف بکونه اخا اوساجا او زیدا

ترجمه وتشریح: شارح یہاں پر ان دونوں کے درمیان نسبت ذکر کرتا ہے۔ کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے۔ اور جہاں پر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو وہاں پر ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی مادہ اجتماعی کی مثال کہ صفت معنوی اور صفت نحوی دونوں ہوں۔ اعجبنی ھذا العلم۔ تو العلم

صفت نحوی بھی ہے اور صفت معنوی بھی ہے۔ صفت نحوی تو اس طرح ہے کہ ھذا العلم کی ترکیب کی جاتی ہے کہ ھذا موصوف ہے اور العلم صفت ہے۔ اور صفت معنوی اس طرح ہے کہ علم کا معنی قائم بالغیر ہے۔ اس کی مثال کہ صفت معنوی ہو اور صفت نحوی نہ ہو جیسے العلم حسن۔ تو علم صفت معنوی تو ہے کیوں کہ علم کا معنی ہے قائم بالغیر لیکن صفت نحوی نہیں ہے کیوں کہ العلم کوئی صفت تو نہیں ہے بلکہ مبتدا ہے۔ اس کی مثال کہ صفت نحوی ہو اور صفت معنوی نہ ہو۔ کہ جیسے مررت بھذا الرجل۔ تو الرجل صفت نحوی تو ہے کیوں کہ ھذا الرجل کی ترکیب کی جاتی ہے۔ کہ ھذا موصوف ہے اور الرجل اس کی صفت ہے لیکن صفت معنوی نہیں ہے۔ کیوں کہ رجل کا معنی قائم بالغیر تو نہیں ہے بلکہ رجل تو قائم بذاتہ ہوتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح اما نحو قولک ما زید الا اخوک الخ سے جواب دے رہاہ۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر دو قسم پر ہے قصر موصوف علی الصفت او قصر صفت علی الموصوف اور صفت سے مراد ہے صفت معنوی۔ لیکن ایک ایسی مثال موجود ہے کہ قصر تو ہے لیکن نہ قصر موصوف علی الصفت اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے جیسے ما زید الا اخوک۔ تو اس کا معنی ہے کہ زید محصور ہے اخوک کے اندر تو یہ قصر تو ہے لیکن نہ قصر موصوف علی الصفت اور نہ قصر صفت علی اموصوف۔ کیوں کہ زید نہ موصوف ہے اور نہ صفت ہے بلکہ ذات ہے۔ اور اخوک بھی نہ موصوف ہے اور نہ صفت ہے بلکہ ذات ہے اسی طرح ما الباب الا ساج۔ تو اس کا معنی ہے کہ باب محصور ہے ساج کے اندر۔ تو باب نہ موصوف ہے اور نہ صفت ہے بلکہ ذات ہے اور ساج بھی نہ موصوف ہے اور نہ صفت ہے بلکہ ذات ہے۔ اسی طرح ما ھذا الا زید۔ تو اس کا معنی ہے ھذا محصور ہے زید کے اندر۔ تو یہ قصر تو ہے لیکن ھذا نہ موصوف ہے اور نہ صفت ہے بلکہ ذات ہے۔ اور زید بھی نہ موصوف ہے اور نہ صفت ہے بلکہ ذات ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان امثلہ مذکورہ کے اندر اگر چہ قصر موصوف علی الصفت ظاہرۃ نہیں ہے لیکن قصر موصوف علی الصفت تقدیرا ہے۔ کہ اس میں تاویل کی جائے گی ما زید الا اخوک کا معنی ہے کہ زید محصور ہے اتصاف بکونہ اخا پر اور اتصاف بکونہ اخا صفت معنوی ہے۔ اسی طرح ما الباب الا ساج کا معنی ہے کہ باب محصور ہے اتصاف بکونہ ساج پر۔ اور اتصاف بکونہ ساج صفت معنوی ہے۔ اسی طرح ما ھذا الا زید کا معنی ہے کہ ھذا محصور ہے اتصاف بکونہ زید پر اور اتصاف بکونہ زید صفت معنوی ہے۔

و الاول ای قصر الموصوف علے الصفة من الحقیقے نحو ما زید الا کاتب اذا ارید انه لا یتصف بغیر ھا ای غیر الکتابة و ھو لا یکاد یوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشئ حتی یمکن اثبات شئ منھا و نفے ما عدا ھا بالکلیة بل ھذا محال لان للصفة المنفیة نقیضا و ھو من الصفات التے لا یمکن نفیھا ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین مثلا اذا قلنا ما زید لا کاتب واردنا انه لا یتصف بغیر ھا لزم ان لا یتصف بالقیام ولا بنقیضه وھو محال

ترجمه وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ قصر دو قسم پر ہے۔ قصر حقیقی اور قصر غیر حقیقی۔ قصر حقیقی بھی دو قسم پر ہے قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف۔ اور قصر غیر حقیقی بھی دو قسم پر ہے۔ قصر موصوف علی الصفت ار قصر صفت علی الموصوف لھذا مجموعی طور پر قصر کی چار قسمیں ہوگئی ہیں۔ یہاں سے ماتن ہر ایک کی مثال دیگا اور وساتھ وضاحت بھی کریگا۔

تو ماتن کہتا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت اور وہ بھی قصر حقیقی اس کی مثال ہے کہ جیسے ما زید الا کاتب۔ کہ جس وقت یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کتابت والی وصف کے ساتھ متصف ہے اور زید غیر کتابت والی وصف کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ اور کتابت کے علاوہ جمیع صفتوں کی زید سے نفی ہے۔ اسے بعد ماتن کہتا ہے کہ ہم نے قصر موصوف علی الصفت کی محض مثال دی ہے اور قصر موصوف علی الصفت حقیقت خارج اور نفس الامر کے اندر پائی نہیں جاتی۔ کیوں کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی تو اس وقت ہوگی کہ جس وقت انسان زید کے جمیع صفتوں کا احاطہ کرے اور پھر کہے کہ کتابت کا ثبوت ہے زید کیلئے۔ یہ تو مشکل ہے۔ اسکے بعد شارح نے ماتن سے ترقی کی اور کہا کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی یہ محال ہے کیوں کہ انسان جب موصوف کی جمیع صفتوں کا احاطہ کرے اور ایک وصف کو ثابت کرے موصوف کیلئے اور اس ایک وصف کے علاوہ باقی جمیع صفتوں کی اس موصوف سے نفی ہو تو ان جمیع صفتوں کی جو نفی ہوگی موصوف سے ان میں بعض صفتیں ایسی بھی ہونگی جو اس میں نقیض ہونگی۔ تو پھر اس وقت ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور ارتفاع نقیضین تو محال ہے۔ اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے کہے ما زید الا کاتب۔ اور ارادہ یہ کرے کہ زید کتابت والی وصف کے ساتھ متصف ہے اور کتابت کے علاوہ باقی جمیع صفتوں کی زید سے نفی ہے۔ تو ان صفتوں میں سے ایک صفت زید کی قیام بھی ہے اور عدم قیام بھی ایک اس کی صفت ہے۔ تو زید سے قیام کی بھی نفی ہوگی اور عدم قیام کی بھی نفی

ہوگی لھذا ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور ارتفاع نقیضین محال ہے۔ تو مطلب یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفت مستلزم ہے ارتفاع نقیضین کو اور ارتفاع نقیضین محال ہے لھذا قصر موصوف علی الصفت بھی محال ہوگا۔

والثاني اي قصر الصفة على الموصوف من الحقيقي كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الحصول في الدار المعينة مقصور على زيد و قد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بقولنا ما في الدار الا زيد ان جميع من في الدار ممن عدا زيدا في حكم العدم فيكون قصرا حقيقيا ادعائيا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف ہو اور ہو بھی حقیقی تو یہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی بہت پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے ما في الدار الا زيد۔ تو اس کا معنی ہے کہ حصول فی الدار محصور ہے زید کے اندر اور حصول فی الدار زید سے کسی غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح نے المعينة کا لفظ نکال کر جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ما في الدار الا زيد کا معنی ہے کہ حصول فی الدار زید کے اندر محصور ہے اور زید سے کسی غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ تو اس کا مطلب تو یہ ہے کہ زید ہی دار یعنی گھر کے اندر رہتا ہے اور باقی سب لوگ گھر کے اندر نہیں رہتے بلکہ باہر رہتے ہیں۔ حالانکہ باقی لوگ بھی تو گھروں کے اندر رہتے ہیں۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر دار سے مراد دار معینہ ہے۔ کہ حصول فی الدار المعینہ محصور ہے زید کے اندر اور حصول فی الدار معینہ زید سے کسی غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ زید کا جو اپنا گھر ہے اس کے اندر زید ہی رہتا ہے اور کوئی نہیں رہتا۔

وقد يقصد به اي بالثاني الخ سے ماتن کہتا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف اور ہو بھی حقیقی تو اس قصر صفت علی الموصوف حقیقی کے ساتھ کبھی کبھی مبالغے کا قصد کیا جاتا ہے۔ کہ وہ صفت اس موصوف کے علاوہ اور موصوفوں کے اندر بھی تو پایا جاتا ہے لیکن اور موصوفوں کو بمنزل عدم کے قرار دیے جاتے ہیں۔ اور ان کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ صفت ان اور موصوفوں کے اندر کامل طور پر نہیں پائی جاتی۔ اور وہ صفت جس موصوف کے اندر محصور ہے وہ صفت اس موصوف کے اندر کامل طور پر پائی جاتی ہے۔ تو پھر کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ صفت اس موصوف کے اندر محصور ہے اس کے علاوہ اوروں کے اندر نہیں پائی جاتی۔ حالانکہ وہ صفت اور موصوفوں کے اندر بھی پائی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے جیسے ما في الدار الا زيد۔ تو حصول فی الدار زید کے علاوہ اور موصوفوں کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن اور

موصوفوں کو بمنزل عدم کے کر دیا جاتا ہے۔اور اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔تو پھر کہے دیا جاتا ہے کہ حصول فی الدار زید کے اندر محصور ہے اس کے علاوہ اور موصوفوں کے اندر نہیں پایا جاتا۔حالانکہ حصول فی الدار اور موصوفوں کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔تو یہ قصر حقیقی ادعائی ہوتا ہے۔یعنی کہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی دو قسم پر ہے۔قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی اور ادعائی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

واما فی القصر الغیر الحقیقی فلا یجعل غیر المذکور بمنزلة العدم بل یکون المراد ان الحصول فی الدار مقصور علی زید بمعنی انه لیس حاصلا لعمرو وان کان حاصلا لبکر وخالد والاول ای قصر الموصوف علی الصفة من غیر الحقیقی تخصیص امر بصفة دون صفة اخری او مکانها ای تخصیص امر بصفة مکان صفة اخری والثانی ای قصر الصفة علی الموصوف من غیر الحقیقی تخصیص صفة بامر دون امر اخر او مکانه وقوله دون اخری معناه

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ قصر حقیقی ادعائی یہ ہوتا ہے کہ وہ صفت اس موصوف کے علاوہ اور موصوفوں کے اندر بھی پائی جاتی ہے تو پھر قصر حقیقی ادعائی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کے درمیان فرق نہیں رہے گا۔کیوں کہ قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی بھی یہی ہوتا ہے کہ صفت موصوف کے اندر محصور ہو اور وہ صفت اس موصوف سے اس کے کسی خاص غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔اور وہ صفت اس خاص غیر کے علاوہ اور موصوفوں کے اندر پائی جائے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ قصر غیر حقیقی اور قصر حقیقی ادعائی کے درمیان فرق ہے۔کہ قصر غیر حقیقی کے اندر یہ ہوتا ہے اس موصوف کے علاوہ اور موصوفوں کو بمنزل معدوم کے نہیں کرتے بلکہ وہ مراد ہوتے ہیں۔اور ان کا اعتبار کیا جاتا ہے۔اور قصر حقیقی ادعائی کے اندر یہ ہوتا ہے کہ کہ اس موصوف کے ساتھ اور موصوفوں کو بمنزل عدم کے قرار دیا جاتا ہے اور وہ مراد نہیں ہوتے۔اور انکا اعتبار نہیں کیا جاتا۔اس کی مثال شارح نے دی ہے کہ جیسے کہا جائے ما فی الدار الا زید۔تو اگر یہ قصر غیر حقیقی ہو تو پھر معنی ہوگا کہ حصول فی الدار زید کے اندر محصور ہے اور حصول فی الدار زید سے عمرو وغیرہ کی طرف تجاوز نہیں کرتا اور عمرو وغیرہ کیلئے حاصل نہیں ہے۔اگرچہ حصول فی الدار بکر اور خالد کیلئے حاصل ہے۔تو خالد اور بکر کا اعتبار کیا جاتا ہے اور وہ مراد ہوتے ہیں۔اور ما فی

الدار الا زید قصر حقیقی ادعائی ہوتو پھر معنی ہوگا کہ حصول فی الدار زید کے اندر محصور ہے۔ اگر چہ حصول فی الدار خالد اور بکر کیلئے حاصل ہے۔ لیکن خالد اور بکر مراد نہیں ہے اور انکا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

والاول الخ قصر حقیقی کی اقسام اربعہ (قصر موصوف حقیقی، ادعائی، قصر صفت حقیقی، ادعائی) سے فراغت کے بعد قصر اضافی کی اقسام ستہ کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ کہتا ہے کہ قصر اضافی کی دو قسموں میں سے پہلی قسم یعنی قصر موصوف کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ موصوف کو ایک صفت چھوڑ کر دوسری صفت کے ساتھ خاص کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ایک صفت کے بجائے دوسری صفت کے ساتھ خاص کیا جائے۔ پہلی صورت میں قصر افرادی ہوگا جس کی تعبیر تخصیص امر بصفت دون اخری کے ساتھ کی گئی ہے۔ دوسری صورت میں قصر قلبی اور تعیینی ہوگا۔ اسی طرح قصر اضافی کی دوسری قسم یعنی قصر صفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس صفت کو ایک موصوف کو چھوڑ کر دوسرے موصوف پر خاص کیا جائے۔ دوسری یہ کہ بجائے ایک موصوف کے دوسرے موصوف کو ساتھ خاص کیا جائے۔ پہلی صورت میں قصر افرادی اور دوسری صورت میں قصر قلب و تعیین۔

متجاوزا عن الصفة الاخرى فان المخاطب اعتقد اشترا كه في صفتين والمتكلم يخصصه باحدهما ويتجاوز عن الاخرى ومعنى دون في الاصل ادنى مكان من الشئ يقال هذا دون ذالك اذا كان احط منه قليلا ثم استعير للتفاوت في الاحوال والرتب ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد وتخطى حكم الى حكم

ترجمہ وتشریح: اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دون بر بنائے حالیت منصوب ہے جس کا ذوالحال یا تو مفعول ہے یعنی امر یا فاعل ہے یعنی مخصص جس پر شارح کا قول والمتکلم یخصصہ الخ دال ہے۔ یہ دوسری صورت اسلئے بہتر ہے کہ مفعول سے حال قرار دینے میں نکرہ سے حال لانا لازم آتا ہے۔ بعض حضرات نے دون کو بر بناء ظرفیت منصوب مانا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہاں دون کو ظرفیت پر باقی نہیں ہے مگر جن ظروف کیلئے ظرفیت لازم ہے ان کی شان یہی ہے کہ وہ ظرفیت پر منصوب ہوں مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ دون کا لازم الظرفیۃ ہونا تسلیم نہیں فی الرضی ان دون بمعنی قدام نادرۃ التصرف وبمعنی اسفل متصرفۃ یقال انت دون زید وھذا شیء دون ای خسیس وبمعنی غیر لا یتصرف نحو اا تخذ من دونہ آلھۃ۔

ومعنی دون فی الاصل الخ سے شارح اب دون کا لغوی معنی ذکر کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ دون کا لغوی

معنی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مکان کے اعتبار سے ادنی یعنی کم ہو۔ مثلا ایک شخص دیوار پر بیٹھا ہے اور ایک شخص نیچے بیٹھا ہے تو پھر کہتے ہیں ھذا دون ذلک۔ کہ یہ شخص مکان کے اعتبار سے کم ہے۔ یعنی اس شخص کا مکان نیچے ہے اور اس شخص کا مکان اوپر ہے۔ آگے شارح کہتا ہے پھر دون کو احوال اور رتبوں کے اندر تفاوت کیلئے استعارہ لیا گیا ہے۔ کہ احوال اور رتبوں کے اندر جو فرق ہوتا ہے ان کیلئے استعارہ کیا گیا ہے۔ کہ مثلا ایک شخص کا مرتبہ بلند ہے اور ایک شخص کا مرتبہ کم ہے تو پھر کہا جاتا ہے ھذا دون ذلک کہ اس شخص کا مرتبہ اس شخص کے مرتبے سے کم ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے پھر دون کے اندر فراخی کی گئی کہ دون کو استعال کیا گیا ہر اس چیز کے اندر جو ایک حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز کرے یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرے۔ جس طرح ماقبل میں ذکر کیا گیا تھا کہ ایک امر ایک صفت کے اندر پایا جاتا ہے۔ اور دوسری صفت سے تجاوز کرنے والا ہوتا ہے اور ایک صفت ایک امر کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور دوسرے امر سے تجاوز کرنے والی پائی جاتی ہے۔

ولقائل ان یقول ان ارید بقوله دون اخری و دون اخر دون صفة واحدة اخری و دون امر واحد اخر فقد خرج عن ذلك ما اذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنین كقولنا ما زید الا كاتب لمن اعتقده كاتبا و شاعرا و منجما و قولنا ما كاتب الا زید لمن اعتقد الكاتب زید او عمر او بكر او ان ارید اعم من الواحد وغیره فقد دخل فی هذا التفسیر القصر الحقیقی و كذا الكلام علی مكان اخری و مكان اخر

ترجمہ وتشریح: شارح ماتن پر اعتراض کرنا چاہتا ہے اور اس کا جواب نہیں دیا۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفت بھی دو قسم پر ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف بھی دو قسم پر ہے۔ قصر موصوف علی الصفت یا تو ہوگا کہ ایک امر دوسری ایک صفت کے اندر پایا جائے دون صفت اخری یا ایک امر دوسری ایک صفت کے اندر پایا جائے مکان صفت اخری۔ تو سوال ہوگا کہ دون صفت آخر سے کیا مراد ہے۔ دون صفت اخری سے دون صفت واحدۃ اخر مراد ہے یا دون صفت اخریٰ سے عام مراد ہے۔ اگر دون صفت اخری سے دون صفت واحدۃ اخری مراد ہے۔ کہ ایک امر ایک صفت کے اندر پایا جائے اس حال میں کہ ایک اور صفت سے تجاوز کرنے والا ہو۔ تو پھر جو مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید کتابت شعر اور نجومی ان صفتوں کے درمیان شریک ہے۔ کہ زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی ہے اور منجم بھی ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا ما زید الا کاتب۔ کہ زید کاتب ہے زید شاعر اور منجم نہیں ہے۔ تو پھر اس وقت دون صفت

اخری نہیں کہا جاسکتا۔ بلکہ دونوں صفتیں اخرین کہا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ زید کوئی ایک صفت سے تجاوز کرنے والا نہیں ہے۔ بلکہ دو صفتوں (یعنی شعر، نجوم) سے تجاوز کرنے والا ہے۔ اور اگر دون صفت اخری سے عام مراد لو تو پھر اس وقت قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر موصوف علی الصفت حقیقی کے درمیان میں فرق نہ رہے گا

۔ کیوں کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی بھی یہی ہوتی ہے کہ موصوف صفت کے اندر محصور ہو اور وہ موصوف اس صفت سے کسی غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔ اور دون صفت اخر سے مراد عام ہو پھر اس کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ موصوف صفت کے اندر ہو اور وہ موصوف اس صفت سے کسی غیر کی طرف تجاوز نہ کرے۔ اور پھر ماقبل میں جو کہا گیا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف یا تو یہ ہوگا کہ ایک صفت ایک امر کے اندر پائی جائے دون امر اخر یا ایک صفت ایک امر کے اندر پائی جائے مکان موصوف اخر۔ تو پھر سوال ہوگا کہ دون موصوف اخر سے کیا مراد ہے۔ دون موصوف اخر سے دون موصوف واحدۃ اخر مراد ہے۔ یا دون موصوف اخر سے عام مراد ہے۔ اگر دون موصوف اخر سے دون موصوف واحدۃ آخر مراد ہے کہ ایک صفت ایک موصوف کے اندر محصور ہو دراس حال میں کہ وہ صفت ایک اور موصوف سے تجاوز کرنے والی ہو۔ تو پھر جو مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ صفت کتابت زید عمرو اور بکر کے درمیان مشترک ہے کہ زید بھی کاتب ہے عمرو بھی کاتب ہے اور بکر بھی کاتب ہے تو پھر متکلم کہے گا ما کاتب الا زید کہ کاتب صرف زید ہے عمرو اور بکر کاتب نہیں ہیں۔ تو پھر اس وقت دون موصوف واحدۃ آخر تو نہیں کہا جاسکتا۔ بلکہ اس وقت دون موصوفین آخرین کہا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ وہ صفت کوئی ایک موصوف سے تو تجاوز کرنے والی نہیں ہے۔ بلکہ وہ صفت دو موصوفوں سے تجاوز کرنے والی ہے۔ اور دون موصوف آخر سے عام مراد ہے تو پھر قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف حقیقی کے درمیان فرق نہ رہے گا۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اسی طرح کلام مکان اخری اور مکان آخر پر ہے۔ یاد رہے کہ مکان اخری اور مکان آخر کے اندر قلب ہوتا ہے کہ متکلم مخاطب کے اعتقاد کا الٹ کر دیتا ہے۔

فکل منهما ای فعلم من هذا الکلام ومن استعمال لفظ او فیه ان کل واحد من قصر الموصوف علی الصفة و قصر الصفة علی الموصوف ضربان الاول التخصیص بشئ دون شئ والثانی التخصیص بشئ مکان شئ والمخاطب بالاول من ضربی کل من قصر الموصوف علی الصفة و قصر الصفة علی الموصوف و یعنی بالاول التخصیص بشئ دون شئ من یعتقد الشرکة ای شرکة صفتین فی موصوف واحد فی قصر الموصوف علی الصفة و شرکة موصوفین فی صفة واحدة فی قصر الصفة علی الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زیدا لا کاتب من یعتقدا تصافه بالشعر والکتابة و بقولنا ما کاتب الا زید من یعتقد اشتراك زید و عمر و فی الکتابة و یسمی هذا القصر قصر افراد لقطع الشرکة التی اعتقدها المخاطب

ترجمہ وتشریح: ماتن تفصیل کرتا ہے۔ تو فکل پر فا صفت، برائے تفریع ہے جسکی تعریف یہ ہے کہ جس کے مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہو۔ تو ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی یا تو ایک امر ایک صفت کے اندر پایا جائے دون صفت اخری یا ایک امر ایک صفت کے اندر پایا جائے مکان صفت اخری۔ اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی یا تو ہوگا کہ ایک صفت ایک موصوف کے اندر پائی جائے دون موصوف آخر یا ایک صفت ایک موصوف کے اندر پائی جائے مکان موصوف آخر۔ تو یہاں سے ماتن تفریع بٹھاتے ہوئے یہاں پر کہتا ہے کہ خواہ قصر موصوف علی الصفت ہو یا قصر صفت علی الموصوف ہوان دونوں میں سے ہر ایک دو دو قسم پر ہے۔ قصر موصوف علی الصفت بھی دو قسم پر ہے اور قصر صفت علی الموصوف بھی دو قسم پر ہیں۔ اور قصر موصوف علی الصفت کی تو دو قسمیں یہ ہیں۔ تخصیص بشئ دون شئ۔ اور تخصیص بشئ مکان لشئ۔ اور قصر صفت علی الموصوف کی بھی یہی دو قسمیں ہیں۔ تخصیص بشئ دون شئ۔ اور تخصیص بشئ مکان شئ۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ خواہ قصر موصوف علی الصفت ہو یا قصر صفت علی الموصوف ہو۔ اور وہ تخصیص بشئ دون شئ ہو تو اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شخص شرکت کا اعتقاد رکھتا ہے۔ کہ اگر مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ فلاں فلاں دو صفتیں فلاں ایک موصوف شریک ہیں تو یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔ اور اگر

یہ اعتقاد رکھے کہ یہ دو موصوف فلاں ایک صفت میں شریک ہیں تو یہ قصر صفت علی الموصوف ہوگا۔ اور اگر خواہ قصر موصوف علی الصفت ہو یا قصر صفت علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئی مکان شئی تو اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شخص عکس کا اعتقاد رکھتا ہو۔ تو جب یہ ذکر ہو چکا ہے کہ خواہ قصر موصوف علی الصفت ہو یا قصر صفت علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئی دون شئی تو اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شخص شرکت کا اعتقاد رکھے اور قصر موصوف علی الصفت کے اندر یہ اعتقاد رکھے کہ یہ دو صفتیں فلاں ایک موصوف کے اندر شریک ہیں۔ اور قصر صفت علی الموصوف کے اندر یہ اعتقاد رکھے کہ یہ دو موصوف فلاں ایک صفت کے اندر شریک ہیں۔ اسکے بعد شارح ان کی مثالیں دیتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت ہو اور ہو تخصیص بشئی دون شئی اس کی مثال مازید الا کاتب۔ تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید شعر اور کتابت دونوں وصفوں کے ساتھ متصف ہے تو پھر متکلم کہے گا مازید الا کاتب۔ کہ زید صرف کاتب ہے شاعر نہیں ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئی دون شئی اس کی مثال ما کاتب الا زید۔ تو ما کاتب الا زید اس وقت بولیں گے کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید اور عمرو دونوں وصف کتابت کے اندر شریک ہیں۔ تو پھر متکلم کہے گا ما کاتب الا زید کہ کاتب صرف زید ہے یہ وصف زید سے عمرو کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ اس قصر کا نام قصر افراد ہے۔ اور اس کا نام قصر افراد اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ قصر اس شرکت کو توڑ دیتی ہے کہ جس شرکت کا مخاطب اعتقاد رکھتا تھا۔ کیوں کہ افراد کا معنی ہے ختم کر دینا، توڑ دینا۔ تو یہ قصر اس شرکت کو ختم کر دیتی ہے کہ جس شرکت کا مخاطب اعتقاد رکھتا تھا۔ اس لئے اس قصر کا نام قصر افراد رکھا جاتا ہے۔

و المخاطب بالثانی اعنے التخصیص بشئ مکان شئ من ضربی کل من القصرین من یعتقد العکس ای عکس الحکم الذی اثبته المتکلم فالمخاطب بقولنا ما زید الاقائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القیام و بقولنا ما شاعرالا زید من اعتقدان الشاعر عمر و لا زید ویسمے هذا القصر قصر قلب لقلب حکم المخاطب او تسا و یا عنده عطف علی قوله یعتقد العکس علے ما یفصح عنه لفظ الایضاح ای المخاطب بالثانی اما من یعتقد العکس واما من تساوے عنده الامران اعنے الاتصاف بالصفت المذکورة وعیرها فی قصر الموصوف و اتصاف الامر المذکور وغیره بالصفت فے قصر الصفة حتے یکون المخاطب بقولنا ما زید الاقائم من یعتقد اتصافه بالقیام او القعود من غیر علم بالتعیین و بقولنا ما شاعر الا زید من یعتقد ان الشاعر زید او عمر و من غیر ان یعلمه علی التعیین و یسمی هذا القصر قصر تعیین لتعیینه ما هو غیر معین عند المخاطب

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ خواہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو یا قصر صفۃ علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئ مکان شئ۔ تو اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شخص عکس کا اعتقاد رکھے۔ عکس کا مطلب کہ مخاطب اس حکم کے الٹ کا اعتقاد رکھتا ہے کہ جس حکم کو متکلم نے ثابت کیا ہے۔ اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو تخصیص بشئ مکان شئ۔ جیسے مازید الا قائم۔ تو مازید الا قائم اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید وصف قعود کے ساتھ متصف ہے اور زید وصف قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے تو پھر متکلم کہے گا مازید الا قائم کہ زید وصف قیام کے ساتھ متصف ہے زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

اس کی مثال کہ قصر صفۃ علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئ مکان شئ۔ کہ جیسے ما شاعر الا زید۔ تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ شاعر عمرو ہے اور زید شاعر نہیں ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا ما شاعر الا زید کہ شاعر زید ہے عمرو شاعر نہیں ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ اس قصر کا نام قصر قلب ہے۔ اور اس کا نام قصر قلب اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہاں پر متکلم مخاطب کے اعتقاد کا الٹ کر دیتا ہے۔ اور قلب کا معنی ہے الٹ کر دینا اس

لئے اس کا نام قصر قلب رکھا جاتا ہے۔

او تساویا عنده الخ سے ماتن کہتا ہے کہ خواہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو یا قصر صفۃ علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئی مکان شئی تو اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا کہ جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں۔ شارح کہتا ہے او تساویا عنده کا عطف یعتقد العکس پر ہے۔ اور ماتن کی کتاب ایضاح سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ماتن نے ایضاح کے اندر کہا ہے کہ قصر افراد تخصیص بشئی دون شی ء کے اندر داخل ہے اور قصر قلب اور قصر تعیین تخصیص بشئی مکان شئی کے اندر داخل ہے تو جب تساویا عنده کا عطف یعتقد العکس پر ہو تو پھر ماقبل والی عبارت ساتھ لگے گی تو پھر مطلب ہوگا کہ خواہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو یا قصر صفۃ علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئی مکان شئی تو اس کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا کہ جسکا مخاطب عکس کا اعتقاد رکھے یا اس کا مخاطب وہ شخص ہوگا کہ جس کے نزدیک دو امر برابر ہوں۔ دونوں امر کے برابر ہونے کا مطلب ہے کہ مخاطب قصر موصوف علی الصفۃ کے اندر یہ اعتقاد رکھے کہ موصوف اس صفۃ کے ساتھ متصف ہے یا موصوف اس صفت کے غیر کے ساتھ متصف ہے۔ اور قصر صفۃ علی الموصوف کے اندر یہ اعتقاد رکھے کہ اس صفۃ کے ساتھ یہ موصوف متصف ہے یا اس صفت کے ساتھ موصوف کا غیر متصف ہے۔

اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو تخصیص بشئی مکان شئی کہ جیسے ما زید الا قائم تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جو مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ آیا زید وصف قیام کے ساتھ متصف ہے یا زید وصف قعود کے ساتھ متصف ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا ما زید الا قائم کہ زید وصف قیام کے ساتھ متصف ہے اور زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

اس کی مثال کہ قصر صفۃ علی الموصوف ہو اور ہو تخصیص بشئی مکان شئی کہ جیسے ما شاعر الا زید تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ آیا زید شاعر ہے یا عمرو شاعر ہے تو پھر متکلم کہے گا ما شاعر الا زید کہ شاعر زید ہے شاعر عمرو نہیں ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ اس قصر کا نام قصر تعیین ہے کیوں کہ یہاں پر متکلم اس حکم کو معین کر دیتا ہے جو حکم مخاطب کے نزدیک غیر معین تھا۔

فالحاصل ان التخصيص بشئ دون شئ قصر افراد و التخصيص بشئ مكان شئ ان اعتقد المخاطب فيه العكس قصر قلب و ان تسا و يا عنده قصر تعيين وفيه نظر لانا لو سلمنا ان فی قصر التعيين تخصيص شئ بشئ مكان اخر فلا يخفي ان فيه تخصيص شئ بشئ دون اخر فان قولنا ما زيد الاقائم لمن يرددبين القيام والقعود تخصيص له بالقيام دون القعود ولهذا جعل السكاكی التخصيص بشئ دون شئ مشتركا بين قصر الافراد القصر الذی سماه المصنف قصر تعيين و جعل التخصيص بشئ مكان شئ قصر قلب فقط

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ خلاصہ یہ ہے کہ تخصیص بشئ دون شئ قصر افراد ہوتا ہے تخصیص بشئ مکان شئ کبھی قصر قلب ہوگا اور کبھی قصر تعیین ہوگا۔ کہ تخصیص بشئ مکان شئ قصر قلب اس وقت ہوگا کہ جس وقت مخاطب عکس کا اعتقاد رکھے۔ اور تخصیص بشئ مکان شئ قصر تعیین اس وقت ہوگا کہ جس وقت مخاطب کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں۔

وفیه نظر لانا لو سلمنا الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ تم نے جو قصر تعیین کو تخصیص بشئ مکان شئ کے اندر داخل کیا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے کہ قصر تعیین کو صورت تخصیص بشئ مکان شئ کے اندر داخل ہے۔ اور اگر ہم مان بھی لیں کہ قصر تعیین کے اندر تخصیص بشئ مکان شئ ہوتا ہے تو جس طرح قصر تعیین کے اندر تخصیص بشئ مکان شئ ہوتا ہے تو اسی طرح قصر تعیین کے اندر تخصیص بشئ دون شئ بھی ہوتا ہے جیسے کہا جائے ما زيد الا قائم اس شخص کیلئے جو قعود اور قیام کے درمیان متردد ہیں۔ تو پھر متکلم کہے ما زيد الا قائم کہ زید وصف قیام کے ساتھ متصف ہے دون قعود۔ تو مطلب یہ ہے کہ قصر تعیین کو تخصیص بشئ مکان شئ کے اندر داخل کیا جائے اور قصر تعیین کو تخصیص بشئ دون شئ کے اندر کیوں نہیں داخل کیا جاتا۔

ولهذا جعل السكاكی الخ سے نے شارح اس پر تائید بھی پیش کی ہے۔ کہ علامہ سکا کی نے مفتاح کے اندر تخصیص بشئ دون شئ کو قصر افراد اور مصنف نے جس کا نام رکھا ہے قصر تعیین مشترک کہا ہے۔ اور تخصیص بشئ مکان شئ کو قصر قلب بنایا ہے فقط۔

وشرط قصر الموصوف على الصفة افراد اعدم تنافي الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف حتى تكون الصفة المنفية في قولنا ما زيد الا شاعر كونه كاتبا او منجما لا كونه مفحما اى غير شاعر لان الافحام هو وجدان الرجل غير شاعر ينافي الشاعرية وشرط قصر الموصوف على الصفة قلبا تحقق تنافيهما اى تنافي الوصفين حتى يكون المنفي في قولنا ما زيد الا قائم كونه قاعدا او مضطجعا او نحو ذلك مما ينافي القيام ولقد

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ قصر غیر حقیقی خواہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو یا قصر الصفۃ علی الموصوف ہو۔ تین قسم پر ہیں۔ ا۔ قصر افراد۔ ۲ قصر قلب۔ ۳ قصر تعیین۔ یہاں سے ماتن ان کی شرطیں بیان کرتا ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ اور ہو قصر افراد تو اس کیلئے شرط ہے عدم تنافی الوصفین۔ کہ دونوں وصفیں متنافی نہ ہوں۔ بلکہ دونوں وصفیں جمع ہو سکیں۔ کیوں کہ قصر افراد کے اندر مخاطب یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ دو وصفیں اس موصوف کے اندر جمع ہیں۔ تو مخاطب کا اعتقاد تب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں وصفیں جمع ہو سکیں۔ کیوں کہ اگر وہ دونوں وصفیں متنافی ہوں تو پھر مخاطب کا اعتقاد صحیح نہ ہوگا اس لئے اس کیلئے عدم تنافی الوصفین شرط لگاتے ہیں۔ تا کہ مخاطب کا اعتقاد صحیح ہو جیسے ما زید الا شاعر۔ کہ زید کا حصر ہے وصف شاعر کے اندر اور زید وصف کاتب اور منجم سے تجاوز کرنے والا ہے۔ تو وصف شاعر اور وصف کاتب آپس میں جمع ہو سکتی ہیں۔ اور کتابت اور نجومیۃ آپس میں جمع ہو سکتی ہے۔ اور اس کا یہ معنی نہیں ہوگا کہ زید کا حصر ہے وصف شاعر کے اندر اور وصف مفحم (یعنی غیر شاعر) سے تجاوز کرنے والا ہے۔ کیونکہ وصف شاعر اور وصف مفحم آپس میں متنافی ہیں جمع نہیں ہو سکتے۔ کہ ایک شخص شاعر بھی ہو اور مفحم بھی۔

وشرط قصر الموصوف الخ سے ماتن اس کی مثال بتاتا ہے کہ قصر موصوف کا صفۃ پر ہو اور ہو قصر قلب تو اس کیلئے شرط تحقق تنافی الوصفین ہے۔ کہ دونوں وصفیں متنافی ہوں۔ آپس میں جمع نہ ہو سکیں۔ کیوں کہ قصر قلب کے اندر مخاطب یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ مخاطب ایک وصف کو موصوف کیلئے ثابت کرتا ہے اور دوسری وصف کی موصوف سے نفی کرتا ہے۔ تو متکلم جس وصف کی مخاطب نے موصوف سے نفی کی ہے اس کو متکلم ثابت کرتا ہے اور جس وصف کو مخاطب نے موصوف کیلئے ثابت کیا ہے اس کی موصوف سے نفی کرتا ہے اس لئے اس کیلئے تنافی الوصفین ہے جیسے

ما زید الا قائم۔ تو اس کا معنی ہے کہ زید کا حصر ہے وصف قائم کے اندر اور زید تجاوز کرنے والا ہے وصف قاعد یا

مضطجع یا مستلقی سے۔ تو وصف قیام وصف قاعد مضطجع اور مستلقی کے متنافی ہے۔

احسن صاحب المفتاح فی اهمال هذا الاشتراط لان قولنا ما زيد الاشاعر لمن اعتقدانه كاتب وليس بشاعر قصر قلب علے ما صرح به فی المفتاح مع عدم تنا فی الشعر و الكتابة و مثل هذا خارج عن اقسام القصر علے ما ذكره المصنف

ترجمہ وتشریح: شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ماتن نے قصر قلب کے اندر جو تنافی الوصفین کی شرط لگائی ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اور نہ یہ شرط لگانی چاہئے تھی۔ یہی تو وجہ ہے کہ علامہ سکا کی صاحب مفتاح نے قصر قلب کے اندر اس شرط کو ذکر نہیں کیا اور اسے مہمل چھوڑا ہے۔ اور اس کا یہ شرط نہ لگانا بہت بہتر ہے کیونکہ ما زید الا شاعر اس وقت کہا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر۔ تو پھر متکلم کہے گا ما زید الا شاعر کہ زید شاعر ہے کاتب نہیں ہے۔ تو اس کو قصر غیر حقیقی کی تین قسموں میں سے کس قسم کے اندر داخل کیا جائے گا۔ قصر افراد کے اندر داخل یا قصر قلب کے اندر یا قصر تعین کے اندر۔ قصر افراد کے اندر داخل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کے اندر مخاطب اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہے۔ اور قصر تعیین کے اندر بھی داخل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اسمیں تردد ہوتا ہے۔ اور قصر قلب کے اندر بھی داخل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ قصر قلب کیلئے تنافی الوصفین کی شرط ہے۔ اور یہاں پر تنافی الوصفین نہیں ہے۔ کیونکہ وصف کاتب اور شاعر آپس میں جمع ہو سکتے ہیں۔ تو پھر اسے کس قسم کے اندر داخل کیا جائے گا۔

لا يقال هذا شرط الحسن او المراد التنا فی فی اعتقاد المخاطب لا نا نقول اما الاول فلا نه لا دلالة للفظ عليه مع انالا نسلم عدم حسن قولنا ما زيد الاشاعر لمن اعتقده كاتبا غير شاعر

ترجمہ وتشریح: تو شارح کے اس اعتراض کے بعض محققین نے دو جواب دیئے تھے۔ تو شارح ان دو جوابوں کو نقل کر کے پھر رد کریگا۔ پہلا جواب تو محققین نے یہ دیا ہے کہ ماتن نے قصر قلب کے اندر یہ جو تنافی الوصفین کی شرط لگائی ہے تو یہ اس کے حسن کی شرط ہے نہ کہ نفس قصر قلب کی یعنی قصر قلب حسین تب ہوگا کہ جب اس کے اندر دونوں وصفیں متنافی ہوں۔ اور یہ جو مثال دی گئی ہے ما زید الا شاعر اسمیں قصر قلب تو ہوگی صرف حسین نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب محققین نے یہ دیا تھا کہ ماتن نے جو قصر قلب کے اندر تنافی الوصفین کی شرط لگائی ہے تو اس سے مراد تنافی فی نفس الامر میں نہیں ہے کہ نفس الامر میں وہ دونوں وصفیں متنافی ہوں۔ بلکہ اس سے مراد تنافی فی اعتقاد المخاطب ہے۔ فی اعتقاد المخاطب کا مطلب ہے کہ مخاطب ایک وصف کو موصوف کیلئے ثابت کرتا ہے اور دوسرے وصف کی موصوف سے نفی کرتا ہے تو پھر متکلم جس وصف کو مخاطب نے موصوف کیلئے ثابت کیا ہے اس کی نفی کر دیتا ہے اور جس کی نفی ہے اس کو ثابت کر دیتا ہے۔ تو ما زید الا شاعر کے اندر تنافی فی اعتقاد المخاطب ہے۔ کیوں کہ مخاطب وصف کاتب کو زید کیلئے ثابت کرتا ہے اور وصف شاعر کی زید سے نفی کرتا ہے۔ تو پھر متکلم وصف شاعر کو زید کیلئے ثابت کر دیتا ہے اور وصف کاتب کو زید سے نفی کر دیتا ہے۔

لانا نقول اما الاول الخ سے شارح پہلے جواب کا دو وجہوں کے ساتھ رد کرتا ہے۔ پہلا جواب تو یہ تھا کہ یہ شرط قصر قلب کے حسن کی ہے نہ کہ نفس قصر قلب کی۔

پہلا رد اس کا یہ ہے کہ ماتن کی عبارت سے تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تنافی الوصفین اس کے حسن کی شرط ہے۔ کیوں کہ ماتن نے تو صرف اتنا کہا ہے کہ وشرطہ قلبا تحقق تنافیھا۔ تو اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اس کے حسن کی شرط ہے نہ کہ صحۃ قصر کی شرط۔

دوسرا رد یہ ہے کہ اس بات کو مان لیا جائے کہ یہ اس کے حسن کی شرط ہے اسکے باوجود یہ تسلیم نہیں ہے کہ ما زید الا شاعر میں قصر قلب تو ہو لیکن حسین نہیں ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ یہ حسین ہے اگر بزعم تمہارے یہ حسین نہیں ہے تو پھر کسی کا قول یا دلیل پیش کرو کہ ما زید الا شاعر حسین نہیں ہے لیکن ایسی دلیل یا قول ہرگز نہیں ملے گا۔

> **و اما الثانی فلان التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذکرہ فی نفس تفسیرہ ان قصر القلب ھو الذی یعتقدفیہ المخاطب العکس فیکون ھذا الاشتراط ضائعا و ایضالم یصح قول المصنف ان السکاکی لم یشترط فی قصر القلب تنافی الوصفین**

ترجمہ وتشریح: شارح دوسرے جواب کا دو وجوہ کے ساتھ رد کرتا ہے۔ دوسرا جواب یہ تھا کہ اس سے مراد تنافی فی اعتقاد المخاطب ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ اس سے مراد تنافی فی اعتقاد المخاطب مراد لینا صحیح نہیں ہے کیوں کہ تنافی فی اعتقاد المخاطب تو قصر قلب کی تعریف کے اندر معلوم ہو چکا ہے۔ کیوں کہ قصر قلب کا تعریف یہی ہے کہ مخاطب ایک وصف کو موصوف کیلئے ثابت کرے اور دوسرے وصف کی مخاطب موصوف سے نفی

کرے۔ تو پھر متکلم کا یہ کام ہے کہ جس وصف کی مخاطب نے موصوف سے نفی کی ہے اس کو متکلم موصوف کیلئے ثابت کر دیتا ہے۔ اور جس وصف کو مخاطب نے ثابت کیا ہے اس کی متکلم موصوف سے نفی کر دیتا ہے یہ تو پہلے معلوم ہو چکا ہے تو پھر اس شرط کو یہاں پر ذکر کرنا بے فائدہ اور ضائع ہے۔

اور دوسرا رد یہ ہے کہ ماتن نے اپنی کتاب ایضاح میں کہا ہے کہ قصر قلب کیلئے تنافی الوصفین شرط ہے کہ وہ دو وصفیں متنافی ہوں۔

اسکے بعد پھر ماتن نے کہا ہے کہ یہ شرط علامہ سکاکی نے نہیں لگائی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ تنافی الوصفین سے مراد تنافی فی نفس الامری ہے تنافی فی اعتقاد المخاطب نہیں ہے۔ کیوں کہ تنافی فی اعتقاد المخاطب کا تو علامہ سکاکی بھی قائل ہے۔ کیوں کہ وہ بھی یہی کہتا ہے کہ مخاطب ایک وصف کو موصوف کیلئے ثابت کرتا ہے اور دوسرے وصف کی موصوف سے نفی کرتا ہے تو پھر متکلم کا یہ کام ہے کہ جس وصف کو مخاطب نے موصوف کیلئے ثابت کیا ہے اس کی نفی کرتا ہے اور جسکی مخاطب نے نفی کی ہے اسے ثابت کر دیتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد تنافی فی نفس الامری نہیں ہے۔ بصورت ما زید الا شاعر جو اعتراض کیا گیا تھا وہ باقی ہے۔

وعلل المصنف اشتراط تنافی الوصفین بقوله لیکون اثبات الصفة مشعرا بانتفاء غیرها وفیه نظر بین فی الشرح وقصر التعیین اعم من ان یکون الوصفان متنافیین فیه اولا فکل مثال یصلح لقصر الافراد او القلب یصلح لقصر التعیین من غیر عکس

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ قصر قلب کے اندر جو تنافی الوصفین کی شرط لگائی گئی ہے تو ایضاح کے اندر ماتن نے اس شرط کے لگانے کی وجہ بھی بیان کی تھی۔ کہ قصر قلب کے اندر یہ شرط کیوں لگائی جاتی ہے وہ وجہ یہ ہے کہ یہ شرط اس لئے لگائی جاتی ہے تا کہ متکلم ایک صفۃ کو موصوف کیلئے ثابت کرے۔ تو یہ خبر ہے اس بات کی طرف کہ دوسرے وصف کی خود بخود نفی ہو جائے اس لئے قصر قلب کے اندر یہ شرط لگاتے ہیں۔

وفیه نظر بین الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو یہ وجہ شرط لگانے کی بیان کی ہے ان پر بھی اعتراض ہے۔ اور ہم نے اس کو مطول کے اندر بیان کیا ہے۔ مطول میں شارح نے بیان کیا ہے کہ تنافی کو تو اسمیں کوئی دخل نہیں ہے کہ متکلم ایک صفت کو ثابت کرے تو دوسری کی خود بخود نفی ہو جائے۔ بلکہ یہ تو قصر کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ ایک

صفت کو وہ موصوف کیلئے ثابت کرے تو وہ مشعر ہوتا ہے اس بات کی طرف کہ اس دوسری صفت کی خود بخود نفی ہو جاتی ہے۔ تنافی کو تو اسمیں کوئی دخل ہی نہیں ہے۔

وقصر التعیین اعم الخ سے ماتن کہتا ہے کہ قصر تعیین کیلئے کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس میں تعمیم ہے کہ دونوں وصفیں متنافی ہوں یا نہ ہوں۔

اسکے بعد شارح نے کہا ہے کہ جو مثال قصر افراد یا قصر قلب بننے کی صلاحیت رکھے گی وہ قصر تعیین کے بننے کی بھی صلاحیت رکھے گی۔ کیوں کہ قصر افراد کے اندر عدم تنافی الوصفین اور قصر قلب کے اندر تنافی الوصفین شرط ہے۔ اور قصر تعیین کے اندر تعمیم ہے کہ دونوں وصفیں متنافی ہوں یا نہ ہوں۔ لیکن جو مثال قصر تعیین بننے کی صلاحیت رکھے گی وہ قصر افراد اور قصر قلب بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی۔ کیوں کہ اگر قصر تعیین قصر افراد کے ضمن میں پائی جائے تو پھر وہ مثال قصر قلب بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی۔ وجہ یہ ہے کہ قصر افراد کے اندر عدم تنافی الوصفین شرط ہے اور قصر قلب کے اندر تنافی الوصفین شرط ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قصر تعیین قلب کے ضمن میں پائی جائے تو پھر وہ مثال قصر افراد بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی جیسا کہ ماسبق وضاحت سے ظاہر ہے۔

وللقصر طرق والمذکور ههنا اربعة وغيرها قد سبق ذکره فالاربعة المذکورة ههنا منها العطف کقولك فی قصره ای قصر الموصوف علی الصفة افرادا زيد شاعر لا کاتب اوما زيد کاتبا بل شاعر مثل بمثالين اولهما الوصف المثبت فيه معطوف عليه والمنفی معطوف والثانی بالعکس وقلبا زيد قائم لا قاعد اوما زيد قائما بل قاعد

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ قصر کیلئے بہت طرق ہیں۔ اور یہاں پر ماتن نے صرف چار طریقے بیان کئے ہیں۔ اور ان چار کے علاوہ باقی طریقے پہلے مذکور ہو چکے ہیں جنکی تفصیل یہ ہے کہ ضمیر فصل مسند الیہ اور مسند کے درمیان میں ہو تو یہ قصر کا فائدہ دیتی ہے۔ مسند الیہ بلام الجنس ہو تو یہ بھی قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ یا مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو اور مسند خبر فعلی ہو تو یہ بھی قصر کا فائدہ دیتی ہے۔ تو یہاں پر ماتن نے چار اور طریقے ذکر کئے ہیں۔ ان چار طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے کہ عطف کے ساتھ قصر ہو۔ اب اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو افراد۔ جیسے زید شاعر لا کاتب۔ تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید شاعر بھی ہے اور کاتب بھی ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا زید شاعر لا کاتب کہ زید شاعر ہے کاتب نہیں ہے۔ اور اس کی دوسری مثال ہے جیسے

ما زید کاتبا بل شاعر تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی ہے تو پھر متکلم کہے گا ما زید کاتبا بل شاعر کہ زید کاتب نہیں ہے بلکہ شاعر ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

مثل بمثالین الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو افراد تو اس کی ماتن نے دو مثالیں کیوں دی ہیں ایک ہی مثال کافی تھی۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں مثالوں کے فوائد علیحدہ علیحدہ ہیں۔ پہلی مثال کے اندر وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے۔ اور دوسری مثال میں وصف منفی معطوف علیہ ہے اور وصف مثبت معطوف ہے۔

وقلبا زید قائم الخ سے ماتن یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو قلب جیسے زید قائم لا قاعد تو یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے تو پھر متکلم کہے گا زید قائم لا قاعد کہ زید قائم ہے قاعد نہیں ہے۔

اور اس کی مثال ہے کہ جیسے ما زید قائما بل قاعد تو ما زید قائما بل قاعد اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید قائم ہے نہ کہ قاعد تو پھر متکلم کہے گا ما زید قائما بل قاعد کہ زید قائم نہیں ہے بلکہ قاعد ہے۔

فان قلت اذا تحقق تنا فی الوصفین فی قصر القلب فاثبات احد ھما یکون مشعرا بانتفاء الغیر فما فائدۃ نفی الغیر واثبات المذ کور بطریق الحصر قلت الفائدۃ فیہ التنبیہ علی رد الخطاء اذا المخاطب اعتقد العکس فان قولنا زید قائم وان دل علی نفی القعود لکنہ خال عن الدلالۃ علی ان المخاطب اعتقدانہ قاعد و فی قصر ھا ای قصر الصفۃ علی الموصوف افرادا و قلبا بحسب المقام نحو زید شاعر لا عمر و اوما عمر و شاعرا بل زید

ترجمہ وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ جو قصر قلب کی مثال دی گئی ہے زید قائم لا قاعد تو یہاں پر صرف اتنا کہا جاتا زید قائم تو پھر خود بخود قاعد کی نفی ہو جاتی تو پھر حرف نفی کے ساتھ قاعد کی نفی کرنی اور طریقہ قصر کے ساتھ قائم کو ثابت کرنا اس کا کیا فائدہ ہے۔

قلت الفائدة فیه الخ سے شارح جواب دیتا ہے کہ ٹھیک ہے کہ اگر صرف زید قائم کہا جاتا تو پھر قاعد کی نفی ہو جاتی لیکن یہاں پر اسمیں ایک اور فائدہ ہے وہ یہ کہ اس بات پر تنبیہ کرنی مقصود ہے کہ مخاطب عکس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ کہ مخاطب یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے۔ تو مخاطب کو خطاء لگی ہے اس خطاء کے رد پر تنبیہ کرنے کیلئے زید قائم لا قاعد کہا گیا ہے۔

وفی قصرها ای قصر الصفة الخ سے ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ قصر صفة علی الموصوف ہو۔ خواہ قصر افراد ہو یا قصر قلب تو یہ بحسب المقام ہوتا ہے۔ (یعنی مخاطب کے اعتقاد کے مطابق ہوتا ہے) اسکی پہلی مثال جیسے زید شاعر لا عمرو۔ تو زید شاعر لا عمرو اگر قصر افراد ہو تو پھر یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید بھی شاعر ہے اور عمرو بھی شاعر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا زید شاعر لا عمرو۔ کہ زید شاعر ہے نہ کہ عمرو۔ اور اگر زید شاعر لا عمرو قصر قلب ہو تو پھر یہ اس وقت کہا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ عمرو شاعر ہے زید شاعر نہیں ہے تو پھر متکلم کہے گا زید شاعر لا عمرو کہ زید شاعر ہے نہ کہ عمرو۔

اور اس کی دوسری مثال جیسے ما عمرو شاعرا بل زید۔ تو یہ اگر قصر افراد ہو تو پھر یہ اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ عمرو بھی شاعر ہے اور زید بھی شاعر ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا کہ عمرو شاعر نہیں ہے بلکہ زید شاعر ہے۔ اور اگر ما عمرو شاعرا بل زید قصر قلب ہو تو پھر یہ اس وقت کہا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ عمرو شاعر ہے اور زید شاعر نہیں ہے۔ تو پھر متکلم کہے گا ما عمرو شاعرا بل زید کہ عمرو شاعر نہیں ہے بلکہ زید ہے۔

و یجوز ما شاعر عمر و بل زید بتقدیم الخبر لکنه یجب حینئذ رفع الاسمین لبطلان العمل و لما لم یکن فی قصر الموصوف مثال الافراد صالحا للقلب لاشتراط عدم التنافی فی الافراد و تحقق التنافی فی القلب علی زعمه او رد للقلب مثالا یتنافی فیه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان مثالا واحدا یصلح لهما ولما کان کل ما یصلح مثالا لهما یصلح مثالا لقصر التعیین لم یتعرض لذکره و هکذا فی سائر الطرق

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ما عمرو شاعرا بل زید کو ما شاعر عمرو بل زید بھی پڑھا جا سکتا ہے۔ تو پھر اس وقت خبر یعنی شاعر کو مرفوع پڑھا جائے گا۔ کیوں کہ ما کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور خبر منصوب۔

لیکن جب خبر کو اسم پر مقدم کیا جائے گا تو پھر ما کا عمل باطل ہو جاتا ہے تو پھر اس وقت دونوں اسم مرفوع ہوتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح

ولما لم یکن الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو افراد تو اس کی ماتن نے علیحدہ مثال دی ہے۔ اور قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو قلب تو اس کی بھی ماتن نے علیحدہ مثال دی ہے۔ اور قصر صفۃ علی الموصوف ہو خواہ افراد ہو یا قلب ہو تو ان دونوں کی مثال ماتن نے اکھٹے دی ہے ان کی مثالیں بھی علیحدہ علیحدہ دیتا۔ انکی مثالیں علیحدہ علیحدہ کیوں نہیں دیں۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے قصر الموصوف علی الصفۃ افراد اور قلب کی علیحدہ علیحدہ مثالیں اس لئے دیں ہیں کہ قصر افراد کے اندر عدم تنافی الوصفین شرط ہے اور قصر قلب کے اندر تنافی الوصفین شرط ہے۔ تو قصر افراد کی مثال قصر قلب کی مثال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے انکی علیحدہ علیحدہ مثالیں دیں ہیں۔ اور قصر صفۃ علی الموصوف خواہ افراد ہو یا قلب انکی اکھٹی مثالیں اس لئے دی ہیں کہ قصر صفۃ علی الموصوف کے اندر کوئی شرط نہیں ہے۔ کیوں کہ اسمیں دونوں موصوف متنافی ہوتے ہیں۔ تو قصر صفۃ علی الموصوف افراد کی مثال قصر قلب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور قصر قلب کی مثال قصر افراد کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس لئے ماتن نے ان دونوں کی مثالیں اکھٹے دی ہیں۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولما کان کل ما الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے قصر موصوف علی الصفۃ افراد ہو اس کی بھی مثال دی ہے اور قلب ہو تو اس کی بھی مثال دی ہے اور قصر الصفۃ علی الموصوف خواہ افراد ہو یا قلب اس کی بھی مثال دی ہے تو قصر تعیین کی مثال ماتن نے کیوں نہیں دی۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو یا قصر صفۃ علی الموصوف ہو خواہ افراد ہو یا قلب ہو انکی مثالیں قصر تعیین کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اس لئے ماتن قصر تعیین کی مثال کے درپے نہیں ہوا۔ شارح کہتا ہے کہ اسی طرح قصر کے باقی طریقوں کے اندر ہے۔ کہ ماتن قصر موصوف علی الصفۃ افراد کی علیحدہ مثال دیگا اور قصر موصوف علی الصفۃ قلب کی علیحدہ مثال دیگا اور قصر صفۃ علی الموصوف افراد اور قلب کی اکھٹے مثال دیگا اور قصر تعیین کی مثال نہیں دیگا۔

ومنها النفی والاستثناء كقولك فی قصره افرادا ما زيد الا شاعر وقلبا ما زيد الا قائم وفی قصرها افرادا وقلبا ما شاعر الا زيد والكل يصلح مثالا للتعيين والتفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب ومنها انما كقولك فی قصره افرادا انما زيد كاتب وقلبا انما زيد قائم وفی قصرها افرادا وقلب انما قائم زيد و

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ قصر کے چار طریقوں میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء ہے کہ نفی اور استثناء کے ساتھ قصر ہو۔

جیسے قصر موصوف علی الصفۃ ہواور ہوافراد جیسے ما زید الا شاعر۔تو ما زید الا شاعر اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید شاعر بھی ہے اور کاتب بھی ہے تو پھر متکلم کہے گا ما زید الا شاعر کہ زید شاعر ہے کاتب نہیں ہے۔

اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہواور ہو قلب کہ جیسے ما زید الا قائم۔ تو ما زید الا قائم اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے۔تو پھر متکلم کہے گا ما زید الا قائم کہ زید قائم ہے قاعد نہیں ہے۔اس کی مثال کہ قصر صفۃ علی الموصوف ہوخواہ افراد ہو یا قلب کہ جیسے ما شاعر الا زید۔تو ما شاعر الا زید اگر قصر افراد ہوتو یہ پھر اس وقت کہا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید شاعر بھی ہے اور کاتب بھی ہے۔تو پھر متکلم کہے گا ما شاعر الا زید۔ کہ زید شاعر ہے کاتب نہیں ہے۔

اور اگر ما شاعر الا زید قصر قلب ہوتو پھر اس وقت بولا جائے گا کہ جس وقت مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ کاتب ہے شاعر نہیں ہے۔تو پھر متکلم کہے گا ما شاعر الا زید۔ کہ زید شاعر ہے کاتب نہیں ہے۔اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ سب مثالیں قصر تعیین بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں لیکن فرق مخاطب کے اعتقاد اعتبار سے ہوتا ہے۔

ومنها انما کقولک الخ یہاں سے ماتن قصر کا تیسرا طریقہ ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان چار طریقوں میں سے ایک طریقہ انما ہے کہ قصر انما کے ساتھ ہو۔ یہاں سے ماتن ایک مثال قصر موصوف علی الصفۃ کی دیگا اور ایک مثال قصر صفۃ علی الموصوف کی دیگا لیکن قصر موصوف علی الصفۃ افراد کی علیحدہ مثال دیگا اور قصر صفۃ علی الموصوف قلب کی علیحدہ مثال دیگا۔اور قصر صفۃ علی الموصوف خواہ افراد ہو یا قلب ہو دونوں کی اکھٹے مثال دیگا۔کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی مثال دوسرے کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو افراد جیسے انما زید کاتب۔ تو اس کا معنی ہے کہ زید کا وصف کتابت میں حصر ہے اور وصف شاعریۃ کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو اور ہو قلب کہ جیسے انما زید قائم۔ تو اس کا معنی ہے کہ زید کا وصف قیام میں حصر ہے اور وصف قعود کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔

اس کی مثال کہ قصر صفۃ علی الموصوف ہو خواہ افراد ہو یا قلب کہ جیسے انما قائم زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ زید کا وصف قیام میں حصر ہے اور عمرو کی طرف تجاوز نہیں کرتی خواہ افراد ہو یا قلب۔

فی دلائل الاعجاز ان انما و لا العاطفة انما یستعملان فی الکلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد و اشار الی سبب افادة انما القصر بقوله لتضمنه معنے ما والا و اشار بلفظ التضمن الی انه لیس بمعنے ما والا حتے کانهما لفظان مترادفان اذ فرق بین ان یکون فی الشئ معنے الشئ وان یکون الشئ الشئ علی الاطلاق فلیس کل کلام یصح فیه ما و الا یصح فیه انما صرح بذلك الشیخ فی دلائل الاعجاز

ترجمہ وتشریح: بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح نے ماتن پر اعتراض کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ماتن نے دلائل الاعجاز کے خلاف کیوں کہا ہے کیوں کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز کے اندر کہا ہے کہ انما اور لا عاطفہ کلام بلیغ کے اندر قصر قلب کیلئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔ اور ماتن نے یہاں پر کہا ہے کہ انما قصر قلب کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور قصر افراد کیلئے بھی اور ماقبل میں کہا تھا لا قصر افراد کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور قصر قلب کیلئے بھی۔ تو ماتن نے دلائل الاعجاز کے خلاف کیوں کہا ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ یہاں پر شارح نے تبیین مذہبین کیلئے ذکر کیا ہو یعنی دونوں مذاھب کو ظاہر کرنا کہ ماتن کا یہ مذہب ہے اور شیخ عبدالقاہر کا یہ مذہب ہے۔ لیکن اس وقت خود شارح پر بھی اعتراض ہوسکتا ہے وہ یہ کہ شارح نے کہا ہے انما یستعملان الخ تو مخاطب تو ماتن ہے تو ماتن کا تو اعتقاد یہ ہے کہ انما قصر افراد کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور قصر قلب کیلئے بھی۔ تو شارح نے کہا ہے کہ انما کلام بلیغ کے اندر قصر قلب کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور قصر افراد کیلئے استعمال نہیں ہوتا۔ تو انما یستعملان الخ یہ قصر افراد ہے۔ تو شارح نے خود انما کو قصر افراد کے اندر استعمال کیا ہے۔ لیکن جواب یہ ہوسکتا ہے کہ شارح کا مذہب ماتن کے مذہب کے مطابق ہو۔ کہ انما قصر افراد کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور قصر قلب کیلئے بھی لھذا انما کا یہاں سے استعمال کرنا صحیح ہے۔

واشار الی سبب افادة الخ سے شارح مابعد والے متن کا ماقبل والے متن کے ساتھ ربط بتاتا ہے کہ ماتن مابعد میں کیا بیان کرنا چاہتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن یہاں سے یہ بیان کرتا ہے کہ انما جو قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ تو یہ قصر کا فائدہ کس طرح دیتا ہے اور کیوں دیتا ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ انما قصر کا فائدہ اس لئے دیتا ہے۔ کہ انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے۔ یعنی ما اور الا کے معنی کو انما نے اپنے ضمن میں لیا ہوا ہے۔ تو معنی ما اور الا تو قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ تو جب انما نے معنی ما اور الا کو متضمن ہے تو پھر انما بھی قصر کا فائدہ دیگا۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح

واشار بلفظ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے تو جب انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے تو پھر چاہئے تھا کہ انما کی جگہ پر ما اور الا کا استعمال صحیح ہوتا۔ اور ما اور الا کی جگہ پر انما کا استعمال صحیح ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ما اور الا کی جگہ پر انما کا استعمال صحیح ہو تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن لفظ تضمن ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ انما ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے۔ بلکہ انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے۔ گویا کہ یہ دونوں لفظ مترادف ہیں۔ اور ان دونوں کے اندر فرق یہ ہے کہ ایک شیء جو دوسری کا عین ہو یعنی ہم معنی ہو یہ دونوں مترادف ہوتی ہیں۔ کہ جہاں پر ایک شیء کا استعمال کرنا صحیح ہو وہاں پر دوسری کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اور جہاں پر دوسری شیء کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے وہاں پر پہلی چیز کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن جب ایک شیء دوسری کو متضمن ہو تو پھر اس وقت ایک شیء کا استعمال کرنا جہاں پر صحیح ہو تو وہاں پر دوسری شیء کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن جہاں پر دوسری چیز کا استعمال کرنا صحیح ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس ایک چیز کا استعمال کرنا بھی وہاں صحیح ہو۔ تو انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے تو جہاں پر انما کا استعمال کرنا صحیح ہو وہاں پر ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن جہاں پر ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ کہ وہاں پر انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہو۔ کیوں کہ کبھی ما اور الا کے ساتھ من کا استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ما من الہ الا اللہ۔ لیکن اس وقت انما من الہ الا اللہ تو نہیں کہا جا سکتا۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اس بارے میں شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز کے اندر تصریح کی ہے۔

ولما اختلفوا فی افادته القصر و فی تضمنه معنے ما الا بينه بثلاثة اوجه فقال لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنے هو المطابق لقراءة الرفع ای رفع الميتة و تقدير هذا الكلام ان فی الاية ثلث قراءت حرم مبنيا للفاعل مع نصب الميتة و رفعها و حرم مبنيا للمفعول مع رفع الميتة كذا فی تفسير الكواشی فعلے القراءة الاولی ما فی انما كافة اذلو كانت موصولة لبقے ان بلا خبر و الموصول بلا عائد و علے الثانية موصولة ليكون الميتة خبرا اذلا يصح ارتفاعها بحرم المبنے للفاعل علی مالا يخفے والمعنے ان الذی حرمه الله عليكم هو الميتة و هذا يفيد القصر لما مر فے تعريف المسند من ان نحو المنطلق زيد و زيد المنطلق يفيد حصر الانطلاق علے زيد فاذا كان انما متضمنا معنے ما و الا و كان معنے القراءة الاولی ما حرم الله عليكم الا الميتة كانت مطابقة للقراءة الثانية والا لم تكن مطابقة لها لافادتها القصر

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ انما کے اندر اختلاف ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ انما قصر کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور ماتن نے کہا ہے انما قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور انما معنی ما اور الا کو متضمن ہیں۔ یہاں سے اس بارے میں تین دلائل دیگا۔ کہ انما قصر کا فائدہ دیتا ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے انما حرم عليكم الميتة۔ تو جب الميتة کو منصوب پڑھا جائے۔ تو اس وقت مفسرین کرام نے معنی بیان کیا ہے ما حرم عليكم الا الميتة۔ اور یہ معنی مفسرین انما حرم الخ کا کیوں کرتے ہیں۔ یہ معنی اس لئے کرتے ہیں کہ تاکہ نصب والی قرات رفع والی کے مطابق ہو جائے۔ کیونکہ جب الميتة کو مرفوع پڑھا جاتا ہے۔ تو یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ تو جب الميتة کو منصوب پڑھا جائے تو پھر بھی اس کا معنی مفسرین حصر کے ساتھ اس لئے کرتے ہیں تاکہ دونوں قرأتوں کے درمیاں مطابقت ہو جائے جو کہ ضروری ہوتی ہے۔

وتقریر هذا الكلام الخ سے شارح یہاں سے پوری تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس آیت میں تین قراتیں

ہیں۔ کہ حرم مبنی للفاعل ہو اور المیتۃ منصوب ہو۔ دوسری قرات یہ ہے کہ حرم مبنی للفاعل ہو اور المیتۃ مرفوع ہو۔ اور تیسری قرات یہ ہے کہ حرم مبنی للمفعول (یعنی فعل مجہول) اور المیتۃ مرفوع ہو۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اسی طرح تفسیر کواشی کے اندر ہے۔

فعلی قراۃ الاولی الخ سے شارح ترکیب بتاتا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ اگر حرم مبنی للفاعل ہو اور المیتۃ منصوب ہو تو پھر اس وقت انما کے اندر ما کافہ ہوگا نہ کہ ما موصولہ۔ اس کا معنی ہوگا جز ایں نیست۔ کیوں کہ اگر اس وقت ما موصولہ ہو تو پھر ایک تو صلہ سے موصول کی طرف عائد نہیں ہوگا اور دوسرا ان کی خبر بھی نہیں ہوگی تو پھر معنی ہوگا کہ تحقیق وہ جو حرام کیا ہے اللہ تعالی نے تم پر میتۃ کو۔ لھذا یہ ما انما کے اندر ما موصولہ نہ ہوگا بلکہ ما کافہ ہوگا۔

دوسری قرات یعنی حرم مبنی للفاعل ہو اور المیتۃ کو مرفوع پڑھیں تو پھر اس وقت ما موصولہ ہوگا ما کافہ نہ ہوگا اور عائد محذوف نکالا جائے گا اور المیتۃ ان کی خبر ہوگی۔ اور حرم کے اندر اس صورت میں ضمیر ما کی طرف نہیں لوٹ سکتی۔ کیوں کہ حرم کے اندر ھو ضمیر کا مرجع اللہ تعالی ہے تو پھر اس وقت اس کا معنی ہوگا ان الذی حرم علیکم ھو المیتۃ۔ کہ بے شک وہ چیز کہ جسکو اللہ تعالی نے حرام کیا ہے وہ کیا چیز ہے وہ میتہ ہے۔ تو یہ قصر کا قائدہ دیگی کیونکہ ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ جب مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہوں تو پھر وہ حصر کا فائدہ دیتے ہیں جیسے المنطلق زید یا زید المنطلق۔ کہ انطلاق کا حصر ہے زید کے اندر تو یہ بھی حصر کا فائدہ دیگا۔ کیوں کہ یہاں پر مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں۔ تو نصب والی قرات کا یہ معنی مفسرین اس لئے کرتے ہیں تاکہ نصب والی قرات رفع والی قرات کے مطابق ہو جائے۔ کیوں کہ رفع والی قرات بھی قصر کا فائدہ دیتی ہے اور جب نصب والی قرات کا یہ معنی کیا جائے تو بھی حصر کا فائدہ دیگی۔ کیوں کہ اگر نصب والی قرات کا یہ معنی نہ کیا جائے تو دونوں قراتوں کے درمیان تطبیق نہ ہوگی حالانکہ دونوں قراتوں کے درمیان تطبیق تو ضروری ہے۔ اس لئے نصب والی قرات کا یہ معنی کرتے ہیں۔

فمراد السکاکی و المصنف بقراءۃ النصب و الرفع ھے القراءۃ الاولی و الثانیۃ و لھذا لم یتعرضا للاختلاف ء لفظ حرم بل فی لفظ المیتۃ رفعا و نصبا و اما علی القراءۃ الثالثۃ اعنے رفع المیتۃ و حرم مبنیا للمفعول فیحتمل ان یکون ما کافۃ ای ما حرم علیکم الا المیتۃ وان تکون موصولۃ ای ان الذی حرم علیکم ھو المیتۃ و یرجح ھذا ببقاء ان عاملۃ علی ما ھو اصلھا و

ترجمہ وتشریح: شارح نتیجہ نکالتے ہوئے کہتا ہے کہ علامہ سکا کی اور مصنف کی مراد رفع والی قرات سے یہ ہے کہ حرم مبنی للفاعل ہو اور المیتۃ مرفوع ہو۔ یہ انکی مراد نہیں ہے کہ حرم مبنی للمفعول ہو اور المیتۃ مرفوع ہو کیوں کہ اگر یہ مراد ہوتی تو پھر لفظ حرم کے اندر اختلاف کے درپے ہوتے اور ماتن عبارت اس طرح ذکر کرتا ھو المطابق لقرات الرفع مع بناء حرم علی المفعول حالانکہ علامہ سکا کی اور مصنف نے س طرح نہیں کہا۔

واما علی القرات الثانیۃ الخ سے شارح کہتا ہے کہ تیسری قرات یعنی حرم مبنی للمفعول ہو اور المیتۃ مرفوع ہو پس یہ دو احتمال رکھتے ہیں۔ کہ انما کے اندر ما یا کافہ ہوگا یا موصولہ۔ اگر ما کافہ ہو تو پھر معنی ہوگا ما حرم علیکم الا المیتۃ کہ نہیں حرام کیا گیا تم پر مگر میتہ۔ اور اگر ما موصولہ ہو تو پھر معنی ہوگا ان الذی حرم علیکم ھو المیتۃ۔ کہ تحقیق وہ چیز جو حرام کی گئی ہے تم پر وہ کیا چیز ہے وہ میتہ ہے۔

ویرجح ھذا الخ سے شارح کہتا ہے کہ ترجیح اس صورت کو ہے کہ انما کے اندر ما موصولہ ہو نہ کہ ما کافہ۔ کیوں کہ اصل یہ ہے کہ حرف ان عامل ہو۔ تو جب ما موصولہ ہو تو پھر ان عامل ہوگا اور اصل پر ہوگا۔ اور اگر ما کافہ ہو تو پھر ان عامل نہ ہوگا اور اصل پر نہ ہوگا۔

بعضهم توهم ان مراد السكاكی و المصنف بقراءة الرفع هذه القراءة الثالثة فطا لبهما بالسبب فے اختيار كونها موصولة مع ان الزجاج اختار انها كافة ولقول النحاة انما لاثبات ما يذكر بعده و نفے ما سواه ای سوی ما يذكر بعده اما فی قصر الموصوف نحو انما زيد قائم فهو لاثبات قيام زيد و نفے ما سواه من القعود و نحوه و اما فی قصر الصفة نحو انما يقوم زيد فهو لاثبات قيامه و نفے ما سواه من قيام عمرو و بكر و غيرهما

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ رفع والی قرات سے علامہ سکا کی اور مصنف کی مراد یہ تیسری قرات ہے۔ کہ حرم مبنی للمفعول ہو اور المیتۃ مرفوع ہو۔ تو یہ ان محققین نے علامہ سکا کی اور ماتن پر اعتراض کیا ہے کہ رفع والی قرات سے مراد یہ تیسری قرات ہو یعنی حرم مبنی للمفعول ہو اور المیتۃ مرفوع ہو۔ تو

مفسرین نصب والی قرات کے اندر یہ معنی اس لئے کرتے ہیں تا کہ نصب والی قرات رفع والی کے مطابق ہو جائے۔ تو حرم مبنی للمفعول ہو اور المیتۃ مرفوع ہو تو اس میں دو احتمال ہیں کہ یہ ما کافہ ہو یا موصولہ ہو تو پھر سوال ہوگا کہ ما سے کیا مراد ہے ما کافہ یا ما موصولہ۔ تو اگر ما سے مراد کافہ ہو تو پھر دعوی اور دلیل عین ہو جائیں گے۔ کیوں کہ دعوی بھی یہی ہے کہ انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے حالانکہ دعوی اور دلیل ایک عین تو نہیں ہوتے۔

اگر ما سے مراد ما موصولہ ہو تو پھر دعوی اور دلیل عین ایک دوسرے تو نہیں ہونگے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ اس سے مراد ما موصولہ ہے بلکہ اس سے مراد ما کافہ ہے اس پر انہوں نے تائید بھی پیش کی ہے کہ زجاج نے کہا ہے کہ یہاں پر ما کافہ ہے۔

ولقول النحاۃ انما الخ سے ماتن دوسری دلیل اس پر دیتا ہے کہ انما قصر کا فائدہ دیتا ہے اور انما معنی ما اور الا کو متضمن ہے کیونکہ نحویوں کا قول ہے کہ انما کی وضع اس لئے ہے کہ انما کے بعد جو چیز ذکر کی جائے اس چیز کا ثبوت ہوتا ہے اور اس چیز کے ماسوا باقی سب کی نفی ہوتی ہے۔ تو یہاں پر بعض کا ثبوت ہوتا ہے اور بعض کی نفی۔ اگر بعض کا ثبوت ہو اور بعض کی نفی اس سے تو یہ ثابت ہوگا کہ یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ کیوں کہ ما اور الا کا معنی یہی ہے کہ وہاں پر بعض کا ثبوت اور بعض کی نفی ہوتی ہے۔ اس کی مثال کہ قصر موصوف علی الصفۃ ہو جیسے انما زید قائم تو اس کا معنی ہے پس وہ قیام زید کیلئے ثابت ہے اور قیام کی زید کے ماسوا باقی سب کی نفی ہے۔

اس کی مثال کہ قصر صفۃ علی الموصوف ہو جیسے انما یقوم زید تو اس کا معنی ہے کہ پس وہ قیام زید کیلئے ثابت ہے۔ اور قیام کی زید کے ماسوی باقی سب سے نفی ہے۔

ولصحة انفصال الضمير معه اے مع انما نحو انما يقوم انا فان الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال ولا تعذر ههنا الابان يكون المعنے ما يقوم الا انا فيفع بين الضمير وعامله فضل لغرض ثم استشهد على صحة هذا الانفصال ببيت من هو ممن يستشهد بشعره و لهذا صرح باسمه فقال قال الفرزدق شعر انا الذائد من الذود هو الطرد الحامي الذمار اى العهد وفى الاساس هو الحامي الذمار اذا حمي ما لو لم يحمه ليم و عنف من حماه و حريمه وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلے لما كان غرضه ان يخص المدافع لا المدافع عنه فصل الضمير عن عامله واخره اذلو قال وانما ادافع عن احسابهم لصار المعنے انه يدافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم وهو ليس بمقصود

ترجمه وتشريح: ماتن اس پر تیسری دلیل دیتا ہے کہ انما قصر کا فائدہ دیتا ہے اور انما معنی ما اور الا کو متضمن ہوتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے کہ جیسے انما یقوم انا تو یہاں پر انما کے ساتھ انا ضمیر منفصل کا استعمال کیا ہے۔ کیوں کہ ضمیر منفصل استعمال اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت ضمیر متصل متعذر ہو۔ کیوں کہ اصل اتصال ہے کہ ضمیر متصل ہو۔ اور ضمیر منفصل اس وقت لا سکتے ہیں کہ جس وقت ضمیر منفصل کا کوئی سبب پایا جائے۔ اور وہ سبب یہ ہے کہ معمول عامل پر مقدم ہو جائے یا عامل اور معمول کے درمیان فاصلہ آ جائے۔ تو انما یقوم انا کے اندر معمول تو عامل پر مقدم نہیں ہے تو پھر عامل اور معمول کے درمیان فاصلہ ہوگا۔ اور عامل اور معمول کے درمیان فاصلہ اس صورت کے اندر ہو سکتا ہے کہ انما معنی ما اور الا کو متضمن ہو کہ اس کا معنی ہو ما یقوم الا انا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ثم استشهد على صحة الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ انما یقوم انا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مثال من گھڑت ہو اور قابل قبول نہ ہو۔ کیوں کہ یہ فصیح بلیغ شخص کا کلام تو نہیں ہے جسکو بطور دلیل کے پیش کیا جا سکے۔ شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ من گھڑت مثال نہیں ہے بلکہ قابل قبول ہے اور اس قسم کی مثالیں بلغاء کی عبارت کے اندر پائی گئی ہیں اسی لئے تو ماتن نے فرزدق کے نام کے ساتھ تصریح کی ہے۔ کہ ... بلیغ ہے کہ جس کے کلام کے ساتھ دلیل پکڑی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ماتن نے کہا ہے کہ فرزدق کا شعر ہے۔ انا

الذائد الحامی الذمار:: وانما یدافع عن احسابھم انا او مثلی۔ میں ذائد ہوں تو ذائد ذود سے ہے جس کا معنی ہے طرد یعنی رفع دفع کرنے والا، یعنی دور کرنے والا۔ یعنی میں دور کرنے والا ہوں تلوار اور غیر کو۔ ذمار کا معنی ہے وعدہ یعنی میں حفاظت کرنے والا ہوں وعدوں کی۔ شارح نے حوالہ بھی پیش کیا ہے کہ اساس کے اندر ہے۔ ھو الحامی الذمار۔ کہ وہ حفاظت کرنے والا ہے وعدوں کی۔ تو یہ اس وقت بولا جاتا ہے کہ جس وقت اس چیز کی حفاظت کی جائے۔ کہ اگر اس چیز کی حفاظت نہ کی جائے تو پھر اس آدمی کو ملامت کی جاتی ہے۔ اور اس پر تنگی کی جاتی ہے۔ اور وہ کیا چیز ہے کہ اگر اس کی حفاظت نہ کی جائے تو پھر ملامت کی جاتی ہے۔ اور اس پر تنگی کی جاتی ہے وہ مویشیوں کی چراگاہ اور پڑوسی ہیں۔ کیوں کہ اگر انکی حفاظت نہ کی جائے تو پھر آدمی کو ملامت کی جاتی ہے اور اس پر تنگی کی جاتی ہے تو وعدہ بھی ان چیزوں میں سے ایک ہے۔ کہ اگر کوئی وعدہ کی حفاظت نہ کرے تو پھر اس آدمی کو ملامت کی جاتی ہے۔

اسکے بعد شاعر نے کہا ہے اور جز ایں نیست کہ حفاظت کرتا ہوں انکی عزت سے ہی یا میری مثل۔ تو یدافع عن احسابھم کا حصر ہے انا کے اندر کہ قوم کی عزت کی حفاظت میں ہی کرتا ہوں میرے سوا کوئی نہیں کرتا۔ اور انا کا یدافع عن احسابھم کے اندر حصر نہیں ہے۔ کہ میں صرف قوم کی عزت کی حفاظت نہیں کرتا بلکہ غیروں کی عزت کی بھی حفاظت کرتا ہوں۔ کیوں کہ اگر اس طرح کہتا وانما ادافع عن احسابھم۔ تو پھر مطلب ہوتا کہ انا کا حصر ہے یدافع عن احسابھم کے اندر کہ میں قوم کی عزت کی حفاظت کرتا ہوں نہ کہ غیروں کی عزت کی حفاظت حالانکہ یہ شاعر کا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کا مقصود تو ہے کہ میں قوم کی عزت کی حفاظت کرتا ہوں اور غیروں کی عزت کی بھی حفاظت کرتا ہوں۔ اور میرے سوا کوئی قوم کی عزت کی حفاظت نہیں کرتا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

ولا یجوز ان یقال انه محمول علی الضرورة لانه کان یصح ان یقال انما ادافع عن احسابھم انا علی ان یکون انا تاکیدا ولیست ما موصولة وانا خبرھا اذلا ضرورة فی العدول عن لفظ من الی لفظ ما

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر انا کو ضرورت شعری کیلئے ذکر کیا ہو کیوں کہ ضرورت شعری کیلئے ممنوع چیزیں بھی جائز ہو جاتی ہیں۔ کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ الضرورات تبیح المحذورات کہ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں بھی جائز ہو جاتی ہیں۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے

کہ انا کو ضرورت شعری کیلئے ذکر نہیں کیا۔ کیوں کہ اگر انما ادافع عن احسابھم انا او مثلی کہتا تو پھر انا ادافع کے اندر انا ضمیر کیلئے تاکید ہوتا کیوں کہ جس وقت ضمیر متصل پر کسی چیز کا عطف ڈالا جائے تو اس ضمیر متصل کی ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید لائی جاتی ہے۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولیست ما موصولۃ الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ انما کے اندر ما کافہ ہے تو ہوسکتا ہے یہ ما کافہ نہ ہو بلکہ ما موصولہ ہو اور انا ان کی خبر ہو تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ کہ یہ ما کافہ ہے نہ کہ ما موصولہ۔ کیوں کہ اگر ما موصولہ ہو تو ما سے مراد تو فرزدق ہے تو ما تو غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے۔ اور ذوی العقول کیلئے من ہوتا ہے اور فرزدق تو ذوی العقول ہے تو پھر ان من یدافع کہتا حالانکہ اس نے انما کہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ ما کافہ ہے نہ کہ ما موصولہ۔

ومنها التقديم اى تقديم ما حقه التاخير كتقديم الخبر على المبتداء او المعمولات على الفعل كقولك فى قصره اى فى قصر الموصوف تميمي انا كان الانسب ذكر المثالين لان التميمية والقيسية ان تنا فيا لم يصلح هذا مثالا لقصر الافرادو الالم يصح لقصر القلب

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو قصر کے تین طریقے آگئے۔ یہاں سے ماتن قصر کا چوتھا طریقہ ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ قصر کے ان طریقوں میں سے ایک طریقہ تقدیم ہے۔ تقدیم کا مطلب ہے تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر۔ کہ جس چیز کا حق مؤخر ہو اس کو مقدم کیا جائے تو وہ قصر کا فائدہ دیتی ہے۔ اس سے مراد مطلق تقدیم نہیں ہے۔ شارح نے اس کی مثالیں دیں ہیں۔ کہ جس طرح خبر کو مبتدا پر مقدم کیا جائے تو خبر کا حق تو مؤخر ہے۔ لیکن جب خبر کو مبتدا پر مقدم کیا جائے تو یہ قصر کا فائدہ دیتی ہے۔ اور اسی طرح معمولات کی تقدیم فعل پر جو کہ عامل ہوتا ہے۔ تو معمولات کا حق تو عامل سے مؤخر ہے لیکن جب معمولات کو عامل پر مقدم کیا جائے تو یہ قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

ماتن یہاں سے ایک مثال قصر موصوف علی الصفۃ کی دیگا اور ایک مثال قصر صفۃ علی الموصوف کی دیگا۔ قصر موصوف علی الصفۃ کی مثال جیسے تمیمی انا تو تمیمی خبر ہے اور انا مبتدا ہے۔ تو یہاں پر خبر کو مبتدا پر مقدم کیا گیا ہے تو یہ قصر کا فائدہ دیتی ہے۔ اس کا معنی ہے کہ انا کا تمیمیۃ کے اندر حصر ہے۔ اور انا تمیمیۃ کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔

کان الانسب الخ سے شارح ماتن پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ماتن کو چاہیے تھا کہ قصر موصوف علی الصفۃ

افراد کی علیحدہ مثال دیتا اور قصر موصوف علی الصفۃ قلب کی علیحدہ مثال دیتا۔ کیوں کہ تمیمیۃ اور قیسیۃ یا تو دونوں متنافی ہونگے یا متنافی نہ ہونگے۔ اگر تمیمیۃ اور قیسیۃ متنافی ہیں تو پھر یہ قصر افراد کی مثال بنانا صحیح نہ ہوگا۔ کیوں کہ قصر افراد کیلئے عدم تنافی الوصفین شرط ہے۔ اور اگر یہ دونوں متنافی نہ ہوں تو پھر یہ قصر قلب کی مثال بنانا صحیح نہ ہوگا۔ کیوں کہ قصر قلب کے اندر تنافی الوصفین شرط ہے۔

و فی قصر ها انا کفیت مهمك افرادا او قلبا او تعيينا بحسب اعتقاد المخاطب و هذه الطرق الاربعة بعد اشترا كها في افادة القصر تختلف من وجوه فدلالة الرابع اى التقديم بالفحوى اى بمفهوم الكلام بمعنى انه اذا تامل صاحب الذوق السليم فيه فهم القصر و ان لم يعرف اصطلاح البلغاء فى ذلك ودلالة الثلاثة الباقية بالوضع لان الواضع وضعها لمعان تفيد القصر

ترجمہ وتشریح: ماتن قصر صفۃ علی الموصوف کی مثال دیتا ہے کہ جیسے انا کفیت مھمک۔ تو انا کا حق تو مؤخر ہے لیکن انا کو جب مقدم کیا گیا تو یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کا معنی ہے کہ کفایۃ مھم کا انا کے اندر حصر ہے اور انا سے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا یعنی میں ہی تیری حاجت کے اندر کوشش کرتا ہوں نہ کہ میرا غیر۔ تو یہ انا کفیت مھمک قصر افراد قصر قلب اور قصر تعیین تینوں کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن باعتبار اعتقاد مخاطب کے کہ اگر مخاطب کا اشتراک کا اعتقاد ہے تو پھر یہ قصر افراد کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب کا عکس کا اعتقاد ہے تو پھر یہ قصر قلب کی مثال ہوگی۔ اگر مخاطب کو تردد ہو تو پھر یہ قصر تعیین کی مثال ہوگی۔

وھذا الطرق الاربعۃ الخ یہاں تک تو ماتن نے قصر کے چار طریقے ذکر کئے۔ اسکے ماتن انکے درمیان فرق کے وجوہ ذکر کرتے ہوئے مابہ الامتیاز ذکر کرتا ہے۔ ان چار طریقوں کا مابہ الاشتراک تو یہ ہے کہ یہ چاروں طریقے قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ ان چار طریقوں کے درمیان فرق کی پہلی وجہ یہ ہے کہ تقدیم ایک طرف ہو اور پہلے تین طریقے ایک طرف ہوں تو انکے درمیان فرق یہ ہے کہ تقدیم کی دلالت فحوی کلام کے ساتھ ہوتی ہے۔ فحوی کلام کا مطلب ہے کہ مفہوم کلام کہ تقدیم کی دلالت مفہوم کلام کے ساتھ ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صاحب ذوق سلیم تقدیم کے اندر جب غور وفکر کریگا تو پھر وہ قصر کو سمجھ لیگا اگر چہ وہ بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف بھی کیوں نہ ہو۔ کیوں کہ جب

صاحب ذوق سلیم اس کو دیکھے گا تو پھر وہ سمجھ لیگا کہ اس کا حق تو موخر ہے لیکن اس کو جو مقدم کیا گیا ہے تو کسی فائدے کیلئے مقدم کیا ہے اور وہ فائدہ قصر ہے۔

اور پہلے تین طریقوں کی دلالت بالوضع ہوتی ہے۔ کیوں کہ ان تینوں الفاظ کو واضع نے ایسے معانی کیلئے وضع کیا ہے جو معانی قصر کا فائدہ دیتے ہیں نہ کہ ان تین الفاظ کو قصر کیلئے وضع کیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ علماء معانی وضع سے بحث نہیں کرتے علماء معانی کا ان الفاظ کے متعلق بحث کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انکی وضع حصر کیلئے نہیں ہے۔ تو جب عقل انکو دیکھے گی تو پھر عقل جزم کریگی کہ یہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔

والاصل اى الوجه الثانى من وجوه الاختلاف ان الاصل في الاول اى طريق العطف النص على المثبت والمنفى كما مرفلا يترك النص عليهما الالكراهة الاطناب كما اذا قيل زيد يعلم النحو والتصريف والعروض او زيد يعلم النحو وعمرو وبكر فتقول فيهما اى فى هذين المقامين زيد يعلم النحو لا غيرا ما فى الاول فمعناه لا غير النحو اى لا التصريف ولا العروض واما فى الثانى فمعناه ولا غير زيد اى لا عمرو ولا بكر

ترجمہ وتشریح: ماتن انکے درمیان دوسرے فرق کی وجہ ذکر کرتے ہوے کہتا ہے کہ انکے درمیان دوسری فرق کی وجہ یہ ہے کہ طریقہ عطف ایک طرف ہو اور آخری تین طریقے ایک طرف ہوں۔ تو ماتن کہتا ہے کہ طریقہ عطف کے اندر اصل یہ ہے کہ اسمیں مثبت پر بھی نص ہو اور منفی پر بھی نص ہو۔ ان دونوں پر نص تو نہیں چھوڑا جاتا ہاں البتہ کراہت اطناب کی وجہ سے منفی پر کبھی نص کو چھوڑا جاتا ہے۔ کہ کلام لمبی ہو جائے گی تو وہ مکروہ سمجھی جائے گی۔ تو پھر اس وقت منفی پر نص کو چھوڑا جاتا ہے۔ اور آخری تین طریقوں کے اندر اصل یہ ہے کہ ان میں مثبت پر نص ہوتی ہے منفی پر نص نہیں ہوتی۔ کیوں کہ منفی خود بخود سمجھ آجاتی ہے۔

اسکے بعد ماتن نے مثال دی ہے کہ کراہت اطناب کی وجہ سے منفی پر نص چھوڑی جائے کہ جیسے مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید نحو کو بھی جانتا ہے اور تصریف کو بھی جانتا ہے اور عروض کو بھی جانتا ہے۔ تو پھر متکلم قصر کا قصد کرے اسمیں اصل تو یہ ہے کہ متکلم اس طرح کہے زید یعلم النحو لا التصریف ولا العروض۔ لیکن متکلم اس طرح نہیں کہتا بلکہ متکلم کہتا ہے کہ زید یعلم النحو لا غیرہ۔ کہ زید نحو کو جانتا ہے اور نحو کے غیر کو نہیں جانتا یعنی تصریف اور عروض

کو نہیں جانتا تو یہ قصر موصوف علی الصفة کی مثال ہوئی۔

اور قصر صفة علی الموصوف کی مثال یہ ہے کہ مخاطب یہ اعتقاد رکھے کہ زید بھی نحو کو جانتا ہے اور عمرو بھی نحو کو جانتا ہے اور بکر بھی نحو کو جانتا ہے تو پھر متکلم قصر کا قصد کرے تو اسمیں اصل تو یہ ہے کہ متکلم اس طرح کہے زید یعلم النحو لا بکر ولا عمرو۔ لیکن متکلم اس طرح نہیں کہتا بلکہ متکلم کہتا ہے زید یعلم النحو لا غیرہ۔ کہ زید نحو کو جانتا ہے اور زید کا غیر یعنی عمرو اور بکر نحو کو نہیں جانتے۔

و حذف المضاف الیہ من غیر و بنی علے الضم تشبیھا بالغایات و ذکر بعض النحاۃ ان لا فی لا غیر لیست عاطفۃ بل لنفے الجنس او نحوہ ای نحو لا غیر مثل لا ما سواہ و لا من عداہ وما اشبہ ذلك

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ لا غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا گیا ہے اور لا غیر مبنی برضم ہے۔ کیوں کہ لا غیر مشابہ ہے غایات کے یعنی ظروف زمانیہ کے۔ کیوں کہ ظروف زمانیہ لازم الاضافت ہیں انکی ہمیشہ کسی کی طرف اضافت ہوتی ہے تو جب انکے ساتھ مضاف الیہ کو حذف کیا جائے اور مضاف الیہ ارادے میں ہو تو پھر وہ مبنی برضم ہوتی ہیں۔ تو اس طرح غیر کا بھی ہمیشہ کسی کی طرف اضافت ہوتی ہے۔ تو جب غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا جائے اور ارادے میں ہو تو پھر یہ لا غیر بھی مبنی برضم ہوگا۔

وذکر بعض النحاۃ الخ سے شارح کہتا ہے کہ بعض نحویوں نے کہا ہے لا غیر کے اندر لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ یہ لانفی جنس کا ہے تو جب یہ لانفی جنس کا ہو تو غیر اس کا اسم ہوگا اور محلاً منصوب ہوگا۔ اور خبر اسکی عالم یا معلوم محذوف ہوگی۔ قصر موصوف علی الصفة کے اندر عالم محذوف ہوگا یعنی لا غیر عالم۔ کہ زید نحو کا عالم ہے اور غیر نحو کا عالم نہیں ہے یعنی تصریف اور عروض کا عالم نہیں ہے۔ اور اگر قصر صفة علی الموصوف کے اندر معلوم محذوف ہوگا یعنی لا غیر معلوم۔ کہ نحو زید کے غیر کیلئے معلوم نہیں ہے۔

ونحوہ ای نحو لا غیرہ الخ تو نحوہ کا عطف لا غیر پر ہے کہ مثل لا غیر کے تو لا غیر کی مثل لا سواہ ہے اور لا من عداہ ہے۔ تو قصر موصوف علی الصفة کے اندر لا سواہ ہوگا یعنی متکلم کہے گا زید یعلم النحو لا سواہ۔ اور لا من عداہ قصر صفة علی الموصوف کے اندر ہو تو متکلم کہے گا زید یعلم النحو لا من عداہ۔ کیوں کہ من ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے۔

والاصل فی الثلاثة الباقیة النص علی المثبت فقط ای دون المنفی وھو ظاھر والنفی ای الوجه الثالث من وجوه الاختلاف ان النفی بلا العاطفة لا یجامع الثانی اعنی النفی والاستثناء فلا یصح ما زیدا لا قائم لا قاعد وقد یقع مثل ذلك فی کلام المصنفین لان شرط المنفی بلا العاطفة ان لا یکون ذلك المنفی منفیا قبلھا بغیر ھا من ادوات النفی لا نھا موضوعة لان تنفی بھاما او جبته للمتبوع لا لان تعید بھا النفی فی شئ قد نفیته وھذا الشرط مفقود فی النفی والاستثناء لا نك اذا قلت ما زید الا قائم فقد نفیت عنه کل صفة و قع فیھا التنازع حتی کانك قلت لیس ھو بقاعد و لا نائم ولا مضطجع و نحو ذلك فاذا قلت لا قاعد فقد نفیت بلا العاطفة شیئا ھو منفی قبلھا بما النافیة و کذا الکلام فی ما یقوم الا زید و قوله بغیرھا یعنی من ادوات النفی علی ما صرح به فی المفتاح وفائدته الاحتراز عما اذا کان منفیا بفحوی الکلام او علم المتکلم و السامع او نحو ذلك کما سیجئ فی انما

ترجمہ وتشریح: ۔ ماتن کہتا ہے کہ باقی تین طریقوں کے اندر اصل یہ ہے کہ ان میں نص مثبت پر ہوتی ہے نہ کہ منفی پر۔ کیوں کہ نفی خود بخود سمجھ آجاتی ہے۔

والنفی ای الوجه الثالث الخ سے ماتن یہاں سے انکے درمیان تیسری فرق کی وجہ ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تیسری وجہ فرق کی یہ ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جو نفی ہوتی ہے یہ نفی استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ لھذا ما زید الا قائم لا قاعد والی عبارت صحیح نہ ہوگی۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جو نفی ہوتی ہے یہ نفی نفی و استثناء کے ساتھ جمع ہو اس کی مثالیں مصنفین کے کلام کے اندر بہت پائی جاتی ہے۔ لیکن مصنفین کی نظر مقصود پر ہوتی ہے۔ وہ مقصود سمجھ لیتے ہیں انکی نظر تصحیح کلام پر نہیں ہوتی کہ یہ کلام بلاغت کے خلاف ہے۔

لانه المنفی بلا العاطفة الخ سے ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جو نفی ہوتی ہے یہ نفی نفی و استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی جائے

مثال صحیح نہیں ہے۔

لانا نقول الضمیر الخ سے شارح نے جواب دیا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے بغیر ھا تو ھا ضمیر سے مراد لا عاطفہ کا شخص ہے لا عاطفہ کا نوع مراد نہیں ہے۔ کہ لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے ہے کہ جس چیز کی نفی لا عاطفہ کے ساتھ کی گئی ہے اس کیلئے شرط یہ ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی لا عاطفہ کے شخص کے غیر کے ساتھ نفی نہ کی گئی ہو۔ اور جاءنی الرجال لا النساء لا ھند کے اندر جو لا عاطفہ کے ساتھ ھند کی نفی کی گئی ہے تو اس لا عاطفہ سے پہلے ھند کی نفی لا عاطفہ کے شخص کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے۔ کیوں کہ پہلا لا عاطفہ اور شخص ہے اور دوسرا لا عاطفہ اور شخص ہے۔ تو لا عاطفہ سے پہلے ھند کی اس لا عاطفہ کے شخص کے ساتھ نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ لا عاطفہ کے شخص کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے مراد لا عاطفہ کا نوع نہیں ہے۔ کیوں کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی گئی ہے وہ چیز ابھی تک آئی نہیں ہے تو پھر اس کی نفی لا عاطفہ کے ساتھ کس طرح کر سکتے ہیں۔

اسکے بعد شارح نے اس کی مثال بھی دی ہے کہ جیسے کہا جاتا ہے دأب الرجل الکریم ان لا یؤذی غیرہ۔ کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ غیر کو تکلیف نہ دے۔ تو غیرہ کے اندرہ ضمیر سے مراد یا تو رجل کریم کا نوع ہوگا یا رجل کریم کا شخص ہوگا۔ اس سے مراد رجل کریم کا نوع نہیں ہوسکتا کیوں کہ اگر رجل کریم کا نوع مراد ہو تو رجل کریم کی نوع کا غیر تو رجل بخیل ہے۔ تو پھر مطلب ہوگا کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ رجل بخیل کو تکلیف نہ دے اور رجل کریم کو تکلیف دے۔ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے لھذا اس سے مراد رجل کریم کا شخص ہے کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ اپنے شخص کے غیر کو تکلیف نہ دے۔ عام ازیں ہے کہ کریم ہو یا غیر کریم۔

ویجامع النفی بلا العاطفہ الخ سے ماتن کہتا ہے لا عاطفہ کے ساتھ جو نفی ہوتی ہے یہ نفی انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے۔ اس کی مثال کہ لا عاطفہ کی نفی انما کے ساتھ جمع ہو جیسے انما انا تمیمی لا قیسیۃ۔ کہ انا کا تمیمیۃ کے اندر حصر ہے اور قیسیۃ کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ تو لا عاطفہ کے ساتھ قیسیۃ کی نفی کی گئی ہے اور لا عاطفہ سے پہلے قیسیۃ کی نفی انما کے ساتھ کی گئی ہے۔ تو یہاں پر لا عاطفہ کی نفی انما کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔

اب اس کی مثال کہ لا عاطفہ کی نفی تقدیم کے ساتھ جمع ہو۔ جیسے ھو اُتی لا عمرو۔ تو ھو سے مراد تو زید ہے کہ زید ہی میرے پاس آتا ہے نہ کہ عمرو۔ تو لا عاطفہ کے ساتھ عمرو کی نفی کی گئی ہے اور لا عاطفہ سے پہلے عمرو کی نفی تقدیم کے ساتھ کی گئی ہے

اسکے بعد ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ لا عاطفہ کی نفی جو انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوتی ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ لا عاطفہ کی

نفی تقدیم انما کے ساتھ اس لئے جمع ہوتی ہے کہ تقدیم اور انما کے اندر نفی جو ہوتی ہے تو یہ نفی ضمنا ہوتی ہے نہ کہ صراحت۔ اور نفی ضمنا اور نفی صراحت کے درمیان فرق ہے نفی ضمنا کا اور حکم ہوتا ہے اور نفی صراحت کا اور حکم ہوتا ہے۔ اور نفی واستثناء کے اندر نفی صراحت ہوتی ہے اس لئے لا عاطفہ کی نفی نفی واستثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔

وهذا كما يقال امتنع زيد عن المجئ لا عمرو فانه يدل على نفي المجئ عن زيد لكن لا صريحا بل ضمنا وانما معناه الصريح ايجاب امتناع المجئ عن زيد فيكون لا نفيا لذلك الايجاب و التشبيه بقوله امتنع زيد عن المجئ من جهة ان النفي الضمني ليس في حكم النفي الصريح لا من جهة ان المنفي بلا العاطفة منفي قبلها بالنفي الضمني كما في انما اذا تميمي لا قيسي اذ لا دلالة لقولنا امتنع زيد عن المجئ على نفي مجئ عمرو لا ضمنا ولا صريحا

ترجمه وتشریح: یہ جو کہا گیا ہے کہ نفی ضمنا اور نفی صراحت کے درمیان فرق ہے نفی ضمنا کا اور حکم ہوتا ہے اور نفی صراحت کا اور حکم ہوتا ہے۔ تو یہاں سے ماتن اس کی مثال دیتا ہے کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ امتنع زید عن المجیء لا عمرو۔ تو اس کا معنی ہے کہ رک گیا زید آنے سے نہ عمرو۔ یعنی زید نہیں آیا اور عمرو آیا ہے۔ تو یہ نفی مجیئت زید پر ضمنا دلالت کرتی ہے نہ کہ صراحت۔ کیوں کہ اس کا صریح معنی تو ہے کہ امتناع مجیئت کا ثبوت ہے زید کیلئے لھذا یہ نفی ضمنا ہوئی۔ ثابت ہوا کہ لا عاطفہ کے ساتھ نفی کرنی صحیح ہے۔ اور اگر پہلے صراحت نفی ہو تو لا عاطفہ کے ساتھ نفی کرنی صحیح نہ ہوگی۔ مثلا کہا جائے لم یجیء زید لا عمرو تو یہ نفی مجیئت عن زید پر صراحت دلالت کرتا ہے لھذا لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح فیکون نفیا الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ اس چیز کی نفی کی جاتی ہے کہ جس کی پہلے ضمنا نفی ہوی ہو اور صراحت نفی نہ ہوی ہو۔ حالانکہ امتنع زید عن المجیء کے اندر عمرو کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔ تو پھر عمرو کی پہلے نہ ضمنا نفی ہوئی اور نہ صراحت نفی ہوئی تو پھر لا عاطفہ کے ساتھ نفی کرنے کا کیا مطلب ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو تشبیہ دی ہے تو تشبیہ صرف اس بات کے اندر ہے کہ صراحت اور ضمنا کا حکم ایک نہیں ہوتا۔ صراحت کا حکم اور ہوتا ہے اور ضمنا کا حکم اور ہوتا ہے۔ تشبیہ اس بات کے اندر نہیں ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ اس چیز کی نفی کی جاتی ہے کہ جس کی پہلے ضمنا نفی کی گئی ہو نہ کہ صراحت۔

قال السکاکی شرط مجامعته ای مجامعة النفی بلا العاطفة للثالث ای انما ان لا یکون الوصف مختصا بالموصوف لتحصیل الفائدة نحو انما یستجیب الذین یسمعون فانه یمتنع ان یقال لا الذین لا یسمعون لان الا ستجابة لا تکون الا ممن یسمع بخلاف انما یقوم زید لا عمرو اذ القیام لیس مما یختص بزید وقال عبدالقاهر لا تحسن ای مجامعته للثالث فی الوصف المختص کما تحسن فی غیره وهذا اقرب الی الصواب اذلا دلیل علی الامتناع عند قصد زیادة التحقیق والتا کید

ترجمہ وتشریح: سے ماتن علامہ سکا کی اور شیخ عبد القاہر کا مذہب ذکر کرتا ہے۔ خیال رہے کہ ان کے مذہبوں کے درمیان تعارض ہے۔ تو یہاں سے ماتن تعارض ذکر کریگا اور وجہ ترجیح بھی ذکر کرے گا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جو نفی ہوتی ہے تو یہ نفی انما کے ساتھ اس وقت جمع ہو سکتی ہے کہ قصر صفة علی الموصوف ہو اور صفت موصوف کا وصف مختصہ نہ ہو تو پھر اس وقت نفی انما کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اور اگر صفت موصوف کا وصف مختصہ ہو تو پھر نفی لا عاطفہ کی نفی انما کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ جب صفت موصوف کا وصف مختصہ نہ ہو تو پھر نفی کا کوئی فائدہ بھی تو ہوگا۔ اور اگر وہ صفت موصوف کا وصف مختصہ ہو تو پھر نفی کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اس کی مثال دی ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ انما یستجیب الذین یسمعون۔ کہ جز ایں نیست جواب وہ دیتے ہیں کہ جو لوگ سنتے ہیں۔ تو جواب دینا الذین یسمعون کا صفت مختصہ ہے۔ لھذا انما یستجیب الذین یسمعون لا الذین یسمعون نہیں کہا جا سکتا ہیں۔ کیوں کہ جواب دیتے وہی لوگ ہیں جو سنتے ہیں تو جو لوگ سنتے ہی نہیں ہیں وہ جواب بھی نہیں دیتے برخلاف انما یقوم زید لا عمرو۔ کیوں کہ قیام زید کا وصف مختصہ نہیں ہے۔ کیوں کہ قیام عمرو بکر وغیرہ کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔ لھذا یہاں پر انما کے ساتھ لا عاطفہ کی نفی جمع ہو سکتی ہے۔

اور شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ اگر صفت موصوف کا وصف مختصہ ہو تو پھر لا عاطفہ کی نفی انما کے ساتھ جمع تو ہو سکتی ہے لیکن حسین اور اچھا نہیں ہے۔ اور اگر صفت موصوف کا وصف مختصہ نہ ہو تو پھر انما کے ساتھ لا عاطفہ کی نفی حسین ہوتی ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ عبد القاہر کا مذہب اقرب الی الصواب ہے۔ یعنی صواب کی طرف زیادہ قریب ہے کیوں کہ امتناع پر کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہے۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ نفی زیادہ تاکید یا تحقیق کے قصد کیلئے ہو۔

و اصل الثانی ای الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفی والاستثناء ان یکون ما استعمل له ای الحکم الذی استعمل فیه النفی والاستثناء مما یجهله المخاطب و ینکره بخلاف الثالث ای انما فان اصله ان یکون الحکم المستعمل هو فیه مما یعلمه المخاطب ولا ینکره کذا فی الایضاح نقلا عن دلائل الاعجاز

ترجمه وتشریح: ماتن وجوہ اختلاف قصر کے طرق کے اندر بیان کررہا تھا تو ان وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی واستثناء کے اندر اصل یہ ہے کہ نفی واستثناء اس حکم کے اندر استعمال کئے جاتے ہیں کہ جس حکم سے مخاطب جاہل ہو اور جس حکم کا مخاطب انکار کرے تو پھر اس حکم کے اندر نفی واستثناء استعمال کئے جاتے ہیں برخلاف انما کے۔ کیوں کہ انما کے اندر اصل یہ ہے کہ انما اس حکم کے اندر استعمال کیا جاتا ہے کہ جو حکم مخاطب کو معلوم ہو اور اس حکم سے مخاطب جاہل نہ ہو اور اس حکم کا مخاطب انکار نہ کرے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اسی طرح ایضاح کے اندر ہے اور ماتن نے اس کو دلائل الاعجاز سے نقل کیا ہے۔

وفیه بحث لان المخاطب اذا کان عالما بالحکم ولم یکن حکمه مشوبا بخطأ لم یصح القصر بل لا یفید الکلام سوی لازم الحکم وجوابه ان مرادهم ان انما یکون لخبر من شانه ان لا یجهله المخاطب ولا ینکره حتی ان انکاره یزول بادنی تنبیه لعدم اصراره علیه وعلی هذا یکون موافقا لما فی المفتاح

ترجمه وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ انما اس حکم کے اندر استعمال کیا جاتا ہے کہ جو حکم مخاطب کو معلوم ہو اور مخاطب اس حکم سے جاہل نہ ہو اور مخاطب اس کا انکار نہ کرے تو جب مخاطب کو اس کا علم ہے تو پھر مخاطب خطاء پر تو نہ ہوگا تو جب مخاطب خطاء پر نہ ہو تو انما قصر کیلئے کس طرح استعمال ہوسکتا ہے کیوں کہ قصر کے اندر یہ ضروری ہے کہ مخاطب خطاء پر ہوتا اور متکلم اس کو صواب کی طرف رد کرتا تو جب خطاء پر نہ ہو تو پھر متکلم اس کو صواب کی طرف کس طرح رد کریگا لھذا پھر اس وقت متکلم کے کلام کا اور کوئی فائدہ نہ ہوگا ما سوائے لازم الحکم کے کہ لازم الحکم کا فائدہ دیگا کہ متکلم کہے گا کہ جس چیز کا آپ کو علم ہے اس چیز کا مجھے بھی علم ہے۔

وجوابه ان مرادهم الخ سے شارح جواب دے رہا ہے کہ انما اس حکم کے اندر استعمال کیا جاتا ہے کہ جو حکم

مخاطب کو معلوم ہو اور اس سے جاہل نہ ہو تو اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے بالفعل جاہل نہ ہو یا بالفعل انکار نہ کرے بلکہ بالفعل تو وہ اس سے جاہل ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد ہے کہ اس حکم کی شان سے یہ ہو کہ مخاطب اس سے جاہل نہ ہو اور مخاطب اس کا انکار نہ کرے یہاں تک کہ اگر تھوڑی سی تنبیہ کرے تو پھر ادنی تنبیہ کے ساتھ انکار زائل ہو جائے۔ اور انکار سے ہٹ جائے کیوں کہ وہ مخاطب اس حکم کے انکار پر اصرار اور ضد نہیں کرتا۔ تو مطلب یہ نکلا کہ ما اور الا کے اندر مخاطب حکم کے انکار پر اصرار نہیں کرتا۔

كقولك لصاحبك وقد رأيت شبحا من بعيد ما هو الا زيد اذا اعتقده غيره اى اذا اعتقد صاحبك ذلك الشبح غير زيد مصرا على هذا الاعتقاد

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ ما اور الا اس حکم کے اندر استعمال کئے جاتے ہیں۔ کہ جس کے حکم کا مخاطب انکار کرے اور اس سے جاہل ہو کہ جیسے آپ کا کوئی ساتھی ہو تو وہ دور سے زید کو دیکھے کہ وہ حرکت کرتا ہے تو تیرا ساتھی کہے کہ وہ زید نہیں ہے بلکہ زید کا غیر ہے اور وہ اس پر اصرار کرے اور ضد کرے کہ وہ زید نہیں ہے بلکہ زید کا غیر ہے تو پھر تو کہے گا ما ھو الا زید کہ وہ زید ہے زید کا غیر نہیں ہے تو یہاں پر ما اور الا کا استعمال کیا جاتا۔

و قد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل له اى لذلك المعلوم الثانى اے النفى والاستثناء افرادا اى حال كونه قصر افراد نحو وما محمد الا رسول اى مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرؤ من الهلاك فالمخاطبون وهم الصحابة رضى الله عنهم كانوا عالمين بكونه مقصودا على الرسالة غير جامع بين الرسالة والتبرؤ عن الهلاك لكنهم لما كانوا يعدون هلاكه امرا عظيما نزل استعظامهم هلاكه منزلة انكارهم اياه اى الهلاك فاستعمل له النفى والاستثناء و الاعتبار المناسب هو الاشعار بعظم هذا الامر فى نفوسهم و شدة حرصهم على بقائه صلى الله عليه واله وسلم

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو ماتن نے ما اور الا کے موافق مقتضی الظاہر ذکر کیا ... ما اور الا کا

خلاف مقتضی الظاہر ذکر کرتے ہوے کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایک حکم مخاطب کو معلوم ہوتا ہے اس سے جاہل نہیں ہوتا تو پھر وہاں پر انما استعمال کرنا چاہئے تھا لیکن وہاں پر کلام نفی واستثناء کی صورت میں لائی جاتی ہے کیوں کہ اس حکم معلوم کو بمنزل مجہول کے کیا جاتا ہے۔ اور معلوم کو بمنزل مجہول کے کسی اعتبار مناسب کی وجہ سے کیا جاتا ہے۔ کہ وہاں پر کوئی اعتبار مناسب ہوتا ہے تو اس اعتبار مناسب کی وجہ سے حکم معلوم کو بمنزل مجہول کے کیا جاتا ہے۔ اسکے بعد ماتن اس کی دو مثالیں دیتا ہے۔ ایک قصر افراد کی اور ایک قصر قلب کی۔

اس کی مثال کہ حکم معلوم کو بمنزل مجہول کے کیا جائے اور اسمیں نفی در استثناء استعمال کیا جائے اور ہو قصر افراد۔ جیسے اللہ تعالی کا قول ہے وما محمد الا رسول۔ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قصر ہے رسالت کے اندر اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تبرء من الھلاک کی طرف تجاوز نہیں کرتے۔ اور تبرء من الھلاک کا معنی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وصال مبارک کا نہ ہونا یہ خطاب صحابہ کرام علیہم الرضوان کو ہے۔ کیونکہ مخاطبین تو صحابہ کرام علیہم الرضوان ہیں۔ تو صحابہ کرام علیہم الرضوان کو یہ حکم معلوم تھا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وصال ہونا ہے لیکن صحابہ کرام علیہم الرضوان نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر موت کے آنے کو ایک امر عظیم سمجھتے تھے۔ تو صحابہ کرام علیہم الرضوان کا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال مبارک کو ایک امر عظیم سمجھنا یہ بمنزل صحابہ کرام علیہم الرضوان کے انکار کے اتارا گیا کہ گویا کہ صحابہ کرام علیہم الرضوان آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال کا انکار کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وصال مبارک نہیں ہوا۔ تو پھر اسمیں نفی واستثناء استعمال کیا گیا اور فرمایا وما محمد الا رسول۔ اور اعتبار مناسب یہ ہے کہ صحابہ کرام علیہم الرضوان نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال مبارک کو اپنے نفسوں کے اندر ایک امر عظیم سمجھتے تھے۔ اور صحابہ کرام علیہم الرضوان نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بقاء کیلئے بہت حریص تھے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمیشہ ہمارے پاس رہیں۔

او قلبا عطف على قوله افراد انحو ان انتم الا بشر مثلنا فالمخاطبون وهم الرسل صلوات الله عليهم لم يكونوا جاهلين بكونهم بشرا ولا منكرين لذلك لكنهم نزلوا منزلة المنكرين لاعتقاد القائلين وهم الكفار ان الرسول لا يكون بشرا مع اصرار المخاطبين على دعوے الرسالة فنزلهم القائلون منزلة المنكرين للبشرية لما اعتقدوا اعتقادا فاسدا من التنافى بين الرسالة والبشرية فقلبوا هذا الحكم وقالوا ان انتم الا بشر مثلنا اى انتم مقصورون على البشرية ليس لكم وصف الرسالة تدعونها

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اسکی مثال دیتا ہے کہ حکم معلوم کو بمنزل مجہول کے کیا جائے اور اسمیں نفی واستثناء استعمال کیا جائے اور ہو قصر قلب کہ جیسے اللہ تبارک وتعالی نے کفار کے قول کو قرآن پاک میں نقل کیا ہے کہ کفار نے کہا: ان انتم الا بشر مثلنا۔ کہ نہیں ہیں آپ مگر ہماری مثل بشر۔ تو یہ خطاب یا تو نبی کریم ﷺ کو ہے یا تمام رسولوں کو ہے۔ تو مخاطبین تو رسل ہیں تو رسل تو اس حکم سے ناواقف نہیں تھے۔ بلکہ انکو معلوم تھا کہ ہم بشر ہیں۔ اور بشریت کا وہ انکار نہیں کرتے تھے لیکن کفار نے رسل کو کو بمنزل منکرین کے اتارا کہ رسل اس حکم کا انکار کرتے ہیں کہ ہم بشر نہیں ہیں۔ کیوں کہ کفار یہ اعتقاد رکھتے تھے اور کہتے تھے کہ رسالت اور بشریت آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔ کہ جو رسول ہوتا ہے وہ بشر نہیں ہوسکتا اور رسل تو رسالت کے دعوی پر اصرار کرتے تھے کہ ہم رسول ہیں۔ تو پھر کفار نے رسل کو بمنزل منکرین کے اتارا گیا کہ وہ بشریت کا انکار کرتے ہیں تو پھر اسمیں نفی واستثناء استعمال کیا گیا۔ تو خارج کے اندر تو یہ قصر قلب نہیں ہے کیوں کہ رسل تو بشریت کا انکار نہیں کرتے تھے بلکہ وہ کہتے تھے کہ ہم رسول ہیں۔ اور بشر بھی ہیں۔ لیکن کفار کے اعتقاد فاسد کے مطابق یہ قصر قلب ہے۔ کیوں کہ کفار یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ رسل بشریت کا انکار کرتے ہیں۔ تو پھر کفار نے اس حکم کو بول دیا اور کہہ دیا ان انتم الا بشر مثلنا کہ تم ہماری مثل بشر ہو اور رسول نہیں ہو۔

ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان القائلين قد ادعوا التنا فى بين البشرية والرسالة و قصروا المخاطبين على البشرية والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشرية حيث قالوا ان نحن الا بشر مثلكم فانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم اشار الى جوابه بقوله و قولهم اے قول الرسل المخاطبين ان نحن الا بشر مثلكم من باب مجاراة الخصم وارخاء العنان اليه بتسليم بعض مقدماته ليعثر الخصم من العثار و هو الزلة وانما يفعل ذلك حيث يراد تبكيته اى اسكات الخصم والزامه لالتسليم انتفاء الرسالة فكانهم قالوا ان ما ادعيتم من كوننا بشرا فحق لا ننكره ولكن هذا لا ينا فى ان يمن الله علينا بالرسالة فلهذا اثبتوا البشرية لا نفسهم واما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم

ترجمہ وتشریح: شارح مابعد والے متن کا ماقبل والے متن کے ساتھ ربط بتاتا ہے۔ نیز یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور ماتن اس کا جواب بھی دیتا ہے اعتراض یہ ہے کہ کفار نے جو کہا ہے ان انتم الا بشر مثلنا۔ اور کفار بشریت اور رسالت کے درمیان تنافی کا دعوی کرتے تھے اور انہوں نے مخاطبین یعنی رسل کو بشریت پر قصر کیا ہے۔ تو پھر رسل نے بھی اس کا اعتراض کیا۔ اور رسل نے بھی اس قسم کی کلام بولی کہ انہوں نے کہا ان نحن الا بشر مثلنا۔ کہ ہم تمھاری مثل بشر ہیں تو رسل نے اپنے آپ سے رسالت کی نفی کی تو اپنے آپ سے رسالت کی نفی کرنے کا کیا مطلب ہے۔ تو ماتن نے اس کا جواب دیا کہ رسل نے جو کفار کو جواب دیا ہے ان نحن الا بشر مثلنا۔ تو یہ باب مجاراۃ خصم سے ہے۔ کہ خصم کو آگے چلانا ہے۔ اور ڈور کو ڈھیلا کرنا ہے کہ رسل نے کفار کے چند مقدمات مان لئے کہ ٹھیک ہے کہ ہم بشر ہیں تو رسل خصم کو پھسلانا چاہتے تھے۔ کسی غرض کیلئے اور وہ غرض خصم کو چپ کرانا ہے۔ انکی یہ غرض نہیں ہے کہ اپنے آپ سے رسالت کا انتفاء کرنا تو جب کفار نے کہا: ما انتم الا بشر مثلنا تو رسل نے جواب دیا کہ ٹھیک ہے کہ ہم بشر ہیں اور بشریت کا انکار نہیں کرتے۔ لیکن بشریت ہونے کے باوجود بھی اللہ تعالی نے ہم پر رسالت کا احسان فرمایا ہے۔ اور ہمیں رسول بنایا ہے۔ تو اس لئے انہوں نے اپنے نفسوں کیلئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اپنے آپ سے رسالت کی نفی

نہیں کی

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح واما اثباتھا بطریق القصر الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مخاطبین نے جواب دیا ان نحن الا بشر مثلکم کہ یہ باب مجاراۃ خصم سے ہے۔ کہ خصم کو آگے چلانا ہے تو اس کیلئے تو اتنا ہی کافی تھا کہ وہ یہ جواب دیتے نحن بشر مثلکم۔ انہوں نے قصر کے طریقے سے جواب کیوں دیا ہے۔

تو اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ کبھی کبھی متکلم قصر کے طریقے کے ساتھ جواب دیتا ہے خصم کے کلام کی موافقت کیلئے کہ خصم نے چونکہ کلام قصر کے طریقے کے ساتھ بولا ہے تو پھر متکلم بھی قصر کے طریقے کے ساتھ کلام بول دیتا ہے حالانکہ انکا یہ مقصد نہیں ہے کہ اپنے آپ سے رسالت کی انتفاء کرنا اس لئے قصر کے طریقے سے جواب دیا ہے۔

و کقولك عطف علی قوله کقولك لصاحبك و ھذا مثال لا صل انما ای الاصل فی انما ان یستعمل فیما لا ینکرہ المخاطب کقولك انما ھو اخوك لمن یعلم ذلك و یقربه و ان تریدان ترفقه علیه ای تجعل من یعلم ذلك رفیقا مشفقا علی اخیه و الاولی بناء علی ما ذکرنا ان یکون ھذا المثال من الاخراج لا علی مقتضی الظاھر

ترجمہ وتشریح: ماتن نے کہا ہے۔ اور شارح کہتا ہے کہ کقولک کا عطف کقولک لصاحبک پر ہے۔ اور یہ مثال انما کے اصل کی ہے یعنی انما کے اندر اصل یہ ہے کہ انما اس حکم کے اندر استعمال کیا جاتا ہے کہ جس حکم سے مخاطبین جاہل نہ ہو اور مخاطب انکار نہ کرے۔ اس کی مثال جیسے ایک شخص اپنے بھائی کو مار رہا ہو تو کوئی دوسرا شخص اس کو کہے انما ھو اخوک کہ جز ایں نیست یہ تیرا بھائی ہے۔ تو اس شخص کو تو معلوم ہے کہ یہ میرا بھائی ہے۔ لیکن متکلم نے جو کہا ہے کہ انما ھو اخوک تو اس کا مطلب ہے کہ بھائی کو انسان مارتا نہیں۔ بلکہ بھائی پر انسان مہربانی اور شفقت کرتا ہے۔

والاولی بناء الخ سے شارح کہتا ہے کہ یہ مثال موافق مقتضی الظاہر کی نہیں بنانی چاہئے بلکہ خلاف مقتضی الظاہر کی بنانی چاہئے کیوں کہ پیچھے ہم نے بتایا تھا کہ انما اس حکم کے اندر استعمال کیا جاتا ہے کہ جس حکم سے مخاطب بالفعل تو جاہل ہوتا ہے لیکن اس حکم کی شان سے یہ ہو کہ مخاطب اس سے جاہل نہ ہو۔ اور یہاں پر تو مخاطب اس حکم سے بالفعل تو جاہل نہیں ہے کیوں کہ اس کو معلوم ہے کہ یہ میرا بھائی ہے۔ لیکن وہ مخاطب اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کرتا کیوں کہ بھائی کو انسان مارتا نہیں بلکہ اس پر شفقت کرتا ہے۔ تو پھر اس حکم معلوم کو بمنزل مجہول کے اتارا گیا۔ لھذا یہ خلاف مقتضی الظاہر کی مثال بنانا چاہئے نہ کہ موافق مقتضی الظاہر کی۔

وقد ينزل المجهول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل له الثالث اى انما نحو قوله تعالے حكاية عن اليهود انما نحن مصلحون ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شانه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی ایک مخاطب تو مجہول ہوتا ہے تو پھر وہاں پر ما اور الا استعمال کرنا چاہئے تھا لیکن وہاں پر انما استعمال کر دیا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس حکم مجہول کو بمنزل معلوم کے کیا جاتا ہے۔ اور اس حکم مجہول کو بمنزل معلوم کے کیوں کیا جاتا ہے اس لئے کہ متکلم اس حکم کے ظہور کا دعوی کر دیتا ہے کہ یہ حکم اتنا ظاہر ہے کہ مخاطب کو اس حکم سے جاہل نہیں رہنا چاہئے تھا۔ تو پھر اس حکم کے اندر انما استعمال کر دیا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالی نے یہودیوں سے حکایت کی ہے کہ یہودیوں نے کہا انما نحن مصلحون کہ ہم ہی مصلح ہیں۔ تو مخاطب تو مسلمان ہیں۔ تو مسلمانوں کو تو معلوم تھا کہ یہ مصلح نہیں ہیں بلکہ مفسد ہیں۔ لیکن انہوں نے کہا انما نحن مصلحون۔ کہ ہم مصلح کے اندر منحصر ہیں۔ اور مفسد کی طرف تجاوز نہیں کرتے۔ تو انہوں نے دعوی کیا کہ ہمارا مصلح ہونا اتنا ظاہر ہے کہ مسمانوں کو اس حکم سے جاہل نہیں رہنا چاہئے اور اس کا انکار نہیں کرنا چاہئے۔

ولذلك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم موكدا بما ترى من ايراد الجملة الاسمية الدالة على الثبات وتعريف الخبر الدال على الحصر وتوسيط ضمير الفصل الموكد لذلك وتصدير الكلام بحرف التنبيه الدال على ان مضمون الكلام مماله خطر وبه عناية وتاكيده بان ثم تعقيبه بما يدل على التقريع والتوبيخ وهو قوله ولكن لا يشعرون و مزية انما على العطف انه يعقل منها اى من انما الحكمان اعنے الاثبات للمذكور والنفي عما عداه معا بخلاف العطف فانه يفهم منه اولا الاثبات ثم النفي نحو زيد قائم لا قاعد او بالعكس نحو ما زيد قائما بل قاعد

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ وہ تو تھے منافق اور خبیث انکے دلوں کے اندر پلیدی تھی۔ تو اللہ تعالی نے انکا بہت اچھے طریقے سے رد کیا ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا۔ الا انهم هم المفسدون۔ کہ خبردار بے شک یہی فساد کرنے والے ہیں۔ تو ان کا رد کئی طریقوں کے ساتھ کیا ہے۔ کہ پہلے جملہ اسمیہ لایا ہے جو ثبات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ہمیشہ

ہی مفسد ہونگے کہ کبھی بھی مصلح نہیں ہو سکتے ہیں۔ پھر خبر اور مبتدا دونوں کو معرفہ کر کے لایا ہے اور یہ حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر مبتدا اور خبر کے درمیان ضمیر فصل لایا ہے جو کہ حصر کیلئے تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر کلام کے شروع میں حرف تنبیہ لایا ہے جو کہ کلام کے مضمون کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلام کے اندر مضمون ذی خطر اور ذی عنایہ ہے نیز اس کلام کو توجہ سے سنو کہ اس میں کوئی نیا فائدہ ہے اور پھر اس کی تاکید لائی ہے ان کے ساتھ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز ذکر کی ہے جو دلالت کرتی ہے تقریع اور توبیخ پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان منافقوں کو جھڑ نکا ہے اور وہ ہے ولکن لایشعرون کہ انہیں شعور تک بھی نہیں ہے۔

ومزیۃ انما علی عطف الخ سے ماتن کہتا ہے کہ انما کے قصر کے طریقے کو فضیلت حاصل ہے عطف کے قصر کے طریقے پر۔ کیوں کہ انما کے اندر دونوں حکم یعنی اثبات اور نفی اکھٹے معلوم ہوتے ہیں۔ جیسے انما قام زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ صفت قیام کا حصر ہے زید کے اندر اور قعود کی طرف تجاوز نہیں ہوتا۔ برخلاف عطف کے کہ عطف کے اندر دونوں حکم اکھٹے معلوم نہیں ہوتے۔ بلکہ کبھی اثبات والا حکم پہلے سمجھ آجاتا ہے اور نفی والا حکم بعد میں اور کبھی نفی والا حکم پہلے سمجھ آجاتا ہے اور اثبات والا حکم بعد میں۔ کیوں کہ اگر صرف زید قائم کہا جائے تو پھر اس سے نفی والا سمجھ نہیں آتا نفی والا حکم تب سمجھ آتا ہے کہ لا قاعد کہا جائے۔

اس کی مثال کہ نفی والا حکم پہلے سمجھ آجائے اور اثبات والا حکم بعد میں سمجھ آئے۔ جیسے ما زید قائما بل قاعد تو یہاں پر نفی والا حکم پہلے سمجھ آیا ہے اور اثبات والا حکم بعد میں۔ کیوں کہ اگر صرف ما زید قائما کہا جاتا تو پھر اس سے اثبات والا حکم سمجھ نہ آتا اثبات والا حکم تب سمجھ آتا ہے کہ جب بل قاعد کہا جائے۔

و احسن مواقعها ای مواقع انما التعریض نحو انما یتذکر اولو الالباب فانه تعریض بان الکفار من فرط جهلهم کالبهائم فطمع النظر منهم کطمعه منها ای کطمع النظر من البهائم ثم القصر کما یقع بین المبتداء و الخبر علی ما مر یقع بین الفعل و الفاعل نحو ما قام الا زید و غیر هما کالفاعل و المفعول نحو ما ضرب زید الا عمرا او ما ضرب عمرا الا زید و المفعولین نحو ما اعطیت زیدا الا درهما و غیر ذلک من المتعلقات

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ انما کے استعمال کرنے کے تو کئی جگہیں ہیں لیکن انما کا استعمال اس جگہ میں

اچھا اور حسین ہے کہ جس وقت تعریض ہو۔ جیسے انما یتذکر اولوا الباب۔ کہ صرف عقل والے ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں۔ تو یہ تعریض ہے کفار پر کہ کفار اپنے فرط جھل اور زیادتی جھل کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہو گئے ہیں پس اے محبوب کفار سے نظر اور غور و فکر کی طمع رکھنی اس طرح ہے کہ جس طرح جانوروں سے نظر اور غور و فکر کی امید رکھنی ہے۔ تو جانوروں سے تو غور و فکر کی امید نہیں رکھی جا سکتی۔ لھذا کفار سے بھی غور و فکر کی امید نہ رکھی جائے۔

ثم القصر کما یقع الخ ماقبل میں ماتن نے ساری مثالیں اس کی دی تھیں کہ قصر جو مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہو۔ تو پھر کوئی یہ وہم کرتا تھا کہ قصر فقط مبتدا اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے فعل اور فاعل، یا فاعل اور مفعول، یا دو مفعولوں کے درمیان قصر واقع نہیں ہوتا۔ تو ماتن نے اس وہم کو دور کیا ہے کہ جس طرح قصر خبر اور مبتدا کے درمیان واقع ہوتا ہے اسی طرح قصر فعل اور فاعل، فاعل اور مفعول اور دو مفعولوں کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے۔

اس کی مثال کہ قصر فعل اور فاعل کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ کہ جیسے ما قام الا زید۔ کہ قیام زید کے اندر منحصر ہے اور عمرو کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ تو جب قصر فعل اور فاعل کے درمیان ہو تو پھر اس وقت صرف فعل کا فاعل میں قصر ہوتا ہے۔ فاعل کا فعل کے اندر قصر نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اگر فاعل کو فعل پر مقدم کیا جائے تو پھر تو مبتدا اور خبر کے درمیان قصر ہوگا۔ اور اس وقت صرف قصر صفۃ علی الموصوف کا ہوتا ہے نہ کہ قصر موصوف علی الصفۃ۔

اس کی مثال کہ قصر فاعل فی المفعول ہو۔ جیسے ما ضرب زید الا عمروا۔ کہ ضرب زید عمرو کے اندر منحصر ہے اور عمرو کے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ مطلب یہ ہے کہ زید عمرو کا ضارب ہے عمرو کے غیر کا ضارب نہیں ہے۔ جبکہ عمرو زید کے علاوہ کسی اور کا بھی مضروب ہو سکتا ہے۔ اور اس کی مثال کہ قصر مفعول فی الفاعل ہو جیسے ما ضرب عمروا الا زید۔ کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے اور زید کے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ یعنی کہ عمرو زید کا مضروب ہے زید کے علاوہ کسی کا مضروب نہیں ہے اور زید صرف عمرو کا ضارب نہیں ہے بلکہ عمرو کے علاوہ کسی اور کا بھی ضارب ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال کہ قصر دو مفعولوں کے درمیان ہو کہ جیسے ما اعطیت زیدا الا درھما۔ کہ میرا اعطاء کرنا زید کو درہم کے اندر منحصر ہے اور دینار کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔

ففي الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع اداة الاستثناء حتى لو اريد القصر على الفاعل قيل ما ضرب عمرا الا زيد و لو اريد القصر على المفعول قيل ما ضرب زيد الا عمرا و معنى قصر الفاعل على المفعول مثلا قصر الفعل المسند الى الفاعل على المفعول و على هذا قياس البواقي فيرجع الى قصر الصفة على الموصوف او العكس و يكون حقيقيا و غير حقيقي افرادو قلبا و تعيينا ولا يخفى اعتبار ذلك

ترجمه وتشریح: ماتن نے کہا تھا کہ قصر مبتدا اور خبر کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے۔ فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے اور فاعل اور مفعول کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے۔ اور دو مفعولوں کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے۔

ماتن کہتا ہے نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ کون ہوگا اور مقصور کون سا ہوگا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ مؤخر ہوگا بمع حرف استثناء کے۔ مطلب یہ ہے کہ مقصور پہلے ہوگا اور مقصور علیہ بعد میں ہوگا۔ اور مقصور علیہ سے پہلے حرف استثناء ہوگا اور مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ ملا ہوا ہوگا۔

لھذا تفریع یہ بیٹھ گئی کہ جب قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہو تو پھر عبارت اس طرح بولی جائے گی۔ ماضرب عمروا الا زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے۔ غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ اور زید عمرو کے علاوہ غیر کا بھی ضارب ہوسکتا ہے۔ اور جب فاعل کا مفعول کے اندر قصر ہو تو پھر عبارت اس طرح بولی جائے گی۔ ماضرب زید الا عمروا۔ کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر بند ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی اور عمرو زید کے علاوہ غیر کا بھی مضروب ہوسکتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح و معنی قصر الفاعل على المفعول الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہوگا یا فاعل کا مفعول کے اندر ہوگا۔ اور ماقبل میں یہ مذکور ہو چکا کہ قصر دو قسم پر ہے قصر موصوف علی الصفۃ اور قصر صفۃ علی الموصوف تو قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہو یا فاعل کا مفعول کے اندر تو یہ فاعل اور مفعول تو دونوں ذاتیں ہیں۔ اور نہ تو یہ قصر موصوف علی الصفۃ ہے اور نہ قصر صفۃ علی الموصوف تو پھر یہ کون سی قسم ہوگی۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہو یا فاعل کا مفعول کے اندر تو اس سے مراد ذاتیں نہیں

قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہو۔ تو اس کا معنی ہے کہ وہ فعل کہ جس کے ساتھ مفعول کا تعلق ہے اس فعل کا قصر ہو فاعل کے اندر۔ تو پھر یہ یا قصر موصوف علی الصفۃ یا قصر صفۃ علی الموصوف۔ مثلاً مفعول کا فاعل کے اندر قصر ہو تو پھر اس طرح عبارت بولی جاتی ہے۔ ماضرب عمروا الا زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ عمرو کا ضارب زید ہی ہے زید کا غیر نہیں ہے۔ تو یہ قصر صفۃ علی الموصوف ہے۔ اور قصر موصوف علی الصفۃ کی مثال جیسے ماضرب عمروا الا زید۔ تو اس کا معنی ہے ما عمروا الا مضروب زید۔ کہ عمرو زید کا مضروب ہے کسی غیر کا مضروب نہیں ہے۔ تو بظاہر تو یہ قصر موصوف علی الصفۃ یا قصر صفۃ علی الموصوف نہیں ہے لیکن تاویلاً یہ یا قصر موصوف علی الصفۃ یا قصر صفۃ علی الموصوف کی طرف لوٹتا ہے۔ عام ازیں کہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی اور غیر حقیقی ہو تو قصر افراد ہوگا یا قصر قلب ہوگا یا قصر تعیین ہوگا مخاطب کے اعتقاد کے مطابق۔

و قل ای وجاز علے قلة تقديمهما ای تقديم المقصور عليه و اداة الاستثناء علے المقصور حال كو نهما بحالهما و هو ان يلے المصقور عليه الاداة نحو ما ضرب الا عمرا زيد فى قصر الفاعل على المفعول وما ضرب الا زيد عمرا فى قصر المفعول على الفاعل و انما قال بحالهما احتراز اعن تقديمهما مع ازالتهما عن حالهما بان تؤخر الاداة عن المقصور عليه كقولك فى ما ضرب زيد الا عمرا ما ضرب عمرا الا زيد فانه لا يجوز ذلك لما فيه من اختلاف المعنى انعكاس المقصود

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ بمع حرف استثناء مؤخر ہوگا۔ ماتن کہتا ہے کہ نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کرنا قلت کے طور پر جائز ہے اس حالت میں کہ وہ دونوں اپنی حالت پر رہیں۔ اپنی حالت پر باقی رکھنے کا مطلب ہے کہ جس طرح نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ بمع حرف استثناء کے مؤخر ہو تو حرف استثناء پہلے ہوتا ہے اور مقصور علیہ بعد میں ہوتا ہے اور مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے تو جب نفی استثناء کے اندر مقصور علیہ بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے تو پھر بھی حرف استثناء پہلے ہوگا اور مقصور علیہ بعد میں ہوگا اور مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ ملا ہوا ہوگا۔

اس کی مثال کہ قصر فاعل کا مفعول کے اندر تو اصل میں عبارت اس طرح بولی جائے گی ماضرب زید الا عمروا۔ تو اس کا معنی ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ تو جب مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے

مقصور پر مقدم کیا جائے تو پھر اس طرح پڑھا جائے گا ماضرب الاعمروا زید۔ تو اس کا معنی بھی یہی ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ اور قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہو تو پھر اصل میں تو اس طرح عبارت بولی جائے گی ماضرب عمرا الا زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی تو جب مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے تو پھر عبارت اس طرح بولی جائے گی۔ ماضرب الا زید عمروا۔ تو اس کا معنی بھی یہی ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔

وانما قل تقديمهما بحالهما لا ستلزامه قصر الصفة قبل تمامها لان الصفة المقصودة على الفاعل مثلا هي الفعل الواقع على المفعول لا مطلق الفعل فلا يتم المقصود قبل ذكر المفعول فلا يحسن قصره وعلى هذا فقس وانما جاز على قلة نظرا الى انها في حكم التام باعتبار ذكر المتعلق في الاخر

ترجمہ وتشریح: شارح قیودات کے فوائد ذکر کرتا ہے۔ ماتن نے تو کہا تھا کہ نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کرنا قلت کے طور پر جائز ہے درانحالیکہ وہ دونوں باقی ہوں اپنی حالت کے ساتھ۔ تو جب مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ کہ حرف استثناء مقصور علیہ کے بعد واقع ہوگا یا حرف استثناء مقصور علیہ سے پہلے واقع ہوگا۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے بحالهما والی قید لگا کر اس صورت کو نکال دیا ہے کہ مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے اور حرف استثناء مقصور علیہ سے مؤخر ہو۔ کیوں کہ اگر حرف استثناء مقصور علیہ سے مؤخر ہو تو پھر مقصود بدل جاتا ہے اور معنی کے اندر اختلاف لازم آتا ہے کہ جیسے ماضرب زید الا عمرو۔ تو اس کا معنی تو ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی تو جب مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے اور حرف استثناء مقصور سے مؤخر ہو تو اس طرح کہا جائے۔ ما ضرب عمروا الا زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی تو مقصود تو تھا کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ اور لازم آیا ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے اور غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔

لا ستلزامه قصر الصفة الخ ماقبل میں ماتن نے جو کہا تھا کہ نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء

کے مقصور پر مقدم کرنا قلت کے طور پر جائز ہے۔ یہ تو ماتن نے دعوی مرکب کیا ہے کہ انکی تقدیم جائز ہے اور یہ قلیل ہے۔ تو یہاں سے ماتن دونوں دعووں پر دلیل دیتا ہے پہلے اس پر دلیل دیتا ہے کہ یہ قلیل ہے کثیر نہیں ہے۔

متن کہتا ہے کہ یہ قلیل اس لئے ہے کہ اس وقت قصر صفۃ قبل تمام لازم آتا ہے کہ صفت کا مقصور علیہ کے اندر قصر ہو جائے اور صفت ابھی تک مکمل نہیں ہوئی ہے۔ کیوں کہ قصر فاعل کا مفعول کے اندر ہو تو پھر اس طرح عبارت بولی جائے گی۔ ماضرب زید الا عمروا۔ تو اس فعل سے مراد مطلق فعل نہیں ہے بلکہ خاص فعل ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے۔ تو جب مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے تو کہا جائے گا ماضرب الا عمروا زید۔ تو اس کا معنی یہ ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے۔ تو ضرب کا عمرو کے اندر قصر ہوا ہے لیکن ابھی تک ضرب کا فاعل کی طرف اسناد نہیں ہوا ہے اور زید ابھی تک مذکور نہیں ہوا ہے اور اگر قصر مفعول کا فاعل کے اندر ہو تو عبارت اس طرح بولی جائے گی۔ ماضرب عمروا الا زید کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے۔ تو جب مقصور علیہ کو بمع حرف استثناء کے مقصور پر مقدم کیا جائے تو کہا جائے گا ماضرب الا عمروا زید۔ تو اس کا معنی بھی ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے۔ تو یہاں پر صفت یعنی ضرب کا زید کے اندر قصر مراد ہے۔ لیکن ابھی تک صفت کا مفعول کے ساتھ تعلق نہیں ہوا ہے اور عمروا بھی تک مذکور نہیں ہوا ہے۔ تو یہ قصر صفت قبل تمام صفت لازم آتا ہے۔ اور قصر صفت قبل تمام صفت اچھا نہیں ہوتا۔

اور انکی تقدیم جائز اس لئے ہے کہ فعل کے بعد فاعل یا مفعول کا ذکر تو ہوتا ہے کہ فعل کا اس کی طرف اسناد ہو یا فعل کا اس کے ساتھ تعلق ہو۔ تو فاعل یا مفعول کا ذکر چونکہ یقینی ہوتا ہے تو گویا کہ یہ مذکور ہو چکے ہیں اور حکم بھی تام ہے اس لئے انکی تقدیم جائز ہے مثلاً آپ کے کسی دوست کا آنا یقینی ہو تو آپ پہلے سے کھانا وغیرہ تیار کر لیتے ہو لیکن وہ ابھی تک آیا تو نہیں ہے لیکن اس کا آنا یقینی ہے تو یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا کہ وہ آچکا ہے۔

وجه الجميع ای السبب فی افادة النفی والاستثناء القصر فيما بين المبتداء و الخبر و الفاعل و المفعول و غير ذلك ان النفی فی الاستثناء المفرغ الذی حذف فيه المستثنى منه و اعرب ما بعد الا بحسب العوامل يتوجه الی مقدر و هو مستثنى منه لان الا للاخراج والاخراج يقتضی مخرجا منه عام ليتناول المستثنى وغيره فيتحقق الاخراج مناسب للمستثنى فی جنسه بان يقدر فی نحو ما ضرب الا زيد ما ضرب احد وفی نحو ما کسوته الا جبة ما کسوته لباسا وفی نحو ما جاء الا راکبا ما جاء کائنا علی حال من الاحوال وفی نحو ما سرت الا يوم الجمعة ما سرت وقتا من الاوقات وعلی هذا القياس وفی صفته يعنی فی الفاعلية و المفعولية و الحالية و نحو ذلك و اذا کان النفی متوجها الی هذا المقدر العام المناسب للمستثنى فی جنسه و صفته فاذا اوجب منه ای من ذلك المقدر شئ بالا جاء القصر ضرورة بقاء ما عداه علی صفة الانتفاء

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ نفی واستثناء قصر کا فائدہ کیوں دیتے ہیں۔ یہاں سے ماتن ان سب کے اندر قصر کی وجہ ذکر کرتا ہے کہ قصر نفی واستثناء مبتدا اور خبر کے درمیان میں ہو یا فعل فاعل وغیرہ کے درمیان ہو تو یہ قصر کا فائدہ اس لئے دیتا ہے کہ نفی واستثناء مفرغ کے اندر راجع ہوتی ہے مقدر کی طرف۔

اسکے بعد شارح نے مستثنی مفرغ کی تعریف کی ہے کہ مستثنی مفرغ یہ ہوتا ہے کہ کلام منفی ہو اور مستثنی منہ محذوف ہو اور الا کا مابعد بحسب العوامل معرب ہوتا ہے جیسے ماجاء الا زید۔ مارأیت الا زیدا۔ مامررت الا بزید۔

نفی واستثناء مفرغ کے اندر راجع ہوتی ہے مقدر کی طرف اور وہ مقدر مستثنی منہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ الا اخراج کیلئے ہوتا ہے اور اخراج مخرج منہ کو چاہتا ہے اخراج یعنی نکالنا تب ہی ہوگا کہ پہلے مخرج منہ ہو۔ اسکے بعد ماتن مقدر مستثنی منہ کی صفتیں ذکر کرتا ہے۔

پہلی صفت مقدر کی یہ ہے کہ وہ مقدر مستثنی منہ عام ہوتا کہ وہ مستثنی منہ مستثنی کو بھی شامل ہو اور غیر کو بھی شامل ہو اور پھر الا کے ذریعے مستثنی کو نکالا جائے گا۔

دوسری صفت مقدر کی یہ ہے کہ مقدر مستثنی منہ مناسب ہو مستثنی کیلئے جنس، اور صفت میں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

مستثنیٰ منہ جنس بن جائے اور مستثنیٰ اس کا فرد بن جائے۔ اور مستثنیٰ منہ مناسب ہو مستثنیٰ کیلئے صفت میں یعنی فاعلیت، مفعولیت اور حالیۃ میں۔ کہ مستثنیٰ فاعل ہو تو مستثنیٰ منہ بھی فاعل ہو۔ مستثنیٰ مفعول ہو تو مستثنیٰ منہ بھی مفعول ہو مستثنیٰ حال ہو تو مستثنیٰ منہ بھی حال ہو. مستثنیٰ ظرف ہو تو مستثنیٰ منہ بھی ظرف ہو۔

تو جب نفی متوجہ ہوتی ہے اس مقدر کی طرف کہ جو مقدم عام ہوتا ہے اور مناسب ہوتا ہے مستثنیٰ کیلئے جنس اور صفت میں۔ تو اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ پھر اس وقت مستثنیٰ کیلئے الا کے ساتھ اثبات ہوگا کسی شئی کا اور مستثنیٰ کے باقی ماعدائے نفی ہوگی تو بعض کیلئے ثبوت ہوگا اور بعض سے نفی ہوگی۔ اور بعض کیلئے ثبوت ہوا اور بعض سے نفی ہو تو یہی قصر ہوتا ہے اس لئے نفی واستثنیٰ قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔ شارح نے درمیان میں مثالیں دیں ہیں کہ مستثنیٰ منہ مقدر ہو اور مناسب ہو مستثنیٰ کیلئے جنس میں کہ جیسے ماضرب الا زید۔ تو یہ اصل میں ہے ماضرب احد الا زید۔ تو یہ قصر فعل اور فاعل کے درمیان ہے۔ اور دو مفعولوں کے درمیان قصر ہو کہ جیسے ماکسوتہ الاجبۃ تو یہ اصل میں ہے ماکسوتہ لباسا الاجبۃ۔ فعل اور حال کے درمیان قصر ہو جیسے ماجاء الا راکبا۔ تو یہ اصل میں ہے ماجاء کائنا علی حال من الاحوال الا راکبا۔ فعل اور ظرف کے درمیان قصر ہو جیسے ماسرت الا یوم الجمعۃ تو یہ اصل میں ہے ماسرت وقتا من الاوقات الا یوم الجمعۃ۔

وفی انما یؤخر المقصور علیه تقول انما ضرب زید عمرا فیکون القید الاخیر بمنزلة الواقع بعد الا فیکون هو المقصور علیه ولا یجوز تقدیمه ای تقدیم المقصور علیه بانما علی غیره لا لتباس کما اذا قلنا فی انما ضرب زید عمرو انما ضرب عمرا زید بخلاف النفی والاستثناء فانه لا التباس فیه اذا لمقصور علیه هو المذکور بعد الا سواء قدم او اخرو ههنا لیس الامذکورا فی اللفظ بل تضمنا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ انما کے اندر مقصور علیہ کون ہوگا اور مقصور کون ہوگا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ انما کے اندر مقصور علیہ ہمیشہ مؤخر ہی ہوگا۔ جیسے انما ضرب زید عمروا۔ تو اس کا معنی ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ تو زید مقصور ہے اور عمروا مقصور علیہ ہے۔ انما کے اندر مقصور علیہ مؤخر کیوں ہوگا اس لئے کہ ما قبل میں مذکور ہو چکا ہے کہ انما نفی واستثنیٰ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے۔ تو نفی واستثنیٰ کے اندر مقصور علیہ الا کے بعد واقع ہوتا ہے تو پھر انما کے اندر بھی مقصور علیہ بعد میں واقع ہوگا۔

ولا یجوز تقدیمه الخ سے ماتن کہتا ہے کہ انما کے اندر مقصور علیہ کو مقصور پر مقدم کرنا التباس کی وجہ سے جائز نہیں

ہے۔ کیوں کہ اگر انما کے اندر مقصور کو مقصور علیہ پر مقدم کیا جائے تو التباس لازم آتا ہے۔ مثلاً انما ضرب زید عمروا۔ تو اس کا معنی ہے کہ ضاربیت زید عمرو کے اندر منحصر ہے۔ تو جب مقصور علیہ کو مقصور پر مقدم کیا جائے اور کہیں انما ضرب عمروا زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ مضروبیۃ عمرو زید کے اندر منحصر ہے تو یہ التباس لازم آتا ہے اس لئے اس کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ برخلاف نفی واستثناء کے کہ نفی واستثناء کے اندر مقصور علیہ کو مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے۔ کیوں کہ وہاں پر التباس لازم نہیں آتا کیوں کہ وہاں پر مقصور علیہ الا کے بعد مذکور ہوتا ہے عام ازیں کہ مقصور علیہ مقدم ہو یا مؤخر۔ تو یہاں پر الا لفظوں کے اندر مذکور نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ انما نفی واستثناء کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے انما کے اندر مقصور علیہ کو مقصور پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔

وغیر کالا فی افادۃ القصرین قصر الموصوف علی الصفۃ و قصر الصفۃ علی الموصوف افرادا او قلبا و تعیینا وفی امتناع مجامعۃ لا العاطفۃ لما سبق فلا یصح ما زید غیر شاعر لا کاتب ولا ما شاعر غیر زید لا عمر

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ غیر الا کی طرح ہے افادۃ القصرین میں۔ یعنی جس طرح الا قصر موصوف علی الصفۃ اور قصر صفۃ علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح غیر بھی قصر موصوف علی الصفۃ اور قصر صفۃ علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے۔ اور جس طرح الا قصر افراد، قلب اور تعیین کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح غیر بھی قصر افراد، قلب اور تعیین کا فائدہ دیتا ہے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ جس طرح الا لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا اسی طرح غیر بھی لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ اس کی وجہ ماقبل میں گزر چکی ہے۔ کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی جائے اس کیلئے شرط یہ ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی حرف نفی کے ساتھ نہ کی گئی ہو۔ اور یہاں پر لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی ما کے ساتھ کی گئی ہوتی ہے اس لئے لا عاطفہ غیر کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔ لھذا تفریع یہ بیٹھ گئی کہ ما زید غیر شاعر لا کاتب صحیح نہ ہوگا۔ اور ما شاعر غیر زید لا عمرو بھی صحیح نہ ہوگا۔

انشا کا بیان

و الا نشاء اعلم ان الا نشاء قد يطلق على نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه وقد يقال على ما هو فعل المتكلم اعنى القام مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك والاظهر ان المراد ههنا هو الثانى بقرينة تقسيمه الى الطلب و غير الطلب و تقسيم الطلب الى التمنى والاستفهام و غير هما والمراد بها معانيها المصدرية لا الكلام المشتمل عليها بقرينة قوله واللفظ الموضوع له كذا او كذ الظهور ان لفظ ليت مثلا مستعمل لمعنى التمنى لا لقولنا ليت زيدا قائم فافهم

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو پانچ باب آچکے ہیں۔اب یہاں سے چھٹا باب شروع ہوتا ہے اور وہ انشاء کے اندر ہے۔تو شارح کہتا ہے۔کہ انشاء کے دو معنی ہیں۔ایک معنی تو ہے کہ انشاء کا اطلاق اس نفس کلام پر آتا ہے کہ جس کی نسبت کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو کہ واس نسبۃ کلامیہ کا اس نسبۃ خارجیہ سے مطابقت لا مطابقت کا قصد کیا گیا ہو۔

اور دوسرا معنی ہے کہ انشاء کا اطلاق فعل متکلم پر بھی آتا ہے یعنی اس قسم کا کلام بولنا جسکی نسبۃ کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبۃ خارجیہ نہ ہو کہ اس نسبۃ کلامیہ کا اس نسبۃ خارجیہ کے ساتھ مطابقت یا لا مطابقت کا قصد کیا گیا ہو۔کہ جس طرح اخبار کے دو معنی ہیں۔ایک معنی تو ہے کہ خبر کا اطلاق اس کلام پر آتا ہے کہ جسکی نسبۃ کلامیہ کے مقابلے میں ایسی نسبۃ خارجیہ ہو کہ اس نسبۃ کلامیہ کا اس نسبۃ خارجیہ کے ساتھ مطابقت یا لا مطابقت کا قصد کیا گیا ہو۔

اور دوسرا معنی اخبار کا ہے کہ خبر کا اطلاق فعل متکلم پر بھی آتا ہے۔یعنی اس قسم کا کلام بولنا جسکی نسبت کلامیۃ کے مقابلہ میں ایسی نسبت خارجیۃ ہو جسکے ساتھ مطابقت عدم مطابقت کا قصد کیا گیا ہو۔

شارح کہتا ہے کہ یہاں پر انشاء کا یہ دوسرا معنی مراد ہے۔یعنی اس قسم کا کلام بولنا اور انشاء کا یہ دوسرا معنی مراد لینا اس پر قرینہ کیا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ اس پر قرینہ یہ ہے کہ ماتن نے انشاء کی تقسیم کی ہے طلب اور غیر طلب کی طرف۔اور پھر طلب کی تقسیم کی ہے تمنی، استفہام، امر اور نہی وغیرہ کی طرف۔استفہام اور تمنی وغیرہ سے مراد انکے معانی مصدریہ

ہیں۔اس سے مراد وہ کلام نہیں ہے کہ جو کلام تمنی، استفہام وغیرہ پر مشتمل ہو۔تو جب اقسام سے مراد معانی مصدر یہ ہیں تو پھر مقسم یعنی انشاء سے بھی مراد معنی مصدریہ ہوگا تا کہ مقسم اور اقسام مطابق ہو جائیں۔

اس پر کیا قرینہ ہے کہ استفہام اور تمنی وغیرہ سے مراد انکے معانی مصدریہ ہیں اور وہ کلام مراد نہیں ہے جو کلام تمنی استفہام وغیرہ پر مشتمل ہو تو شارح کہتا ہے کہ اس پر قرینہ یہ ہے کہ مابعد میں ماتن نے کہا ہے کہ لفظ جو وضع کیا گیا ہے اس کیلئے اس طرح ہے اور اس طرح ہے۔مثلا لیت جو لفظ ہے تو یہ وضع کیا گیا ہے معنی تمنی کیلئے۔یہ لفظ لیت ایسے کلام کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ جو کلام تمنی پر مشتمل ہو۔جیسے لیت زیدا قائم۔کیوں کہ اگر لیت ایسے کلام کیلئے وضع کیا گیا ہو جو کلام تمنی پر مشتمل ہوتا ہے جیسے لیت زیدا قائم۔تو لیت زیدا قائم کے اندر خود لیت موجود ہے تو پھر لازم آئے گا کہ لیت کو وضع کیا گیا ہو لیت کیلئے یہ تو باطل ہے۔

فالانشاء ان لم یکن طلبا کافعال المقاربه و افعال المدح و الذم و صیغ العقود و القسم و رب و نحو ذلك فلا بحث عنها ههنا لقلة المباحث البیانیة المتعلقة بها ولان اکثر ها فی الاصل اخبار نقلت الی الانشاء ان کان طلبا استدعی مطلو با غیر حاصل وقت الطلب لامتناع طلب الحاصل

ترجمہ وتشریح: اسکے بعد ماتن نے تو کہا ہے ان کان طلبا کہ اگر انشاء طلبی ہو۔تو اس کا کوئی مقابل بھی ہوگا۔تو شارح کہتا ہے کہ اس کا مقابل محذوف ہے اور وہ ہے فالانشاء ان لم یکن طلبا۔کہ اگر انشاء طلب نہ ہو۔تو مطلب یہ نکلا کہ انشاء دو قسم پر ہے انشاء طلبی اور انشاء غیر طلبی۔اور انشاء غیر طلبی یہ ہوتا ہے جیسے افعال مقاربہ، افعال مدح وذم اور عقود کے صیغے۔یعنی بعت اشتریت انشاء بیع کیلئے اور جملہ قسم جیسے اقسم باللہ اور رب اور خبریہ وغیرہ اس کے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح فلا یبحث الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے یہاں پر انشاء غیر طلبی سے بحث کیوں نہیں کی۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مباحث بیانیہ کا تعلق انشاء غیر طلبی کے ساتھ بہت قلیل ہوتا ہے۔تو اس قلت کی وجہ سے ماتن نے انشاء غیر طلبی کو ذکر نہیں کیا ہے۔

اور دوسری یہ بات کہ انشاء غیر طلبی اصل میں اخبار ہوتے ہیں۔اور پھر انشاء کی طرف نقل کئے جاتے ہیں۔تو یہ چونکہ اصل میں اخبار ہوتے ہیں اس لئے ماتن نے انشاء غیر طلبی کو ذکر نہیں کیا ہے۔اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ اگر انشاء طلب ہو تو جہاں پر طلب ہوتا ہے وہاں پر مطلوب ضرور ہوتا ہے۔طلب بغیر مطلوب کے نہیں ہوتی۔تو جب طلب

مطلوب کو چاہئے تو وہ مطلوب ایسا ہوگا کہ طلب کے وقت حاصل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر مطلوب ایسا ہو کہ جو طلب کے وقت حاصل ہو تو پھر طلب کرنے کا فائدہ کیا ہوگا۔ اور طلب کرنے کا مطلب کیا ہوگا کیوں کہ یہ تو پھر تحصیل حاصل ہے۔

فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقة ويتولد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام و انواعه اى انواع الطلب كثيرة منها التمنى هو طلب حصول الشئ على سبيل المحبة

ترجمه وتشريح: ۔ شارح کہتا ہے کہ اگر انشاء طلب کے صیغے ایسے مطلوب کے اندر استعمال کئے جائیں کہ جو مطلوب حاصل ہو تو پھر اس وقت انشاء طلب کے صیغوں کو اپنے معانی حقیقیت پر جاری کرنا ممتنع ہوگا اور اس سے معانی حقیقیت مراد نہیں لئے جائیں گے بلکہ اس سے معانی مجازیہ مراد لئے جائیں گے قرائن کے اعتبار سے جو مقام کے مناسب ہوں۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے یایھا الذین امنوا امنو۔ کہ اے ایمان والو ایمان لاؤ۔ تو یہاں پر امنو کے ساتھ ایمان کو طلب کیا گیا ہے اور ایمان تو پہلے سے انکو حاصل ہے کیوں کہ وہ مؤمن ہیں لھذا اس سے حقیقی معنی مراد نہ ہوگا بلکہ مجازی معنی مراد ہوگا اور وہ ہے دموا علی الایمان۔ کہ اے ایمان والو ایمان پر ہمیشہ رہو۔ اسی طرح اور جگہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے یاایھا النبی اتق اللہ۔ کہ اے نبی اللہ تعالی سے ڈر۔ تو یہاں پر اللہ سے ڈرنے کو طلب کیا گیا ہے۔ تو نبی تو پہلے سے اللہ تعالی سے ڈرتا ہے۔ لھذا اس سے حقیقی معنی مراد نہ ہوگا۔ بلکہ مجازی معنی مراد ہوگا۔ یعنی اللہ تعالی سے ہمیشہ ڈرنے پر قائم رہو۔

وانواعه ای انواع الطلب الخ سے ماتن کہتا ہے کہ انشاء طلبی کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک قسم تمنی ہے۔ تو شارح نے تمنی کی تعریف کی ہے شارح کہتا ہے کہ تمنی یہ ہوتی ہے کہ شئی کے حصول کو طلب کرنا علی سبیل المحبۃ کے۔ یعنی شئی کے حصول کو طلب کیا جائے اس لئے کہ اس کے ساتھ محبت ہے۔ اور اگر شئی کے حصول کو علی سبیل المحبۃ طلب نہ کیا جائے تو پھر یہ تمنی نہ ہوگی۔

واللفظ الموضوع له ليت ولا يشترط امكان المتمنى بخلاف الترجى تقول ليت الشباب يعود ولا تقول لعله يعود و لكن اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك توقع و طماعية فى وقوعه والا صار ترجيا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ تمنی کیلئے لفظ لیت وضع کیا گیا ہے۔ اور تمنی کے اندر جس چیز کو طلب کیا جائے اس کو تو متمنی کہا جاتا ہے۔ تو تمنی کے اندر جس چیز کو طلب کیا جائے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ متمنی ممکن ہو بلکہ عام ہے کہ وہ ممکن ہو یا محال۔ برخلاف ترجی کے کہ ترجی کے اندر جس چیز کو طلب کیا جائے تو ترجی کے اندر مترجی کیلئے ضروری ہے کہ وہ ممکن ہو۔ لھذا لیت الشباب یعود تو کہا جا سکتا ہے لیکن لعل الشباب یعود نہیں کہا جا سکتا ہیں کیوں کہ جوانی کا لوٹنا عادۃ محال ہے۔ ممکن نہیں ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولکن اذا کان الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تمنی کے اندر ممکن اور محال دونوں کو طلب کیا جا سکتا ہے لیکن ترجی کے اندر صرف ممکن کو طلب کیا سکتا ہے تو لھذا جب تمنی کے اندر اس چیز کو طلب کیا جائے کہ جو چیز محال ہو تو پھر تو تمنی اور ترجی کے درمیان فرق ہو گا لیکن اگر تمنی کے اندر اس چیز کو طلب کیا جائے کہ جو چیز ممکن ہو تو پھر تو تمنی اور ترجی کے درمیان فرق نہیں رہیگا۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جب تمنی کے اندر اس چیز کو طلب کیا جائے کہ جو چیز ممکن ہو تو ضروری ہے کہ اس چیز کے پائے جانے کے اندر امید بعید ہو اور اس کے وقوع میں طمع بعید ہو۔ اور اگر اس کے پائے جانے کی امید قریب ہو اور اس کے پائے جانے کی طمع قریب ہو تو پھر یہ ترجی ہوگی۔ اور اس کے حاصل ہونے کے اندر طمع اور امید ہو تو پھر عبارت اس طرح بولیں گے لعل لی مالا فی ھذا العام رنج بہ۔ اور اگر اس سال کے اندر مال کے حاصل ہونے کی امید نہ ہو اور طمع نہ ہو تو پھر کہے گا لیت لی مالا عن ھذا العام رنج بہ۔

تمنی کا بیان

وقد یتمنی بھل نحو ھل لی من شفیع حیث یعلم ان لا شفیع لہ لانہ ح یمتنع حملہ علی حقیقۃ الاستفھام لحصول الجزم بانتفائہ والنکتۃ فی التمنی بھل والعدول عن لیت ھو ابراز المتمنی لکمال العنایۃ بحصولہ فی صورۃ الممکن الذی لا جزم بانتفاء وقد یتمنی ولو نحو لو تاتینی فتحدثنی بالنصب علی تقدیر فان تحدثنی فان النصب قرینۃ علی ان لو لیست علی اصلھا اذ لا ینصب المضارع بعدھا باضمار ان وانما یضمر بعد الاشیاء الستۃ والمناسب ھھنا ھو التمنی قال

اس چیز کے لئے شرط یہ ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی نہ کی گئی ہو۔ اور اگر لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہو تو پھر اس چیز کی نفی لا عاطفہ کے ساتھ صحیح نہ ہوگی۔ تو لا عاطفہ کی نفی نفی واستثناء کے ساتھ اس لئے جمع نہیں ہوتی کیوں کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی واستثناء کے ساتھ نفی کی گئی ہوتی ہے اس لئے لا عاطفہ کی نفی نفی واستثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ غیر سے مراد حروف نفی ہیں۔ اسکے بعد شارح اس متن کی تفصیل کرتا ہے کہ لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے کی گئی ہے کہ تو لا عاطفہ کے ساتھ نفی کرے اس چیز کی کہ جس چیز کو مخاطب نے متبوع کیلئے ثابت کیا ہے لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے نہیں کی گئی ہے کہ مخاطب جس چیز کی نفی متبوع سے کرے۔ تو پھر متکلم لا عاطفہ کے ساتھ اس چیز کی نفی دوبارہ لوٹائے اور یہ شرط نفی واستثناء کے اندر۔ کیوں کہ جس وقت تو کہے ماز ید الا قائم۔ تو تحقیق تو نے زید سے ہر اس صفت کی نفی کی ہے کہ جس صفت کے اندر تنازع واقع ہوا ہے گویا کہ تو نے کہا ہے کہ زید نہ قاعد ہے نہ مضطجع ہے اور نہ نائم ہے وغیرہ وغیرہ تو پھر اگر تو کہے لا قاعد تو اب لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی گئی ہے لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی اس کے غیر کے ساتھ نفی ہو چکی ہے۔ کیوں کہ لا عاطفہ کے ساتھ قاعد کی نفی کی گئی ہے اور لا عاطفہ سے پہلے قاعد کی ما نافیہ کے ساتھ نفی ہو چکی ہے لھذا ماز ید الا قائم لا قاعد یہ عبارت صحیح نہ ہوگی۔ یہ مثال ہے قصر موصوف علی الصفۃ کی۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے اسی طرح مایقوم الا زید میں صفت قیام قیام کا زید کے اندر حصر ہے عمرو، بکر، خالد اور ولید کی طرف تجاوز نہیں کرتی۔ تو اب اگر آپ کہیں لا عمرو تو لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی گئی ہے لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے۔ کیوں کہ لا عاطفہ کے ساتھ عمرو کی نفی کی گئی ہے اور لا عاطفہ سے پہلے عمرو کی ما نافیہ کے ساتھ نفی کی گئی ہے لھذا مایقوم الا زید لا عمرو یہ عبارت صحیح نہ ہوگی۔ اور یہ مثال ہے قصر صفۃ علی الموصوف کی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے وقولہ بغیرھا یعنی الخ سے شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی جائے اس کیلئے شرط یہ ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی نہ کی گئی ہو۔ اگر لا عاطفہ سے اس چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہو تو پھر لا عاطفہ کے ساتھ اس چیز کی نفی کرنی صحیح نہ ہوگی حالانکہ ایسی مثال موجود ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے ایک چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے لیکن پھر بھی لا عاطفہ کے ساتھ اس چیز کی نفی کرنی صحیح ہے۔ جیسے انما انا تمیمی لا قیسیۃ۔ کہ انا تمیمیۃ کے اندر حصر ہے اور قیسیۃ کی طرف تجاوز نہیں کرتا۔ تو لا عاطفہ کے ساتھ قیسیۃ کی نفی کی گئی ہے حالانکہ لا عاطفہ سے پہلے قیسیۃ کی نفی لا عاطفہ کے غیر یعنی انما کے ساتھ کی گئی ہے اور یہ مثال صحیح بھی ہے۔

توشارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی گئی ہو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نفی نہ کی گئی ہو تو غیر سے مراد حروف نفی ہے یعنی لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی حروف نفی کے ساتھ نہ کی گئی ہو۔ اور انما انا تمیمی لا قیسیۃ کے اندر لا عاطفہ سے پہلے قیسیۃ کی نفی حروف نفی کے ساتھ تو نہیں کی گئی ہے۔ لھذا یہاں پر لا عاطفہ کے ساتھ نفی کرنی صحیح ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ غیر سے مراد جو حروف نفی لیے جاتے ہیں تو اس کا فائدہ یہ ہے تاکہ احتراز ہو جائے اس سے جو چیز منفی ہو فحوی کلام کے ساتھ یا علم متکلم کے ساتھ یا اس کے جو مثل ہیں تو پھر اس چیز کی نفی لا عاطفہ کے ساتھ صحیح ہوگی۔

لا يقال هذا يقتضي جواز ان يكون منفيا قبلها بلا العاطفة الاخرى نحو جاء ني الرجال لا النساء لا هند لا نا نقول الضمير لذلك المشخص اى بغير لا العاطفة التي نفي بها ذلك المنفي و معلومه انه يمتنع نفيه قبلها بها لا متناع ان ينفي شيئا بلا قبل الاتيان بها وهذا كما يقال دأب الرجل الكريم ان لا يوذى غيره فان المفهوم منه ان لا يوذى غيره سواء كان ذلك الغير كر يما او غير كريم يجامع النفي بلا العاطفة الاخيرين اى انما والتقديم فيقال انما ان تميمي لا قيسي و هو يا تيني لا عمر و لان النفي فيهما اى في الاخيرين غير مصرح به كما في النفي والاستثناء فلا يكون المنفي بلا العاطفة منفيا بغير ها من ادوات النفي

ترجمه وتشریح: شارح ایک اعتراض کرکے پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ لا عاطفہ کی وضع اس کیلئے ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس چیز کی نفی کی جائے اس کیلئے شرط یہ ہے کہ لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی لا عاطفہ کے غیر کے ساتھ نہ کی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر لا عاطفہ سے پہلے اس چیز کی نفی خود لا عاطفہ کے ساتھ کی گئی تو پھر اس چیز کی نفی لا عاطفہ کے ساتھ صحیح ہوگی حالانکہ پھر بھی اس چیز کی نفی لا عاطفہ کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی۔ جیسے کہا جائے جاء نی الرجال لا النساء لا ھند۔ تو لا عاطفہ کے ساتھ ھند کی نفی کی گئی ہے۔ اور لا عاطفہ سے پہلے ھند کی نفی خود لا عاطفہ کے ساتھ کی گئی تو پھر ھند کی بھی نفی ہوگئی تو پھر چاہیئے تھا کہ یہ مثال صحیح ہوتی حالانکہ یہ

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی تمنی ھل کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اصل میں تو ھل استفہام کیلئے ہے لیکن کبھی کبھی مجازی طور پر تمنی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے ھل لی من شفیع۔ کہ جس وقت یقین ہو جائے کہ اس کیلئے کوئی شفیع نہیں ہے۔ تو پھر کہے گا ھل لی من شفیع۔ کہ کاش میرے لئے کوئی شفیع ہوتا۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح لانہ ح یمتنع الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ھل لی من شفیع کے اندر ھل کو تمنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اپنے اصلی معنی استفہام کیلئے استعمال کیوں نہیں کیا جاتا۔ تو شارح کہتا ہے کہ ھل لی من شفیع کے اندر ھل کو اپنے حقیقی معنی استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ کیوں کہ استفہام کے اندر دونوں جانبین برابر ہوتے ہیں کہ شفیع ہونا اور شفیع نہ ہونا دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اور یہاں پر تو شفیع نہ ہونے کا یقین ہے۔ اس لئے ھل کو تمنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اپنے حقیقی معنی استفہام کیلئے استعمال نہیں کیا جاتا۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح والنکتۃ فی التمنی الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ھل لی من شفیع کے اندر ھل کو کیوں استعمال کیا جاتا ہے لیت کو کیوں نہیں استعمال کیا جاتا۔

تو اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں پر ھل کو اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ متمنی کے حصول کو کمال قصد کیلئے ظاہر کرنا ممکن کی صورت میں کہ متمنی ممکن ہے۔ کیوں کہ یہاں پر انتفاء جزم نہیں ہے اور لیت کے اندر تو انتفاء جزم ہوتا ہے۔ متمنی کے حصول کو کمال قصد کیلئے ممکن کی صورت میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا اس لئے ھل کو استعمال کیا جاتا ہے اور لیت کو استعمال نہیں کیا جاتا۔

ویتمنی لو الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی لو برائے تمنی استعمال کیا جاتا ہے جیسے لو تاتینی فتحدثنی۔ کہ کاش تو میرے پاس آتا پس میں تیرے ساتھ باتیں کرتا۔ تو فتحدثنی منصوب ہے اصل میں عبارت ہے فان تحدثنی۔ اس پر قرینہ کیا ہے کہ یہاں پر لو تمنی کیلئے ہے اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے۔ تو شارح کہتا ہے اسمیں قرینہ نصب ہے۔ کہ لو اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے کیوں کہ فاء کے بعد مضارع ان مقدرہ کے ساتھ منصوب ہوتا ہے۔ اور ان چھے چیزوں کے بعد مقدر ہوتا اور لو ان چھے چیزوں میں سے نہیں ہے اور تمنی ان چھے چیزوں میں سے ہے۔ لھذا یہاں پر لو اپنے اصلی معنی پر نہ ہوگا بلکہ تمنی کیلئے ہوگا۔

السکاکی کان حروف التندیم و التحضیض نحو هلا والا بقلب الهاء همزة ولو لا ولو ما ماخوذة منهما خبر کان ای کانها ماخوذة من هل ولو اللتین للتمنی حال کونهما مرکبتین مع لا وما المزیدتین لتضمینهما علة لقوله مرکبتین و لتضمین جعل الشئ فی ضمن الشئ تقول ضمنت الکتاب کذا ابابا بابا اذا جعلته متضمنا لتلك الابواب یعنے ان الغرض والمطلوب من هذا الترکیب والتزامه هو جعل هل ولو متضمنتین معنے التمنے لیتولد علة لتضمینهما یعنے ان الغرض من تضمینهما معنے التمنے لیس افادة التمنے بل ان یتولد منه ای من معنے التمنے المتضمنتین هما ایاه فی الماضے التندیم نحو هلا اکرمت زیدا ولو ما اکرمته علی معنے لیتك اکرمته قصدا الی جعله نادما علے ترك الاکرام وفی فعل المضارع التخصیص نحو هلا تقوم ولو ما تقوم علے معنے لیتك تقوم قصدا الی حثه علے القیام

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے علامہ سکا کی کا مذہب ذکر کرتے ہوئے۔تو ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ حروف تندیم اور حروف تحضیض۔حروف تندیم کا مطلب ہے کہ وہ حروف کہ جن کے ساتھ مخاطب کو کام پر پشیمان اور شرمندہ کیا جائے۔اور حروف تحضیض کا مطلب ہے کہ وہ حروف کہ جن کے ساتھ مخاطب کو کام پر برانگیختہ اور ابھارا جائے۔تو حروف تندیم اور حروف تحضیض هلا، الا، لولا اور لوما ہے۔الا اصل میں هلا ہے پھر ھاء کو ہمزہ کے ساتھ بدل دیا تو یہ سب ماخوذ ہے ھل اور لو سے جو ھل اور لو تمنی کیلئے ہیں۔کہ ھل کو لا کے ساتھ مرکب کیا تو ھلا اور الا بن گیا اور لو کو لا کے ساتھ مرکب کیا تو لولا بن گیا اور لو کو ما کے ساتھ مرکب کیا تو لوما بن گیا۔

اب اس کی وجہ کہ ھل اور لو کو لا اور ما کے ساتھ مرکب کیوں کیا جاتا ہے۔تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ھل اور لو کو لا اور ما کے ساتھ مرکب اس لئے کیا جاتا ہے کہ متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ ھل اور لو کے ضمن میں تمنی والا معنی رکھا جائے۔تو شارح کہتا ہے کہ تضمین کا معنی ہے کہ ایک شئ کو دوسری شئ کے ضمن میں کرنا جیسے تو کہے ضمنت الکتاب کذا ابابا بابا۔کہ میں نے اس کتاب کے ضمن میں فلاں فلاں باب رکھے ہیں۔کہ جس وقت تو ان ابواب کو اس کتاب کے ضمن میں رکھیں۔لھذا اس ترکیب سے غرض یہ ہے کہ ھل اور لو کے ضمن میں معنی تمنی کو رکھا جائے۔اب اس کی وجہ کہ ھل اور لو کے ضمن میں

معنی تمنی کو رکھا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ھل اور لو کے ضمن میں معنی تمنی کو رکھنا اس غرض تمنی کا افادہ نہیں ہے بلکہ اس سے غرض ہے تاکہ معنی تمنی سے فعل ماضی کے اندر تندیم پیدا ہو جائے اور فعل مضارع کے اندر تحضیض پیدا ہو جائے۔

اس کی مثال کہ معنی تمنی سے غرض فعل ماضی کے اندر تندیم پیدا ہو جائے۔ جیسے ھلا اکرمت زیدا۔ ولوما اکرمتہ۔ تو اس کا معنی ہے لیتک اکرمتہ کہ کاش تو زید کی عزت کرتا تو اس سے مقصد ہے مخاطب کو اکرام کے چھوڑنے پر نادم کرنا اور شرمندہ کرنا کہ تیرے پاس زمانہ ماضی کے اندر زید آیا تھا تو تجھے چاہیے تھا کہ زید کی عزت کرتا لیکن تو نے جو زید کی عزت نہیں کی ہے یہ تو نے غلطی کی ہے۔

اس کی مثال کہ معنی تمنی سے فعل مضارع کے اندر تحضیض پیدا ہو جائے جیسے ھلا تقوم ولوما تقوم۔ تو اس کا معنی ہے لیتک تقوم کہ کاش تو کھڑا ہو۔ تو اس سے مقصد ہے زمانہ استقبال کے اندر قیام پر برانگیختہ کرنا اور ابھارنا ہے۔

والمذكور فى الكتاب ليس عمارة السكاكى لكنه حاصل كلامه وقوله لتضمينهما مصدر مضاف الى المفعول الاول و معنے التمنے مفعوله الثانى وقد وقع فى بعض النسخ لتضمنهما علے لفظا لتفعل وهو لا يوافق معنے كلام المفتاح وانما ذكر هذا بلفظ كأن لعدم القطع بذلك

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو علامہ سکاکی کی عبارت ذکر کی ہے تو یہ عبارت علامہ سکاکی کی نہیں ہے بلکہ یہ عبارت علامہ سکاکی کی عبارت کا خلاصہ ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا لتضمینھما۔ تو تضمین مصدر متعدی ہے پہلے مفعول کی طرف مضاف ہے اور معنی تمنی دوسرا مفعول ہے۔ یعنی لو اور ھل کے ضمن میں معنی تمنی کو ڈالنا۔

وقد وقع فى بعض النسخ الخ سے شارح کہتا ہے کہ بعض نسخوں کے اندر تضمن ہے تفعل کے وزن پر۔ تو یہ تضمن علامہ سکاکی کے کلام کے معنی کے موافق نہیں ہے کیوں کہ وہاں پر علامہ سکاکی نے لفظ الزام کو ذکر کیا ہے۔ اور جہاں پر الزام ہو تو وہاں پر ملزم بھی ہوتا ہے اور یہ جعل جاعل کے فعل کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور تضمین مضمن کا فعل ہے اور تضمن جعل جاعل کے فعل کے ساتھ نہیں ہوتا اور مضمن کا فعل نہیں ہے بلکہ تضمن خود بخود ہوتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وانما ذکر هذا الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حروف تندیم اور تحضیض ھل اور لو سے ماخوذ ہیں تو علامہ سکاکی نے اس کو کان کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے کیوں کہ کان تو شک کیلئے ہوتا ہے حالانکہ یہ تو یقینی بات ہے کہ حروف تحضیض ھل اور لو سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے

کہ علامہ سکا کی نے اس کو کان کے ساتھ اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ یقینی بات نہیں ہے کہ حروف تندیم اور تخصیص ھل اور لو سے ماخوذ ہوں بلکہ اسمیں شک ہے کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ حروف تندیم اور تخصیص مستقل حروف ہوں جس طرح کے نحویوں نے انکو اپنی اصل کے اندر اس طرح وضع کیا ہے اس لئے علامہ سکا کی نے کان کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

و قد يتمنى بلعل فيعطى له حكم ليت و ينصب فی جوابه المضارع على اضمار ان نحو لعلى اج فاذورك بالنصب لبعد المرجو عن الحصول و بهذا يشبه المحالات و الممكنات التى لا طماعية فى وقوعها فيتولد منه معنى التمنى

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی تمنی لعل کے ساتھ کی جاتی ہے اور لعل کو لیت والا حکم دیا جاتا ہے اور لعل کے جواب میں جو مضارع ہوگا وہ منصوب ہوگا ان مقدر کے ساتھ۔ جیسے لعلی اج فازورک۔ کہ کاش میں حج کرتا پس میں تیری زیارت کرتا۔ اس لئے کہ جس چیز کی امید کی گئی ہے اس کا حصول بہت بعید ہے۔

و بهذا يشبه الخ سے شارح کہتا ہے کہ جب لیت اس چیز کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے جس چیز کی امید نہ ہو اور اس چیز کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے کہ جو چیز محال ہو۔ تو اس سبب سے محالات اور ممکنات اس بات کے اندر شریک ہونگے کہ جس چیز کے پائے جانے کی امید نہ ہو اس سے تمنی والا معنی پیدا ہو جائے۔

ھمزہ کے ساتھ استفہام

و منها اى و من انواع الطلب الاستفهام و هو طلب حصول صورة الشئ فى الذهن فان كانت وقوع النسبة بين امرين و لا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور و الالفاظ الموضوعة له الهمزة و هل و ما و من و اى و كم و كيف و اين و انى و متى و ايان فالهمزة لطلب التصديق اى انقياد الذهن و اذعانه بوقوع نسبة تامة بين الشيئين كقولك اقام زيد فى الجملة الفعلية وازيد قائم فى الجملة الاسمية او لطلب التصور اى ادراك غير النسبة كقولك فى طلب قصور المسند اليه اد بس فى الاناء ام عسل عالما بحصول شئ فى الا ناء طالبا لتعيينه وفى

طلب تصور المسند الی فی الخابیة دبسك ام فی الزق عالما بکون الدبس فی واحد من الخابیة او الزق طالبا لتعیین ذلك

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ انشاء طلب کی قسموں میں سے دوسری قسم استفہام ہے۔ تو شارح نے استفہام کی تعریف کی ہے کہ استفہام یہ ہوتا ہے کہ شئی کی صورت کے حصول کو طلب کرنا ذہن کے اندر۔ تو جب شئی کی صورت کے حصول کو ذہن کے اند طلب کیا جائے تو اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع النسبت یا لاوقوع النسبت ہو تو پھر اس صورت کا حاصل ہونا ذہن کے اندر یہ تصدیق ہوتا ہے۔ اور اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع النسبت یالاوقوع النسبت نہ ہو تو پھر اس صورت کا حاصل ہونا ذہن کے اندر یہ تصور ہوتا ہے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ استفہام کیلئے جو لفظ وضع کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں ہمزہ، ھل، ما، من، ای، کیف، کم، این، انی، متی، اور ایان۔

فالھمزة لطلب التصدیق الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کیلئے بھی ہوتا ہے اور اور طلب تصور کیلئے بھی ہوتا ہے۔ ہمزہ طلب تصدیق کیلئے ہو اس کا مطلب ہے ذہن کا جھک جانا اور ذہن کا مان لینا اس نسبت کو جو دو چیزوں کے درمیان واقع ہے۔ یعنی جو نسبت تامہ دو امروں کے درمیان واقع ہے ذہن اس کو مان لے اور اس کے سامنے جھک جائے۔ تو ہمزہ جو طلب تصدیق کیلئے ہو تو یہ کبھی جملہ فعلیہ کے اندر ہوگا اور کبھی جملہ اسمیہ کے اندر ہوگا۔ جملہ فعلیہ کے اندر ہو جیسے اقام زید، کہ کیا زید قائم ہے۔ تو زید اور قام کے درمیان جو نسبت ہے سائل کو یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا زید کھڑا ہے یا کھڑا نہیں ہے۔

اور جملہ اسمیہ کے اندر ہو جیسے ازید قائم۔ تو زید اور قائم کے درمیان جو نسبت تامہ ہے یہ سرے سے معلوم ہی نہیں ہے کہ کیا زید قائم ہے یا زید قائم نہیں ہے۔

او لطلب التصور الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یا ہمزہ طلب تصور کیلئے ہوگا۔ طلب تصور کا مطلب ہے کہ نسبت کے غیر کا ادراک کرے یعنی نسبت تامہ معلوم ہے لیکن نسبت تامہ کے غیر کا علم نہیں ہے۔ تو ہمزہ جو طلب تصور کیلئے ہو وہ یا تو مسند الیہ کے تصور کو طلب کریگا یا مسند کے تصور کو طلب کریگا۔ اسکی مثال کہ ہمزہ مسند الیہ کے تصور کے طلب کیلئے ہو جیسے ادبس فی الاناء ام عسل۔ کہ کیا برتن میں شیرہ ہے یا شہد ہے۔ تو سائل کو نسبت کا علم تو ہے کہ برتن میں ان دونوں میں سے کوئی ایک چیز ہے۔ لیکن وہ تعین کو طلب کرتا ہے۔ تو پھر جواب کے اندر ایک کو معین کریگا کہ برتن میں شیرہ ہے یا شہد ہے۔ اس کی مثال کہ ہمزہ مسند کے تصور کیلئے ہو جیسے افی الخابیۃ دبسک ام فی الزق۔ کہ مٹکے کے اندر شیرہ ہے یا

مشک کے اندر ہے۔اس کونسبت کا تو علم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے اندر شیرہ ہے لیکن وہ تعیین کو طلب کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے کس کے اندر ہے۔تو جواب کے اندر ایک کو معین کریگا کہ شیرہ مٹکے کے اندر ہے یا مشک کے اندر ہے۔

ولهذا اى لمجئ الهمزة لطلب التصود لم يقبح فى طلب تصور الفاعل زيد قام كما قبح هل زيد قام ولم يقبح فى طلب تصور المفعول اعمر اعرفت كما قبح هل عمر اعرفت وذلك

ترجمه وتشریح: سے ماتن ہمزہ اور ھل کے درمیان فرق ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کیلئے بھی ہوتا ہے اور طلب تصور کیلئے بھی ہوتا اور ھل صرف طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے طلب تصور کیلئے نہیں ہوتا۔تو جب فاعل کا تصور طلب کرے تو پھر ازید قام قبیح نہ ہوگا لیکن ھل زید قام قبیح ہوگا۔کیوں کہ زید قام کے اندر اس کونسبت کا علم تو ہے کہ کوئی قائم تو ہے لیکن اس کو اس کا علم نہیں ہے کہ زید قائم ہے یا عمرو قائم ہے۔تو ھل زید قام قبیح ہوگا کیوں کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے اور یہاں پر تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو پھر ھل کے ساتھ تصدیق طلب کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے۔اور اسی طرح جب مفعول کے تصور کو طلب کیا جائے جیسے اعمر واضربت تو یہ قبیح نہ ہوگا۔کیوں کہ ہمزہ طلب تصور کیلئے بھی ہوتا ہے اور ھل عمر واضربت قبیح ہوگا کیوں کہ عمر واضربت کے اندر اس کونسبت کا علم تو ہے کہ کسی کو مخاطب نے مارا تو ہے لیکن اس کو یہ معلوم نہیں کہ زید کو مارا ہے یا عمرو کو مارا ہے۔تو ھل عمر وضربت والی عبارت قبیح ہوگی کیوں کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے اور تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے تو پھر ھل کے ساتھ تصدیق کو حاصل کرنا یہ تحصیل حاصل ہے۔

لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال بخلاف الهمزة فانها تكون الطلب التصور وتعيين الفاعل او الفاعل او المفعول

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ھل زید قام اور ھل عمر واضربت والی عبارت جو قبیح ہے اور ازید قام اور ھل عمر واضربت والی عبارت جو قبیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زید قام اور عمر وضربت کے اندر زید اور عمر و اصل میں مؤخر ہیں اور جب انکو مقدم کیا تو تقدیم تخصیص کو چاہتی ہے اور تخصیص تب ہی ہوتی ہے کہ پہلے تصدیق حاصل ہو۔تو ھل زید قام اور ھل عمر واضربت والی عبارت قبیح ہوگی کیوں کہ تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے تو پھر ھل کے ساتھ

تصدیق کو طلب کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل تو محال ہے۔ برخلاف ہمزہ کے کہ ہمزہ تصور طلب کیلئے بھی ہوتا تو ازید قام اور اعمرو اضربت والی عبارت قبیح نہ ہوگی کیوں کہ یہاں پر فاعل اور مفعول کے تصور کو طلب کرنا ہے اور ہمزہ تو طلب تصور کیلئے ہوتا ہے۔

وهذا ظاهر في اعمرا عرفت لا في ازيد قام فليتامل والمسئول عنه بها اى بالهمزة هو ما يليها كالفعل في اضربت زيدا اذا كان الشك في نفس الفعل اعني الضرب الصاد من المخاطب الواقع على زيد واردت بالاستفهام ان تعلم وجوده فيكون لطلب التصديق

ترجمہ وتشریح: شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ وجہ اعمروا عرفت کے اندر تو ظاہر ہے کیوں کہ عمروا مفعول ہے اور مفعول کو عامل پر مقدم کیا ہے۔ اور تقدیم تخصیص کو چاہتی ہے اور تخصیص تب ہی ہوتی ہے کہ پہلے تصدیق حاصل ہو لیکن یہ ازید قام کے اندر ظاہر نہیں ہے۔ کیوں کہ ازید قام کے اندر زید مبتدا ہے اور مبتدا کا تو حق ہی مقدم ہوتا ہے تو پھر اسمیں تو تصدیق پہلے سے حاصل نہ ہوگی۔ کیوں کہ تخصیص نہیں ہے۔

والمسؤل عنه بها الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ہمزہ کے ساتھ مسؤل عنہ کون ہوتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جو چیز ہمزہ کو متصل ہو وہ مسؤل عنہ ہوتی ہے اگر ہمزہ کے متصل فعل ہے تو فعل مسؤل عنہ ہوگا اور اگر ہمزہ کے متصل فاعل ہے تو وہ مسؤل عنہ ہوگا اور اگر ہمزہ کے متصل مفعول ہے تو وہ مفعول مسؤل عنہ ہوگا۔

اس کی مثال کہ مسؤل عنہ فعل ہو جیسے اضربت زیدا۔ تو اضربت زیدا اس وقت بولا جاتا ہے کہ جس وقت نفس فعل کے اندر شک ہو۔ کہ ضرب صادر مخاطب سے جو زید پر واقع ہے۔ تو توں استفہام کے ساتھ ارادہ کرتا ہے کہ اس کے وجود کو جان لے کہ ضرب مخاطب سے پایا گیا ہے یا پایا نہیں پایا گیا ہے تو یہ طلب تصدیق کیلئے ہوگا۔

ھل کے ساتھ استفہام

ويحتمل ان يكون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انه ضرب او اكرام و الفاعل في ء انت ضربت زيدا اذا كان الشك في الضارب و المفعول في ازيدا ضربت اذا كان الشك في المضروب و كذا قياس سائر المتعلقات وهل لطلب التصديق، فحسب و تدخل على الجملتين نحو هل قام زيد و هل عمر و

قاعد اذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد والقعود لعمرو

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ اضربت زیدا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ طلب تصور مسند کیلئے ہو بایں طور کہ یہ جان لے کہ کسی فعل کا مخاطب سے زید کے ساتھ تعلق تو ہوا ہے۔لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے تو جب اضربت زیدا کہا جائے گا تو یہ طلب تصور مسند کیلئے ہوگا۔اس کی مثال کہ مسؤل عنہ فاعل ہو جیسے انت ضربت تو یہ اس وقت بولتیں ہیں کہ جس وقت ضارب کے اندر شک ہو کہ مخاطب ضارب ہے یا مخاطب کا غیر ضارب ہے۔

اسکی مثال کہ مسؤل عنہ مفعول ہو جیسے ازیدا ضربت تو یہ اس وقت بولتیں کہ جس وقت مضروب کے اندر شک ہو کہ مخاطب نے کسی کو مارا تو ہے لیکن مضروب کا علم نہیں ہے کہ زید کو مارا ہے یا عمرو کو مارا ہے۔

وھل لطلب التصديق الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے تو شارح کہتا ہے کہ ھل جب طلب تصدیق کیلئے ہو تو ھل دو جملوں پر داخل ہوتا ہے یعنی جملہ فعلیہ اور جملہ اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔اس کی مثال کہ ھل جملہ فعلیہ پر داخل ہو۔جیسے ھل قام زید۔اور ھل جملہ اسمیہ پر داخل ہو جیسے ھل زید قاعد۔تو یہ اس وقت بولا جاتا ہے کہ جس وقت تصدیق کا حصول مطلوب ہو یعنی تصدیق کو طلب کیا جائے۔یعنی ثبوت قیام زید کیلئے اور ثبوت قعود عمرو کیلئے اس سے سائل جاہل ہو۔تو پھر یہاں پر ھل کو طلب تصدیق کیلئے لایا جاتا ہے۔

ولهذا اى ولا ختصا صها لطلب التصديق امتنع هل زيد قام ام عمرو لان وقوع المفرد ههنا دليل على ان ام متصلة وهى لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انما يكون لطلب لحكم

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے اور طلب تصور کیلئے نہیں ہوتا تو اب تفریع یہ بیٹھ گئی کہ ھل زید قام ام عمرو والی عبارت ممتنع ہوگی۔کیوں کہ ھل زید قام ام عمرو کے اندر ام آیا ہے اور ام کے بعد یا جملہ واقع ہوتا ہے یا مفرد واقع ہوتا ہے اگر ام کے بعد جملہ واقع ہو تو اس کو ام منقطعہ کہا جاتا ہے۔اور وہ ام بل کے معنی میں ہوتا ہے۔اور اگر ام کے بعد مفرد واقع ہو تو اس کو ام متصلہ کہا جاتا ہے اور یہاں پر ام کے بعد عمرو واقع ہے اور عمرو مفرد ہے۔تو یہ اس پر دلیل ہے کہ یہاں پر ام متصلہ ہے۔اور ام متصلہ کا قاعدہ یہ ہے کہ ام متصلہ طلب تعیین احد الامرین کیلئے ہوتا ہے۔یعنی دو امروں میں سے ایک امر کی تعیین کو طلب کرنے کیلئے ہوتا ہے۔اور اس وقت تصدیق کا پہلے علم

ہوتا ہے اور ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے اور تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے تو پھر ھل کے ساتھ تصدیق کو طلب کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے اس وجہ سے ھل زید قام ام عمرو والی عبارت ممتنع ہے۔

ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو فيقبح ولا يمتنع لما سيجئ ولهذا ايضا قبح هل زيدا ضربت لان التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال و انما لم يمتنع لاحتمال ان يكون زيدا مفعول فعل محذوف او يكون التقديم لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر دون هل زيدا ضربته فانه لا يقبح لجواز تقدير المفسر قبل زيدا اى هل ضربت زيدا ضربته

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ھل زید قام ام عمرو والی عبارت تو ممتنع ہے اگر ھل زید قام کے ساتھ ام عمرو کو ذکر نہ کیا جائے۔ تو پھر یہ عبارت قبیح تو ہوگی لیکن ممتنع نہ ہوگی اور قبح کی وجہ ان شاء اللہ بعد میں آ جائے گی۔

ولهذا ايضا الخ سے ماتن کہتا ہے کہ جب ہم نے کہا کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے تو اس وجہ سے ھل زیدا ضربت والی عبارت قبیح ہوگی۔ کیونکہ زیدا ضربت کے اندر زیدا مفعول ہے اور مفعول کو عامل پر مقدم کیا ہے اور تقدیم تخصیص کو چاہتی ہے اور تخصیص تب ہی ہوتی ہے کہ پہلے تصدیق نفس فعل کے ساتھ حاصل ہو تو زیدا ضربت کے اندر تصدیق پہلے سے حاصل ہے اور ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے تو پھر ھل کے ساتھ تصدیق کو طلب کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل تو محال ہے اس لئے ھل زیدا ضربت والی عبارت قبیح ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح وانما لم يمتنع الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ زیدا ضربت کے اندر تصدیق پہلے حاصل ہے۔ اور ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے تو پھر ھل کے ساتھ تصدیق کو طلب کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے تو پھر ھل زیدا ضربت والی عبارت ممتنع ہونی چاہئے اس کو قبیح کیوں بنایا جاتا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ھل زیدا ضربت والی عبارت ممتنع اس لئے نہیں ہے کہ اسمیں ایک دوسرا احتمال بھی ہے۔

ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہاں پر زیدا مفعول ہے فعل محذوف کا۔ اصل میں عبارت ہے ضربت زیدا ضربت۔ تو جب زید مفعول ہو فعل محذوف کا تو پھر اس وقت سرے سے تصدیق بھی حاصل نہیں ہے تو پھر تو ھل کا لانا ٹھیک ہوگا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو بلکہ محض اہتمام کیلئے ہو تو جب یہ محض اہتمام کیلئے ہو تو پھر

اس وقت بھی سرے سے تصدیق حاصل نہ ہوگی تو پھر بھی ھل کالانا ٹھیک ہوگا۔اس لئے یہ مثال قبیح ہے ممتنع نہیں ہے۔
یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح لکن ذلک الخ سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ جب ھل زیدا ضربت کے اندر یہ دو احتمال ہو سکتے ہیں تو پھر یہ مثال صحیح ہونی چاہئے۔قبیح کیوں ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں احتمال خلاف ظاہر ہیں کہ زید کو فعل محذوف کا مفعول بنانا اور تقدیم کو محض اہتمام کیلئے کرنا یہ خلاف ظاہر ہے۔اس لئے یہ مثال قبیح ہے اور صحیح نہیں ہے۔
دون ھل زیدا ضربت الخ سے ماتن کہتا ہے کہ جب کہ ھل زیدا ضربت والی عبارت قبیح ہے تو پھر ھل زیدا ضربتہ والی عبارت قبیح نہ ہوگی بلکہ صحیح ہوگی۔کیوں کہ زید ضربتہ کے اندر جب ضربتہ نے زید سے اعراض کیا اور زید کے ضمیر کے اندر عمل کیا تو اب زید کا عامل فعل محذوف ضرور ہوگا اور عامل کو زید سے پہلے نکالا جائے گا نہ کہ گے بعد میں۔کیوں کہ اگر عامل کو زید کے بعد نکالیں تو پھر بھی تخصیص لازم آتی ہے اور تخصیص تب ہوتی ہے کہ پہلے تصدیق حاصل ہو لھذا پھر عامل کو زید سے پہلے نکالا جائے گا تو اصل میں عبارت اس طرح ہوگی ضربت زید ضربتہ۔

و جعل السكاكى قبح هل رجل عرف لذلك اى لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل علے ان رجلا بدل من الضمير فى عرف قدم للتخصيص و يلزمه اى السكاكى ان لا يقبح هل زيد عرف لان تقديم المظهر المعرفة ليس للتخصيص عنده حتى يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاة

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ ھل زیدا ضربت والی عبارت قبیح ہے۔تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ ھل رجل عرف کو علامہ سکاکی نے قبیح بنایا ہے اور علامہ سکاکی نے ھل رجل عرف کے اندر رجل مبتدا نکرہ بنایا ہے اور نکرہ تو مبتدا بن ہی نہیں سکتا تو پھر علامہ سکاکی اس کے اندر یہ اعتبار کرتے ہیں۔کہ رجل عرف اصل میں رجل عرف ہے۔عرف کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجل اس ضمیر سے بدل ہے اور پھر رجل کو مقدم کیا اب رجل نکرہ مخصصہ بن گیا۔اور نکرہ مخصصہ مبتدا بن سکتا ہے تو رجل عرف کے اندر تصدیق پہلے حاصل ہے اور ھل بھی طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے تو پھر ھل کے ساتھ تصدیق کو طلب کرنا یہ تحصیل حاصل ہے اس لئے ھل رجل عرف والی عبارت قبیح ہے۔
ویلزمہ ای السکاکی الخ سے ماتن علامہ سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے۔ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے جو

ھل رجل عرف کو قبیح بنایا ہے اور قبح کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ رجل عرف کے اندر رجل مبتدا ہے اور وہ نکرہ ہے اور نکرہ مبتدا نہیں بن سکتا تو پھر اس کے اندر یہ اعتبار کیا جاتا ہے کہ یہ اصل میں عرف رجل تھا۔ کہ عرف کے اندر ھو ضمیر فاعل ہے اور رجل اس ضمیر سے بدل ہے اور پھر رجل کو مقدم کیا تو اب نکرہ مخصصہ بن گیا اور نکرہ مخصصہ مبتدا بن سکتا ہے۔ تو اس صورت میں علامہ سکاکی پر یہ لازم ہے کہ ھل زید عرف والی عبارت قبیح نہ ہو کیوں کہ اس کے اندر تو یہ اعتبار نہیں کیا جاسکتا کہ زید عرف اصل میں عرف زید تھا پھر زید کو مقدم کیا کیوں کہ زید مظہر معرفہ ہے اور مظہر معرفہ بغیر تخصیص کے مبتدا بن سکتا ہے تو اس کے اندر تصدیق پہلے حاصل نہ ہوگی تو پھر ھل زید عرف والی عبارت قبیح نہ ہوگی حالانکہ سب نحویوں کا اس پر اجماع ہے کہ جس طرح ھل رجل عرف والی عبارت قبیح ہے اسی طرح ھل زید عرف والی عبارت بھی قبیح ہے۔

وفیہ نظر لان ما ذکرہ من اللزوم ممنوع لجواز ان یقبح لعلۃ اخوی و علل غیرہ ای غیر السکاکی قبحھما ای قبح ھل رجل عرف وھل زید عرف بأن ھل بمعنے قد فی الاصل و اصلہ اھل و ترکت الھمزۃ قبلھا لکثرۃ وقوعھا فی الاستفھام فاقیمت ھی مقام الھمزۃ و تطفلت علیھا فی الاستفھام و قد من خواص الافعال فکذا ما ھے بمعناہ وانما لم یقبح ھل زید قائم لانھا اذا لم تر الفعل فی حیزھا ذھلت عنہ ونسیت بخلاف ما اذا رأتہ فانھا تذکرت العھود و حنت الی الالف المالوف فلم ترض بافتراق الاسم بینھما

ترجمہ وتشریح: شارح نے ماتن کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جو اعتراض ماتن نے علامہ سکاکی پر کیا ہے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ جو لزوم کو ذکر کیا گیا ہے یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیوں کہ علامہ سکاکی ھل رجل عرف کے اندر قبح کی وجہ بیان کی ہے کہ یہ قبیح اس لئے ہے کہ اس کے اندر رجل مبتدا ہے اور وہ نکرہ ہے اور نکرہ مبتدا نہیں بن سکتا تو پھر اس کے اندر یہ اعتبار کرتے ہیں کہ یہ اصل میں عرف رجل تھا اور پھر رجل کو مقدم کیا تو پھر رجل نکرہ مخصصہ بن گیا اور نکرہ مخصصہ مبتدا بن سکتا ہے۔ تو ھل زید عرف کے اندر قبح کی یہ وجہ درست ہے کہ نہیں ہے لیکن ہوسکتا ہے کہ ھل زید عرف کے اندر قبح کی کوئی اور وجہ ہو کیوں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ھل رجل عرف کے اندر جو قبح کی وجہ ہے وہی وجہ ھل

زید عرف۔۔۔ کے اندر بھی ہو

وعلل غیرہ ای السکاکی الخ سے ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی کے غیر نے ھل رجل عرف اور ھل زید عرف کے اندر قبح کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہاں پر اصل میں ھل بمعنی قد کے ہے اور اس کی اصل اھل ہے۔ اور ھل استفہام کے اندر اکثر استعمال ہوتا ہے تو پھر اس پر جو ہمزہ داخل تھا اسے گرادیا گیا اور ھل کو ہمزہ کے قائم مقام کر دیا گیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ھل بمعنی قد کے ہے۔ اور قد افعال کے خواص میں سے ہے۔ یعنی قد افعال پر داخل ہوتا ہے نہ کہ اسماء پر۔ تو پس جو چیز قد کے معنی میں ہو وہ بھی فعلوں کے خاصوں سے ہوگی یعنی فعلوں پر داخل ہوگا اسموں پر داخل نہ ہوگا۔ تو ھل رجل عرف اور ھل زید عرف کے اندر ھل نے تو داخل ہونا تھا فعل یعنی عرف پر لیکن ھل داخل ہوا ہے اسم پر اس لئے ھل رجل عرف اور ھل زید عرف والی عبارتیں قبیح ہیں۔

پھر ان محققین پر اعتراض ہوا اور شارح نے وانما لم یقبح ھل زید قائم الخ سے جواب دے رہا۔

اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر ھل بمعنی قد کے ہے اور قد افعال کے خواص میں سے ہے تو جو قد کے معنی میں ہوگا تو وہ بھی افعال سے خواص میں سے ہوگا۔ تو ھل رجل عرف اور ھل زید عرف والی عبارتیں اس لئے قبیح ہیں کہ ھل نے یہاں پر داخل ہونا تھا فعل پر اور داخل ہوا ہے اسم پر تو پھر ھل زید قائم والی عبارت بھی قبیح ہوگی کیوں کہ یہاں پر ھل فعل پر داخل نہیں ہوا ہے بلکہ اسم پر داخل ہوا ہے حالانکہ ھل زید قائم والی عبارت قبیح نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ھل زید قائم والی عبارت اس لئے قبیح نہیں ہے کہ یہاں پر سرے سے فعل ہی نہیں ہے اور ھل کے ساتھ فعل مذکور نہیں ہے تو جب فعل اپنے حیز کے اندر فعل کو دیکھتا نہیں ہے تو ھل نے فعل سے ذہول کیا ہے اور فعل کو بھلا چکا ہے۔ برخلاف اس کے کہ جہاں پر فعل مذکور ہو تو جب ھل فعل کو دیکھے تو ھل کو پھر پچھلا زمانہ یاد آجاتا ہے کہ میں نے تو فعل پر داخل ہونا ہے نہ کہ اسم پر۔ تو پھر ھل راضی نہیں ہوتا کہ ھل اور فعل کے درمیان اسم جدائی پیدا کرے۔ اس لئے ھل رجل عرف اور ھل زید عرف والی عبارتیں قبیح ہیں برخلاف ھل زید قائم کے کہ یہاں پر سرے سے فعل ہی نہیں ہے لھذا یہ مثال قبیح نہ ہوگی۔

وهي اى هل تخصص المضارع بالاستقبال بحكم الوضع كالسين و سوف فلا يصح هل تضرب زيدا في ان يكون الضروب واقعا في الحال على ما يفهم عرفا من قوله وهو اخوك كما يصح اتضرب زيدا و هو اخوك قصدا الى انكار الفعل الواقع في الحال بمعنى انه لا ينبغي ان يكون و ذلك لان هل تخصص المضارع بالاستقبال فلا يصلح لانكار الفعل الواقع في الحال بخلاف الهمزة و قولنا في ان يكون الضرب واقعا في الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار في كل ما يوجد فيه قرينة تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع في الحال سواء عمل ذلك المضارع في جملة حالية كقولك اتضرب زيدا و هو اخوك اولا كقوله تعالى اتقولون على الله مالا تعلمون و كقولك اتؤذي اباك واتشتم الامير ولا يصح وقوع هل في هذه المواضع

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ھل مضارع کوزمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے کہ جس طرح سین اور سوف فعل مضارع کوزمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں اورزمانہ حال باقی نہیں رہتا۔اسی طرح ھل بھی فعل مضارع کوزمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اورزمانہ حال باقی نہیں رہتا ہے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ تفریع یہ بیٹھ گئی ھل تضرب زیداوھواخوک والی عبارت صحیح نہ ہوگی۔کیوں کہ ھل فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔اورھواخوک حال ہے زید۔اور تضرب عامل ہے وھواخوک کے اندراورھو اخوک سے مرادعرفااخوۃ حالیہ سمجھی جاتی ہے۔توجب ھواخوک سے مراداخوۃ حالیہ ہوتو پھر یہ قاعدہ ہے کہ عامل اور حال کازمانہ ایک ہوتا ہے۔تو پھر تضرب سے مرادوہ ضرب ہوگی جوزمانہ حال کے اندرواقع ہو۔تو پھر اس وقت لازم آئیگا کہ فعل مضارع کامعنی ایک وقت میں زمانہ حال والابھی ہواورزمانہ استقبال والابھی ہواور یہ محال ہے کہ ایک ہی وقت میں حال اور استقبال والافعل مضارع کامعنی ہو۔اس لئے ھل تضرب زیدوھواخوک والی عبارت صحیح نہیں ہے۔اور اتضرب زیداوھواخوک والی عبارت صحیح ہوگی۔کیوں کہ وھواخوک سے عرفااخوۃ حالیہ سمجھی جاتی ہے توتضرب سے مرادوہ ضرب ہوگی جوزمانہ حال کے اندرواقع ہواورہمزہ فعل مضارع کوزمانہ استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا۔تو پھر فعل مضارع کامعنی ایک ہی وقت میں حال واستقبال والاہونالازم نہیں آتا ہے۔لھذااتضرب زیداوھواخوک والی عبارت

صحیح ہوگی۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے ھل تضرب زیدا وھو اخوک اور اتضرب زیدا وھو اخوک کا مطلب کیا ہے اور انکا معنی کیا ہے۔
شارح کہتا ہے کہ اس سے مقصد فعل کا انکار ہے جو فعل واقع ہو زمانہ حال کے اندر کہ تو اپنے بھائی کے مارنے سے رک جا کیوں کہ بھائی کو مارنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ تو یہاں پر ھل کو استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو پھر فعل کا انکار زمانہ حال کے اندر واقع ہونے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ برخلاف ہمزہ کے کہ ہمزہ کو استعمال کرنا صحیح ہے کیوں کہ ہمزہ فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا۔ تو پھر فعل کے انکار زمانہ حال کے اندر واقع ہونے کی صلاحیت رکھے گا۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ھل تضرب زید فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ امتناع جاری ہوتا ہے ہر اس چیز کے اندر کہ جس چیز کے اندر ایسا قرینہ پایا جائے جو اس پر دلالت کرے کہ یہاں پر مراد ہے فعل کا انکار جو واقع ہے زمانہ حال کے اندر عام ازیں کہ فعل مضارع اس جملہ حالیہ کے اندر عمل کرے یا نہ کرے۔ عمل کرنے کی دو صورتین ہیں۔ کہ سرے سے جملہ حالیہ نہ ہو یا جملہ حالیہ تو ہے لیکن فعل مضارع اس کے اندر عمل نہیں کرتا۔ اس کی مثال کہ فعل مضارع جملہ حالیہ کے اندر عمل کرے۔ جیسے اتضرب زیدا وھو اخوک۔ اس کی مثال کہ جملہ حالیہ کے اندر عمل نہ کرے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ اتقولون علی اللہ مالا تعلمون۔ کہ کیا تم اللہ پر وہ کہتے ہو جس کا تمہیں علم نہیں۔ تو اس میں توبیخ ہے اور توبیخ عموماً زمانہ حال کے اندر ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال کے اندر۔ کیوں کہ جھڑکنا اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت کوئی کام کرے۔ کیوں کہ اس کام پر تو نہیں جھڑکا جاتا جو زمانہ استقبال کے اندر کریگا۔ تو یہاں پر ھل تقولون علی اللہ مالا تعلمون۔ نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح اس کی اور مثال اتوذی اباک۔ کہ کیا تو اپنے باپ کو ایذا دیتا ہے۔ تو یہ بھی توبیخ ہے۔ اور توبیخ حال میں ہوتی ہے۔ اور ھل توذی اباک نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح ہے اتشتم الامیر۔ کہ کیا تو امیر کو گالی دیتا ہے۔ تو یہ بھی توبیخ ہے۔ اور توبیخ حال میں ہوتی ہے۔

ومن العجائب ما وقع لبعضهم فی شرح ھذا الموضع من ان ھذا الامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا یجوز تقییدہ بالحال او اعمالہ فیھا

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ھل تضرب زیدا وھو اخوک کے امتناع کی وجہ ایک تو ہم نے بیان کی ہے اور ایک وجہ جو مفتاح کے بعض شارحین نے بیان کی ہے۔ انہوں نے بھی ھل تضرب زیدا وھو اخوک کے امتناع کی

ہے۔اور جوانہوں نے وجہ بیان کی ہے وہ وجہ بہت عجیب ہے۔انہوں نے کہا ہے کہ ھل تضرب زیدا وھواخوک کے امتناع کی وجہ یہ ہے کہ فعل مضارع کا معنی استقبال والا ہو تو فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ناجائز ہوتا ہے اور فعل مستقبل کا حال کے اندر عمل کرنا ناجائز ہوتا ہے۔ھل تضرب زیدا وھواخوک اس لئے ممتنع ہے کہ ھل فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو اس فعل مستقبل کو حال یعنی وھواخوک کے ساتھ مقید کیا ہے اور اس کے اندر عمل کرتا ہے اس لئے ھل تضرب زیدا وھواخوک۔

و لعمری ان ھذہ لفریة ما فیھا مریة اذ لم ینقل عن احد من النحاۃ امتناع مثل سیجئ زید راکبا وسا ضرب زیدا وھو بین یدی الامیر کیف و قد قال اللہ تعالے سید خلون جھنم داخرین وانما یؤخرھم لیوم تشخص فیه الابصار مھطعین و فی الحماسة شعر سا غسل عنی العار بالسیف جالبا علے قضاء اللہ ما کان جالبا وامثال ھذہ اکثر من ان تحصی

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ یہ جو بعض محققین نے کہا ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ناجائز ہے اور اس کے اندر عمل کرنا ناجائز ہے مجھے اپنی عمر کی قسم کہ یہ ایسا جھوٹ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے۔کیوں کہ نحویوں میں سے کسی ایک سے بھی منقول نہیں ہے۔کیوں کہ بہت ساری ایسی مثالیں پائی گئی ہیں کہ فعل مستقبل حال کے ساتھ مقید ہے اور فعل مستقبل حال کے اندر عمل کرتا ہے۔جیسے سیجئ زید راکبا۔تو سیجئ فعل مستقبل ہے اور راکبا حال ہے اور یہ فعل مستقبل حال کے ساتھ مقید ہے اور اس کے اندر عمل کرتا ہے۔اور اسی طرح ساضرب زیدا وھو بین یدی الامیر۔کہ میں زید کو ماروں گا درانحالیکہ وہ امیر کے سامنے ہوگا۔تو ساضرب فعل مستقبل ہے اور ھو بین یدی الامیر حال ہے اور یہ فعل مستقبل حال کے ساتھ مقید ہے اور اس کے اندر عمل کرتا ہے۔اور اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے سیدخلون جھنم داخرین۔کہ عنقریب داخل ہونگے وہ جھنم کے اندر ذلیل ہو کر۔تو سیدخلون فعل مستقبل ہے اور داخرین حال ہے۔اور یہ فعل مستقبل حال کے ساتھ مقید ہے اور اس کے اندر عمل کرتا ہے۔اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے وانما یؤخرھم لیوم تشخص فیه الابصار مھطعین۔کہ انہیں ڈھیل نہیں دے رہا ہے مگر ایسے دن کیلئے جس میں آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جائیں گی اس حال میں کہ وہ دوڑتے نکلیں گے۔تو انما یؤخرھم فعل مستقبل ہے اور مھطعین حال ہے اور یہ فعل مستقبل حال کے ساتھ مقید ہے اور اس کے اندر عمل کرتا ہے۔اسی طرح صاحب حماسہ کا شعر ہے ساغسل عنی العار بالسیف جالبا

::علی قضاء اللہ ما کان جالبا۔ کہ عنقریب میں دھونگا اپنے آپ سے شرم کو تلوار کے ساتھ اس حال میں کہ کھینچنے والا ہونگا اپنے آپ پر اللہ تعالی کی قضا کو۔تو سا غسل فعل مستقبل ہے اور جالبا حال ہے اور یہ فعل مستقبل حال کے ساتھ مقید ہے اور اس کے اندر عمل کرتا ہے۔اور بھی اس قسم کی مثالیں ہیں جو کہ شمار سے باہر ہیں۔

و اعجب من هذا انه لما سمع قول النحاة انه يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتنافى الحال و الاستقبال بحسب الظاهر على ما سنذكره حتے لا يجوز يأتينى زيد سيركب اولن يركب فهم منه انه يجب تجريد الفعل العامل فى الحال عن علامة الاستقبال حتى لا يصح تقييد مثل هل تضرب و ستضرب و لن تضرب بالحال و اورد هذا المثال دليلا على ما ادعاه لم ينظر فى صدر هذا المثال حتى يعرف انه لبيان امتناع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ھل تضرب زیدا وھو اخوک کے ممتنع ہونے کی ایک وجہ اور محققین نے بیان کی ہے۔ماسبق سے بھی زیادہ عجیب ہے۔وہ وجہ یہ ہے کہ ان محققین کی نظر جب نحاۃ کے ایک قول پر پڑی اور اس قول کو انہوں نے نہ سمجھنے کے باوجود اسکی وجہ اور دلیل بنادی۔نحاۃ کا قول یہ ہے کہ کہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر جملہ حالیہ کے ابتدا میں کوئی استقبال کی علامت آجائے تو پھر اس جملہ حالیہ کو علامت استقبال سے خالی کرنا واجب ہے۔کیوں کہ حقیقت میں تو حال اور استقبال کے درمیان کوئی تنافی نہیں ہے۔تنافی صرف ظاہر کے اعتبار سے ہے اس لئے جملہ حالیہ سے علامت استقبال کو ہٹادیا جائے گا۔جیسے اَتینی زید سیرکب۔کہ زید میرے پاس آتا ہے درانحالیکہ سوار ہوگا تو سیرکب حال ہے اور اس پر علامت استقبال داخل ہے۔لھذا اس کو ہٹادیا جائے گا اور اَتینی زید یرکب پڑھا جائے گا۔اسی طرح اَتینی زیدلن یرکب کو اَتینی زید یرکب پڑھیں گے۔تو ان بعض محققین نے جب یہ قول دیکھا تو انہوں نے اس سے یہ سمجھا کہ فعل جو عامل ہو حال کے اندر اور اس فعل عامل پر کوئی علامت استقبال داخل ہوجائے تو پھر اس فعل عامل سے علامت استقبال کو ہٹادیا جائے گا لھذا ھل تضرب ستضرب اور لن تضرب جس وقت مقید کیا جائے حال کے ساتھ تو ان سے یہ علامت استقبال ہٹادی جائے گی اس لئے ھل یضرب زید ھو اخوک والی عبارت ممتنع ہے شارح کہتا ہے کہ پھر انہوں نے اس کو منع کیلئے دلیل بنادیا۔تو ان محققین نے نحاۃ کی مثال کی طرف نظر بھی نہیں کی ہے۔کہ انہوں نے مثال دی ہے اَتینی زید سیرکب۔کہ اگر جملہ حالیہ کے ابتدا میں کوئی علامت استقبال کی آجائے تو

پھر اس علامت استقبال کو ہٹا دیا جائے گا نحاۃ نے تو یہ نہیں کہا ہے کہ فعل جو عامل پر ہوتا ہے حال کے اندر اگر اس فعل عامل پر کوئی کوئی علامت استقبال آ جائے تو اس فعل عامل سے علامت استقبال کو ہٹا دیا جائے۔

ولا ختصاص التصديق بها اى لكون هل مقصودة على طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق و تخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا اظهر ما موصولة و كونه مبتداء و خبره اظهر و زمانيا خبر الكون اى بالشئ الذى زمانية اظهر كالفعل فان الزمان جزء من مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه حيث يدل بعروضه له اما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهر و اما اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبوت او الانتفاء والنفى والاثبات انما يتوجهان الى المعانى والاحداث التى هى مدلولات الافعال لا الى الذوات التى هى مدلولات الاسماء

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ماسبق میں دو باتیں ذکر کیں تھیں۔ ایک بات یہ تھی کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے نہ کہ غیر طلب تصدیق کیلئے۔

اور دوسری بات یہ تھی کہ ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ تو یہ دو باتیں علت ہیں اس بات کی کہ ھل کا زیادہ اختصاص اس چیز کے ساتھ ہوگا کہ جس چیز کا زمانی ہونا اظہر ہو یعنی ھل زیادہ طور پر اس چیز پر داخل ہوگا کہ جس چیز کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو۔ تو درمیان میں بما کونہ زمانیا اظہر کی ترکیب مشکل تھی شارح نے اس کی ترکیب بتا دی۔ کہ ما موصولہ ہے اور کونہ مبتدا ہے اور اظہر مبتدا کی خبر ہے۔ اور زمانیا کون کی خبر ہے کیوں کہ کون افعال ناقصہ میں سے ہے۔ تو کون کا اسم ہ ضمیر ہے اور زمانیا خبر ہے۔ اس کی مثال شارح نے یہ دی ہے جیسے فعل۔ تو ھل زیادہ طور پر فعل پر داخل ہوگا۔ کیوں کہ فعل کا زمانی ہونا اظہر ہے۔

رہی یہ بات کہ فعل کا زمانی ہونا کیوں اظہر ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ فعل کا زمانی ہونا اظہر اس لئے ہے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کے اندر داخل ہے کیوں کہ فعل کا معنی ہے زمانہ حدث نسبت الی الفاعل برخلاف اسم کے کہ ھل اسم پر زیادہ داخل نہیں ہوتا کیوں کہ اسم کا زمانی ہونا ظاہر نہیں ہے کیوں کہ زمانہ اسم کو عارض ہوتا ہے۔ کیوں کہ اسم کے مفہوم کے

اندر زمانہ داخل نہیں ہے۔لھذا ھل کا اختصاص زیادہ طور پر فعل کے ساتھ ہوگا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح اما اقتضاءھا تخصیص الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ یہ جو دو باتیں ذکر کی گئی ہیں کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے نہ کہ غیر طلب تصدیق کیلئے اور ھل فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو یہ دو باتیں علت ہیں اس بات کی کہ ھل کا زیادہ اختصاص اس چیز کے ساتھ ہوگا کہ جس چیز کا زمانی ہونا اظہر ہو۔اس تمھید کے بعد تقریر اعتراض یہ ہے کہ ھل فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔تو یہ بات تو اس بات کی علت بن سکتی ہے کہ ھل کا اختصاص زیادہ طور پر اس چیز کے ساتھ ہوگا کہ جس چیز کا زمانی ہونا اظہر ہو لیکن یہ بات کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے نہ کہ غیر طلب تصدیق کیلئے یہ بات اس بات کی علت کس طرح بن سکتی ہے کہ ھل کا اختصاص زیادہ طور پر اس چیز کے ساتھ ہوگا کہ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو۔تو شارح نے اس کا جواب دیتا ہے کہ ھل صرف طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے نہ کہ غیر طلب تصدیق کیلئے یہ بات بھی اس بات کی علت بن سکتی ہے کہ ھل کا زیادہ اختصاص اس چیز کے ساتھ ہوگا کہ جس چیز کا زمانی ہونا اظہر ہو کیوں کہ تصدیق کی تعریف ہے الحکم بالثبوت والانتفاء۔یعنی یہ حکم کرنا کہ ایک چیز کا دوسری چیز کیلئے ثبوت ہے یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی ہے۔اور نفی اور اثبات متوجہ ہوتے ہیں۔معانی اور حادثوں کی طرف نہ کہ ذاتوں کی طرف۔ معانی اور حادثوں پر فعل دلالت کرتا ہے نہ کہ اسم۔لھذا پھر یہ بات بھی اس بات کیلئے علت بن سکتی ہے کہ ھل کا زیادہ اختصاص اس چیز کے ساتھ ہوگا کہ جس چیز کا زمانی ہونا اظہر ہو۔

> ولھذا ای ولان لھا مزید اختصاص بالفعل کان فھل انتم شاکرون ادل علی طلب الشکر من فھل تشکرون و فھل انتم تشکرون مع انه موکد بالتکریر اذ انتم فاعل فعل محذوف لان ابرا زما سیتجدد فی معرض الثابت ادل علی کمال العنایة بحصوله من ابقائه علی اصله کما فی تشکرون

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ جب ماسبق میں یہ کہا گیا کہ ھل کا زیادہ اختصاص فعل کے ساتھ ہوگا۔لھذا اس پر یہ تفریع بیٹھ گئی کہ تین قسم کی عبارتیں ہیں۔ھل انتم شاکرون، فھل تشکورن اور فھل انتم تشکرون۔تو فھل انتم شاکرون کی دلالت طلب شکر پر زیادہ ہے فھل تشکرون اور فھل انتم تشکرون سے کیوں کہ فھلُ انتم شاکرون کے اندر جس چیز نے زمانہ آئندہ کے اندر پیدا ہونا ہے۔اس چیز کو معرض ثابت اور معرض حاصل کے اندر ظاہر کیا گیا ہے۔گویا

کہ جس چیز نے آئندہ زمانہ میں ہونا تھا وہ چیز اب ہو رہی ہے۔ اور جس چیز کو معرض ثابت کے اندر ظاہر کیا جائے اس کی دلالت اس چیز کے حصول کے ساتھ کمال عنایۃ اور کمال قصد پر زیادہ ہوتی ہے کہ اس چیز کے حصول کے ساتھ کمال قصد ہوتا ہے۔ برخلاف فھل تشکرون اور فھل انتم تشکرون کے۔ کیوں کہ ان میں ھل اپنے اصل پر ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ کیا تم زمانہ ائندہ کے اندر شکر کرو گے۔ تو یہاں پر جس چیز نے زمانہ آئندہ کے اندر پیدا ہونا ہے۔ اس چیز کو معرض ثابت میں ظاہر نہیں کیا گیا۔ اور اس حصول کے ساتھ کمال قصد نہیں ہے۔ برخلاف فھل انتم شاکرون کے۔ کہ اس کے اندر جس چیز نے زمانہ آئندہ کے اندر پیدا ہونا ہے۔ اس چیز کو معرض ثابت کے اندر ظاہر کیا گیا ہے۔ گویا کہ وہ اب ہو رہی ہے۔ اور اس کے حصول کے ساتھ کمال عنایۃ ہے۔ اس لئے فھل انتم شاکرون کی دلالت طلب شکر پر زیادہ ہے فھل تشکرون اور فھل انتم تشکرون سے۔

وھل انتم تشکرون لان ھل فی ھل تشکرون و ھل انتم تشکرون علے اصلھا لکونھا داخلة علے الفعل تحقیقا فی الاول و تقدیرا فی الثانی و فھل انتم شاکرون ادل علے طلب الشکر من افانتم شاکرون ایضا وان کان للثبوت باعتبار کون الجملة اسمیة لان ھل ادعی للفعل من الھمزة فترکه معھا ای ترك الفعل مع ھل ادل علی ذلك ای کمال العنایة بحصول ما سیتجدد

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ فھل انتم شاکرون کی دلالت طلب شکر پر افانتم شاکرون سے بھی زیادہ ہے۔ اگرچہ افانتم شاکرون جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ ثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے لیکن پھر بھی فھل انتم شاکرون کی دلالت طلب شکر پر افانتم شاکرون سے زیادہ ہے۔ کیوں کہ افانتم شاکرون کے اندر ہمزہ ہے۔ اور ہمزہ اسم پر بھی داخل ہوتا ہے اور فعل پر بھی داخل ہوتا ہے۔ تو یہاں پر ہمزہ اپنے اصل پر ہے اور فھل انتم شاکرون کے اندر ھل ہے اور ھل فعل پر بھی داخل ہوتا ہے نہ کہ اسم پر۔ اور یہاں پر ھل اسم پر داخل ہے۔ تو یہ خلاف اصل ہے۔
اور نکتے ہمیشہ خلاف اصل کیلئے بیان کئے جاتے ہیں مہ کہ اصل کیلئے۔ تو یہاں پر خلاف اصل کیلئے نکتہ یہ ہے کہ جس چیز نے زمانہ آئندہ کے اندر پیدا ہونا ہے اس چیز کو معرض ثابت کے اندر ظاہر کیا گیا ہے۔ گویا کہ وہ اب ہو رہی ہے۔ تو اس کی دلالت اس چیز کے حصول کے ساتھ کمال عنایث پر زیادہ ہے۔ اس لئے فھل انتم شاکرون کی دلالت طلب شکر پر افانتم شاکرون سے زیادہ ہے۔

ولهذا ای ولان هل ادعی الفعل من الهمزة لا یحسن هل زید منطلق الا من البلیغ لانه الذی یقصد به الدلالة علے الثبوت و ابراز ما سیوجد فی معرض الموجود وهے ای هل قسمان بسیطة وهے التی یطلب بها وجود الشئ اولا وجوده کقولنا هل الحرکة موجودة اولا موجودة و مرکبة وهے التی یطلب بها وجود شئ لشئ اولا وجوده له کقولنا هل الحرکة دائمة اولا دائمة فان المطلوب وجود الدوام للحرکة اولا وجوده لها وقدا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ جب یہ کہا گیا کہ ھل زیادہ چاہنے والا ہے ہمزہ سے۔ تو اس پر تفریع یہ بیٹھ گئی کہ ھل زید منطلق والی عبارت حسین نہ ہوگی۔ مگر یہ عبارت اس وقت حسین ہوگی کہ جس وقت ھل زید منطلق کو بلیغ شخص بولے۔ کیوں کہ جس وقت اس کو بلیغ شخص بولے تو بلیغ شخص اس کے ساتھ کسی نکتے کا قصد کریگا۔ اور وہ نکتہ یہ ہے کہ جس چیز کا زمانہ آئندہ کے اندر ہونا ہے اس چیز کو معرض ثابت کے اندر ظاہر کیا جائے۔ اور اگر ھل زید منطلق کو غیر بلیغ شخص بولے تو پھر یہ عبارت حسین نہ ہوگی کیوں کہ غیر بلیغ شخص کو نکات کا کیا علم۔

وھی ای ھل قسمان الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ھل دو قسم پر ہے۔ ھل بسیطہ اور ھل مرکبہ۔ ھل بسیطہ یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کے ساتھ شئی کا وجود یا لا وجود طلب کیا جائے۔ کہ شئی موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ اس کی مثال دی ہے کہ جیسے ھل مرکبہ موجودۃ اولا موجودۃ کہ کیا حرکت موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔ اور ھل مرکبہ یہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے ثبوت یا ایک شئی کیلئے عدم ثبوت طلب کیا جائے یعنی موجود تو پہلے ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے ثبوت یا ایک شئی کا دوسری شئی کیلئے عدم ثبوت طلب کیا جاتا ہے۔ جیسے اس کی مثال ہے کہ ھل الحرکت دائمۃ اولا دائمۃ۔ کہ کیا حرکت ہمیشہ ہے یا ہمیشہ نہیں ہے۔ تو یہاں پر حرکت کیلئے دوام کا ثبوت یا دوام کا عدم ثبوت طلب کیا گیا ہے۔ یہاں پر وجود طلب نہیں کیا گیا۔

عتبر فی هذه شیئان غیر الوجود و فی الاولی شئ واحد فکانت مرکبة بالنسبة الی الاولی وهے بسیطة بالنسبة الیها

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ھل بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اولی یعنی بسیطہ کے اندر وجود کے علاوہ ایک چیز ہے یعنی حرکت اور ثانی یعنی مرکبہ کے اندر وجود کے علاوہ دو چیزیں ہیں۔ یعنی حرکت اور دوام۔ تو اولی کے اندر ایک چیز ہے اور ثانی کے اندر دو چیزیں ہیں۔ تو اولی بنسبت ثانیہ کے بسیطہ ہے اور ثانی کے اندر دو چیزیں

ہیں۔اوراولی کے اندرایک چیز ہے تو ثانی بنسبت اولی کے مرکبہ ہے۔

والباقية من الفاظ الاستفهام تشترك فى انها لطلب التصور فقط و تختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شئ اخر قيل فيطلب بما شرح الاسم كقولنا ما العنقاء طالبا ان يشرح هذا الاسم و يبين مفهومه فيجاب بايراد لفظ اشهرا وماهية المسمے اى حقيقة التے هو بها هو كقولنا ما الحركة اى ما حقيقة مسمے هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ یہاں تک تو استفہام کے دولفظ آ گئے یعنی ھل اور ہمزہ۔اور یہ بھی بتایا کہ ھل طلب تصدیق کیلئے ہوتا ہے اور ہمزہ عام ہے کہ طلب تصدیق اور طلب تصور دونوں کیلئے ہوتا ہے۔تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ استفہام کے باقی الفاظ اس بات کے اندر شریک ہیں کہ سب طلب تصور کیلئے ہوتے ہیں نہ کہ طلب تصدیق کیلئے۔اور اس بات کے اندر مختلف ہیں کہ ان باقی الفاظ سے ہر ایک کے ساتھ اور شئی کا تصور طلب کیا جاتا ہے۔اور ہر ایک لفظ کے ساتھ ایک شئی کا تصور طلب کیا جاتا ہے۔اور دوسرے لفظ کے ساتھ دوسری شئی کا تصور طلب کیا جاتا ہے۔

قيل فيطلب بما الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ما لفظ استفہام ہے۔تو یہ ما دو قسم پر ہے۔ ما شارحہ اور ماحقیقہ۔ ما شارحہ یہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ لفظ کا معنی اور مفہوم طلب کیا جائے۔کہ اس لفظ کا معنی اور مفہوم کیا ہے۔جیسے ما العنقاء کہ عنقاء کیا ہے یعنی عنقاء کا معنی اور مفہوم طلب کیا گیا ہے کہ عنقاء کا معنی اور مفہوم کیا ہے۔تو پھر جواب کے اندر لفظ اشہر کوذکر کیا جائے گا۔یعنی جواب میں طائرۃ کہا جائے گا۔

اور ماحقیقہ یہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ شئی کی حقیۃ اور ماحیت طلب کی جائے کہ اس شئی کی حقیقت اور ماحیت کیا ہے۔ جیسے ماالحرکت۔کہ حرکت حرکت کیا ہے یعنی حرکت کی ماحیت اور حقیقت کیا ہے۔تو پھر جواب میں اس چیز کی ذاتیات کو لایا جائے گا۔جیسے کہا جائے ماالانسان کہ انسان کیا ہے تو جوابا کہا جائے حیوان ناطق۔کیوں کہ حیوان ناطق انسان کی ذاتیات ہیں۔

و تقع هل البسيطة فى الترتيب بينهما اى بين ما التى لشرح الاسم و التى لطلب الماهية يعنى ان مقتضى الترتيب الطبيعى ان يطلب اولا شرح الاسم ثم وجود المفهوم فى نفسه ثم ماهيته و حقيقة لان من لا يعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم و من لا يعرف انه موجود استحال منه ان يطلب حقيقة وما هيته اذلا حقيقة المعدوم ولا ماهية

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ھل بسیطہ ترتیب کے اندر ما شارحہ اور ما حقیقیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ یعنی پہلے ما شارحہ ہوتا ہے اور بعدہ ھل بسیطہ پھر ما حقیقیہ۔ کیوں کہ ما شارحہ کے ساتھ شئی کا معنی اور مفہوم طلب کیا جاتا ہے۔ اور اس کے مفہوم اور معنی کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کیوں کہ جب تک کسی شخص کو شئی کے مفہوم کا علم نہ ہو تو پھر اسکے وجود سے سوال کس طرح کریگا۔ اور جب تک شئی کے وجود کا علم نہ ہو تو پھر اس شئی کی حقیقت اور ماحیت سے سوال کس طرح کیا جا سکتا ہے۔ مثلا کہا جائے گا ما الانسان کہ انسان کیا ہے یعنی انسان کا معنی اور مفہوم کیا ہے تو جواب میں کہیں گے حیوان ناطق۔ تو یہاں پر ما شارحہ ہے۔ پھر کہیں گے ھل الانسان موجود اولا کہ کیا انسان موجود ہے یا نہیں تو پھر جواب میں کہا جائے گا موجود۔ پھر کہا جائے گا ما الانسان کہ انسان کیا ہے یعنی انسان کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے تو پھر جواب میں کہا جائے گا کہ حیوان ناطق تو اس وقت ما حقیقت ہوگا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح

والفرق بین المفهوم من الاسم بالجملة و بین الماهیة التے تفهم من الحد بالتفصیل غیر قلیل فان کل من خوطب باسم فهم فهما ما و وقف علی الشئ الذی یدل علیه الاسم اذا کان عالما باللغة واما الحد لا یقف علیه الا المر تاض بصناعة المنطق فالموجودات لما کان لها حقائق و مفهومات فلها حدود حقیقیة واسمیة واما المعدومات فلیس لها الا المفهومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا یکون الا بعد ان یعرف ان الذات موجودة حتے ان ما یوضع فی اول التعالیم من حدود الاشیاء التے برهن علیها فی اثناء التعالیم انما هے حدود اسمیة ثم اذا برهن علیها و اثبت وجود ها صارت تلك الحدود بعینها حدودا حقیقیة جمیع ذلك مذ کور فی الشفاء

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مفہوم اور حقیقت کے درمیان فرق کیا ہوگا۔ کیوں کہ جب کہا جائے ماالانسان تو جواب میں کہا جائے گا حیوان ناطق۔ تو یہ حیوان ناطق مفہوم ہے پھر جب کہا جائے ماالانسان کہ انسان کیا ہے تو پھر بھی جواب میں کہا جائے گا حیوان ناطق تو یہ حیوان ناطق حقیقت ہوگی تو حقیقت اور مفہوم کے درمیان فرق کیا ہے۔ دوسری یہ بات کہ ایک چیز دوسری چیز سے سمجھ آرہی ہو تو یہ دوسری چیز حد ہوتی ہے۔ تو جو چیز اس چیز سے سمجھ آرہی ہے وہ محدود کہلاتی ہے تو اس حد اور محدود کے درمیان فرق کیا ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ انکے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ کیوں کہ جب ایک آدمی کے سامنے ایک اسم بولا جائے تو وہ آدمی اس اسم سے کچھ معنی اجمالی طور پر سمجھ لیگا۔ جبکہ وہ آدمی عالم باللغۃ ہو۔ لیکن وہ آدمی حد پر واقف نہ ہوگا مگر اس وقت کہ جس وقت وہ آدمی عالم بالمنطق ہو۔

تو تفریع یہ بیٹھ گئی کہ موجودات کیلئے حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی۔ یعنی موجودات کیلئے حدود حقیقیہ بھی ہوتے ہیں اور حدود اسمیہ بھی۔ لیکن معدومات کیلئے صرف مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ حقائق یعنی معدومات کیلئے حدود اسمیہ تو ہوتے ہیں لیکن حدود حقیقیہ نہیں ہوتے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ جب ایک لفظ سے ایک معنی سمجھ آجائے دلیل سے پہلے تو وہ معنی حد اسمی ہوگا۔ اور جب اس معنی پر دلیل دی جائے اور جو دلیل کے بعد سمجھ آجائے تو پھر وہ معنی حد حقیقی ہوگا۔

اس کی مثال محشی نے دی ہے کہ مثلاً شکل مثلث متساوی الاضلاع کیا ہوتی ہے۔ تو شکل مثلث متساوی الاضلاع یہ ہوتی ہے کہ جس کو تین خطوط متساویہ نے احاطہ کیا ہو تو یہ معنی یعنی کہ جسکو تین خطوط متساویہ نے احاطہ کیا ہوا ہے دلیل سے پہلے سمجھ آیا ہے تو یہ معنی شکل مثلث متساوی الاضلاع کیلئے حد اسمی ہوگا۔ اور جب اقلیدس سے اس معنی پر دلیل دی جائے تو پھر یہ معنی حد حقیقی ہوگا۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ یہ سب کے شفاء اندر مذکور ہیں۔

و یطلب بمن العارض المشخص ای الامر الذی یعرض الذی العلم فیفید تشخیصه و تعیینه کقولنا من فی الدار فیجاب بزید و نحوه مما یفید تشخیصه

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ من کے ساتھ عارضی تشخص طلب کیا جاتا ہے۔ یعنی من کے ساتھ وہ چیز طلب کی جاتی ہے کہ جو چیز ذوی العقول کو عارض ہوتی ہے اور ذوی العقول کو متعین کرے۔ شارح کہتا ہے کہ من کے ساتھ وہ امر طلب کیا جاتا ہے کہ جو امر ذوی العقول کو عارض ہو اور ذوی العقول کی تعین کرے۔ جیسے کہا جائے من فی الدار کہ گھر کے اندر کون ہے تو جواب میں کہا جائے زید یا جو اس کی مثل ہے۔ کیوں کہ زید ذوی العقول کو عارض ہوتا ہے۔ کیوں کہ زید ماہیت اور اس کی جنس سے خارج ہے۔ اور زید اس کے تعین کا فائدہ دیتا ہے۔

وقال السکاکی یسئال بما عن الجنس تقول ما عندك ای ای اجناس الاشیاء عندك و جوابه کتاب و نحوه و یدخل فیه السوال عن الماهیة و الحقیقة نحو ما الکلمة ای ای اجناس الالفاظ و جوابه لفظ موضوع مفرد او عن الوصف تقول ما زید و جوابه الکریم و نحوه و یسئال

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن من اور ما کے بارے میں علامہ سکاکی کا مذہب ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ ما کے ساتھ یا جنس سے سوال کیا جاتا ہے یا ما کے ساتھ وصف سے سوال کیا جاتا ہے۔ ما کے ساتھ جنس سے سوال کیا جائے اس کی مثال ہے جیسے کہا جائے ما عندک تو اس کا معنی ہے کہ تیرے پاس اشیاء کی اجناس میں سے کون سی جنس ہے۔ تو پھر جواب میں کہیں گے کتاب، یا فرس، یا حمار وغیرہ کہا جائے گا۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ جب ما کے ساتھ جنس سے سوال کیا جاتا ہے تو پھر اس وقت ماہیت اور حقیقت سے جو سوال ہوگا وہ بھی اسمیں داخل ہوگا۔ کیوں کہ اس جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے جو ماہیت کی جز ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد جنس لغوی ہے۔ کہ جو کثیر پر بولی جاتی ہے۔ جیسے کہا جائے ما الکلمۃ تو اس کا معنی [illegible]

جنس ہے تو پھر جواب میں کہا جائے گا لفظ موضوع مفرد وغیرہ۔
اوعن الوصف سے ماتن کہتا ہے کہ یا ما کے ساتھ وصف سے سوال کیا جائے گا جیسے کہے ما زید تو جواب میں کہیں گے الکریم یا الشجاع وغیرہ۔

بمن عن الجنس من ذوی العلم تقول من جبرئیل ای ابشر هو امر ملك امر جني و فيه نظر اذلا نسلم انه للسوال عن الجنس وانه يصح في جواب من جبرئیل ان يقال ملك بل جوابه ملك ياتي بالوحي كذا و كذا مما يفيد تشخيصه

ترجمه وتشريح: ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ من کے ساتھ ذوی العقول کی جنس سے سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے کہے من جبرئیل یعنی کہ کیا جبریل شیر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے تو پھر جواب میں کہا جائے گا۔ ملک کہ جبریل فرشتہ ہے۔
وفیہ نظر اذ لا نسلم الخ سے شارح علامہ سکا کی پر اعتراض کرتا ہے۔ کہ تم نے جو کہا ہے کہ من کے ساتھ جنس سے سوال ہوتا ہے تو یہ ہم نہیں مانتے۔ کہ من کے ساتھ جنس سے سوال ہوتا ہے کیوں کہ اگر من کے ساتھ جنس سے سوال ہوتا تو پھر جس وقت کہا جاتا من جبریل تو پھر جواب میں ملک کہا جاتا ہے حالانکہ جواب میں ملک نہیں کہا جاتا بلکہ جواب کے اندر کہا جاتا۔ ملک۔ اُتی بالوحی کذا وکذا۔ کہ جبریل ایک فرشتہ ہے جو وحی لے کر آتا ہے فلاں فلاں نبی پر تو یہ اس کے تعین اور تشخیص کا فائدہ دیتا ہے۔ لھذا من کے ساتھ عارضی تشخص طلب کیا جاتا ہے۔

ويسئال باى عما يميز به احد المتشاركين في امر يعمها وهو مضمون ما اضيف اليه اى نحو اى الفريقين خير مقاما اى انحن ام اصحاب محمد صلى الله عليه واله وسلم فالمؤمنون والكافرون قد اشتركا في الفريقية وسالوا عما يميزا حدهما عن الاخر مثل لون الكافرين القائلين لهذا القول ومثل كون المؤمنين اصحاب محمد صلى الله عليه واله وسلم

ترجمه وتشريح: یہاں سے ماتن استفہام کے کلمات میں سے ای کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ای کے ساتھ ممیز طلب کیا جاتا ہے یعنی ای کے ساتھ اس چیز سے سوال کیا جاتا ہے کہ جس چیز کے ساتھ احد المتشارکین دوسرے سے ممتاز ہو جائے کہ وہ دو چیزیں جو ایک امر کے اندر شریک ہیں اور وہ امر جو ان دو چیزوں کو شامل ہوتا ہے

وہ امرای کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ جیسے ای الفریقین خیر مقاما کہ دوگروہوں میں سے کونسا گروہ اچھے مقام پر ہے۔ تو مومن اور کافر فرقہ یعنی گروہ ہونے میں شریک ہیں تو ای کے ساتھ سوال کیا ہے اس چیز سے کہ جواب کے اندر ایسی چیز لاؤ کہ جو چیز ایک کو دوسرے سے ممتاز کرے۔ تو ای الفریقین خیر مقاما کا معنی ہے انحن ام اصحاب محمد ﷺ خیر مقاما۔ کہ ہم اچھے مقام پر ہیں یا اصحاب محمد ﷺ اچھے مقام پر ہیں۔ تو پھر جواب میں کہا جائے گا نحن۔ یا اصحاب محمد ﷺ کہ ہم اچھے مقام پر ہیں یا اصحاب محمد ﷺ اچھے مقام پر ہیں۔

ویسأل بکم عن العدد نحو سل بنے اسرائیل کم اتیناھم من ایۃ بینۃ ای کم آیۃ اتیناھم اعشرین ام ثلاثین فمن ایۃ ممیز کم بزیادۃ من لما وقع من الفصل بفعل متعدبین کم و ممیزہ کما ذکرنا فی الخبریۃ فکم ھھنا للسوال عن العدد لکن الغرض من ھذا السوال ھو التقریع و التوبیخ

ترجمہ وتشریح: یہاں سے ماتن کلمہ استفہام کم کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کم کے ساتھ عدد سے سوال کیا جاتا ہے اور عدد پوچھا جاتا ہے۔ جیسے سل بنی اسرائیل کم تیناھم من ایہ بینہ۔ کہ سوال کر بنی اسرائیل سے کہ کتنی ہم نے انکو واضح آیا تیں دیں۔ یعنی کتنی آیات ہم نے ان کو عطا کیں کیا بیس بیس یا تیس تیس یا چالیس چالیس۔

فمن آیت ممیز کم الخ سے شارح ترکیب بتاتا ہے شارح کہتا ہے من آیت تمیز ہے کم کی من زائدہ کے ساتھ کیوں کہ نحویوں کا یہ قاعدہ ہے کہ جس وقت کم اور اسکی تمیز کے درمیان فعل متعدی کا فاصلہ آجائے۔

تو پھر کم کی تمیز پر من کا لانا واجب ہوتا ہے۔ تا کہ مفعول کے ساتھ التباس لازم نہ آجائے جس طرح کے ہم نے کم خبریہ کے اندر ذکر کیا تھا۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ یہاں پر سوال تو عدد سے ہے لیکن غرض اس سوال سے تقریع اور توبیخ یعنی جھڑکنا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالی کا مقصود یہ نہیں ہے کہ آیات کی تعداد ان سے پوچھے۔

ویسئال بکیف عن الحال وباین عن المکان و بمتے عن الزمان ماضیا کان او مستقبلا و بایان عن الزمان المستقبل قیل ویستعمل فے مواضع التفخیم مثل ایان یوم الدین

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کیف کے ساتھ حال سے سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے کیف انت کہ تیرا حال کیا ہے۔ یعنی بیمار ہے یا صحیح ہے وغیرہ

اور این کے ساتھ مکان سے سوال کیا جاتا ہے جیسے این جلست کہ تو کہاں بیٹھا ہے۔

اور متی کے ساتھ زمان سے سوال کیا جاتا ہے عام ازیں ہے کہ زمانہ ماضی ہو یا زمانہ استقبال۔ زمانہ ماضی ہو جیسے متی جئت کہ تو کب آیا ہے۔ اور زمانہ استقبال ہو جیسے متی تاتی کہ تو کب آئے گا۔

وبایان عن الزمان الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ایان کے ساتھ زمانہ مستقبل سے سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے ایان یثمر هذا النخل۔ کہ یہ کھجور کا درخت کب پھل دیگا۔ شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ ایان مواضع تفخیم کے اندر استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی جو چیز ذی شان اور عظمت والی ہو وہاں پر بھی ایان کا استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے ایان یوم الدین کہ جزا کا دن کب ہے۔ تو جزا کا دن عظمت اور ذی شان والا امر ہے۔

وانی تستعمل تارة بمعنے کیف ویجب ان یکون بعدھا فعل نحو فأتوا حرثکم انی شئتم ای علے ای حال شئتم ومن ای شق اردتم بعد ان یکون الماتی موضع الحرث ولم یجئ انی زید بمعنے کیف ھو واخری بمعنے من این نحو انی لك ھذا ای من این لك ھذا الرزق الاتی فی کل یوم

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ انی کے دو معنی آتے ہیں۔ کہ انی کبھی متی کے معنی کے اندر استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی من این کے معنی کے اندر۔ تو اگر انی متی کے معنی میں استعمال کیا جائے تو پھر یہ ضروری ہے کہ انی کے بعد فعل ہو جیسے فاتو حرثکم انی شئتم۔ کہ پس آؤ اپنے کھیتوں کے اندر کہ جس طرح تم چاہو یعنی آؤ اپنے کھیتوں کے اندر جس حال پر چاہو بیٹھ کر، کھڑے ہو کر یا لیٹ کر جس طرح تم ارادہ کرو۔ یعنی پیچھے کی طرف ارادہ سے یا آگے کی طرف سے۔ لیکن آؤ موضع حرث کے اندر یعنی جس جگہ سے بچے پیدا ہوتے ہیں۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اگر انی کے بعد فعل نہ ہو تو پھر انی کیف کے معنی کے اندر استعمال نہ ہوگا جیسے انی زید تو اس کا معنی کیف زید نہ ہوگا کہ زید کا حال کس طرح ہے بیمار ہے یا صحیح ہے وغیرہ۔ اور کبھی انی من این کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے انی لک ھذا کہ یہ تیرے لئے کہاں سے ہے۔ یعنی حضرت ذکریا علیہ السلام جس وقت حضرت مریم علیہا السلام کے پاس جاتے تھے تو پھر وہ حضرت مریم علیہا السلام کے پاس مختلف اقسام کے پھل پاتے تھے گرمیوں کے پھل سردیوں کے اندر اور سردیوں کے پھل گرمیوں کے اندر۔ تو پھر حضرت ذکریا علیہ السلام نے فرمایا انی لک ھذا۔ اس کا معنی ہے کہ کہاں سے تیرے لئے رزق جو آنے والا ہے۔ ہر دن میں تو حضرت مریم علیہا السلام نے فرمایا من عند اللہ کہ اللہ تعالی کی طرف سے۔

وقوله یستعمل اشارة الی انه یحتمل ان یکون مشترکا بین المعنیین وان یکون فی احدهما حقیقة و فی الاخر مجازا و یحتمل ان یکون معناه این الا انه فی الاستعمال یکون مع من ظاهرة کما فی قوله من انی عشرون لنا ای من این او مقدرة کقوله تعالٰے انی لك هذا ای من این علٰے ما ذکره بعض النحاة

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے ماتن نے جو کہا ہے کہ انی تستعمل تارۃ بمن کیف وآخر بمعنی من این۔ تو یہاں پر ماتن نے تستعمل کہا ہے اور وضعت نہیں کہا۔ کیوں کہ تستعمل کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انی یا تو ان دو معنوں یعنی کیف اور من این کے درمیان مشترک لفظی ہے۔ یعنی انی کی وضع کیف کیلئے بھی ہے اور انی کی وضع من این کیلئے بھی ہے۔ یا انی کا استعمال ان دونوں میں سے ایک کے اندر حقیقت ہے اور دوسرے کے اندر مجازا ہے۔ یعنی انی کا استعمال کیف کے اندر حقیقت ہے اور من این کے اندر مجازا ہے۔ یا انی کا استعمال من این کے اندر حقیقت ہے اور کیف کے اندر مجازا ہے۔ اور وضعت نہیں کہا کیوں کہ اگر وضعت کہتا تو پھر مطلب ہوتا کہ انی ان دو معنوں کے درمیان مشترک لفظی ہے۔

ویحتمل ان یکون معناہ الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے یستعمل اخری بمعنی من این تو یہ یستعمل احتمال رکھتا ہے کہ انی تو من این کے معنی میں نہیں ہوتا۔ بلکہ این کے معنی میں ہوتا ہے لیکن من این جو کہا ہے تو یہ بتادیا ہے کہ انی کے ساتھ من ضرور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی انی کے ساتھ من ظاہر ہوتا ہے اور کبھی مقدر ہوتا ہے۔ انی کے ساتھ من ظاہر ہو اسکی مثال من انی عشرون لنا یعنی من این عشرون لنا۔ یعنی کہاں سے ہے ہمارے لئے۔ اور اس کی مثال کہ انی کے ساتھ من مقدر ہو جیسے انی لک ھذا یعنی من انی لک ھذا تو اس کا مطلب من این لک ھذا یعنی کہاں سے ہے تیرے لئے یہ پھل اسی طرح بعض نحاۃ نے ذکر کیا ہے۔ کہ انی کے ساتھ من کبھی ظاہر ہوگا اور کبھی مقدر۔

ثم ان هذه الكلمات الاستفهامية كثيرا ما تستعمل في غير الاستفهام مما يناسب المقام بحسب معونة القرائن كالاستبطاء نحو كم دعوتك والتعجب نحو مالى لا ارى الهدهد لانه كان لا يغيب عن سليمان عليه السلام بلا اذنه فلما لم يبصره فى مكانه تعجب عن حال نفسه فى عدم ابصاره اياه ولا يخفى انه لا معنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ یہاں تک تو کلمات استفہامیہ کا استعمال اپنے حقیقی معانی میں آ گیا ہے۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ یہ کلمات استفہامیہ بسا اوقات غیر استفہام کے اندر بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ یعنی استفہام والا معنی مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ غیر استفہام والا معنی مراد ہوتا ہے وہ جو مناسب ہوتا ہے مقام کے قرائن کی مدد کے اعتبار سے۔ کہ وہاں کوئی قرینہ پایا جائے گا جو یہ بتائے گا۔ کہ یہاں پر استفہام والا معنی مراد نہیں بلکہ غیر استفہام والا معنی مراد ہے۔ جیسے کلماتَ استفہامیہ استبطاء کے اندر استعمال کئے جائیں۔ استبطاء کا معنی ہے کہ جواب کے اندر تاخیر کرنا۔ جیسے کم دعوتک کہ میں نے کتنا تجھے بلایا ہے تو اس سے مراد عدد ہے کہ کتنی دفعہ میں نے تجھے بلایا ہے بلکہ مطلب ہے کہ میں نے تجھے بلایا ہے اور تو نے جواب کے اندر تاخیر کی ہے۔ اور کلمات استفہامیہ غیر استفہامیہ کے اندر استعمال کیا جائے۔ مثلاً تعجب کے اندر استعمال کیا جائے۔ جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کا قول ہے۔ مالی لا اری الھدھد۔ کہ کیا ہے میرے لئے کہ میں ھدھد کو نہیں دیکھتا ہوں۔ تو یہاں پر ما استفہامیہ ہے اور وہ تعجب کے اندر استعمال ہوا ہے۔ کیوں کہ ھدھد ایک پرندہ تھا جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے اذن کے بغیر انکے دربار سے غیب نہیں ہوتا تھا۔ جب حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس کو اپنی جگہ کے اندر نہ دیکھا تو پھر آپ نے اپنے نفس کے حال سے تعجب کیا کہ وہ تو حاضر ہے میں اس کو دیکھتا کیوں نہیں ہوں۔ اور یہاں پر حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ عاقل آدمی اپنے نفس کے حال سے سوال نہیں کرتا بلکہ سوال غیر سے کیا جاتا ہے۔

وقول صاحب الكشاف انه نظر سليمان عليه الصلوة والسلام الى مكان الهدهد فلم يبصره فقال مالى لا اراه على معنى انه لا يراه وهو حاضر لساتر ستره او غير ذلك ثم لاح له انه غائب فاضرب عن ذلك واخذ يقول اهو غائب كانه يسئال عن صحة مالاح له لا يدل على ان الاستفهام على حقيقة

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ صاحب کشاف نے کہا ہے کہ یہاں پر ما استفھامیہ اپنے حقیقی معنی پر ہے۔ کیوں کہ جب حضرت سلیمان علیہ السلام نے ھدھد کے مکان کی طرف نظر کی تو پھر اس کو دیکھا نہیں تو آپ نے فرمایا مالی لا اری الھدھد۔ کہ کیا ہے میرے لئے کہ میں ھدھد کو نہیں دیکھتا یعنی تم مجھے بتادو کہ ھدھد دربار کے اندر ہے تو حاضر لیکن میں اس کو دیکھ نہیں رہا میرے اور اس کے درمیان کوئی پردہ ہے یا وہ میری پیٹھ کے پیچھے ہے۔ تو پھر بعد میں آپ کو خود ظاہر ہو گیا کہ وہ دربار کے اندر حاضر نہیں ہے۔ تو پھر آپ نے اضراب کیا اور فرمایا ام کان من الغائبین بلکہ وہ تو غائب ہے تو گویا کہ آپ نے اپنے نفس کے حال سے سوال کیا پھر آپ کو ظاہر ہوا ہے۔

یہاں پر ایک چیز کی وضاحت ضروری ہے کہ شارح نے کہا ہے ولا یدل۔ تو یہاں پر دو نسخے ہیں ایک نسخہ ہے لا یدل اور بعض نسخوں کے اندر ہے یدل۔ تو اگر یدل ہو تو پھر تو مطلب واضح ہے کہ وہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ استفھام اپنی حقیقت پر ہے اور اگر لا یدل ہو تو پھر قدرے مشکل ہے کیوں کہ معنی ہوگا کہ یہ اس بات پر قطعی طور پر دلالت نہیں کرتا کہ استفھام اپنی حقیقت پر ہے۔ تو پھر اس وقت قطعا کا لفظ محذوف نکالا جائے گا۔ کیوں کہ اس کے اندر وہ پہلا احتمال بھی تو ہے کہ یہاں پر کلمہ استفھام تعجب کیلئے ہے۔

والتنبيه على الضلال نحو فاين تذهبون والوعيد كقولك بلن يسئى الادب الم او دب فلانا اذا علم المخاطب ذلك و هو انك ادبت فلانا فيفهم منه معنى الوعيد و التخويف ولا يحمله على السوال والامر نحو فهل انتم مسلمون اى اسلموا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفھامیہ غیر استفھام کے اندر استعمال کیا جائے مثلا تنبیہ علی الضلال یعنی گمراہ پر تنبیہ کرنے کیلئے استفھام کیا جائے۔ جیسے فاین تذھبون۔ کہ تم کہاں جاتے ہو۔ تو یہ گمراہی پر تنبیہ ہے کہ جس

[illegible]

اور کبھی کلمہ استفہامیہ غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جاتا ہے مثلا وعید یعنی ڈرانے کے اندر استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے ایک شخص بے ادب ہے اور ایک شخص باادب ہے اور اسنے کسی کو ادب سکھایا ہے تو وہ آدمی اس بے ادب کو کہے الم اؤدب فلانا کہ میں نے فلاں کو ادب نہیں سکھایا ہے کہ جس وقت مخاطب (بے ادب) کو یہ معلوم ہو کہ اسنے فلاں کو ادب سکھایا ہے۔ تو پھر یہاں پر یہ ہمزہ استفہام وعید کیلئے ہوگا۔ یعنی مطلب ہوگا کہ جس طرح میں نے فلاں کو ادب سکھایا ہے اسی طرح میں تجھے بھی ادب سکھا سکتا ہوں اور سوال پر اس کلمہ استفہام کو محمول نہیں کریں گے۔

والتقرير حمل المخاطب على الاقرار بما يعرفه والجاؤه اليه بايلاء المقرر به الهمزة اى بشرط ان يذكر بعد الهمزة ما حمل المخاطب على الاقرار به كما مر فى حقيقة الاستفهام من ايلاء المسئول عنه الهمزة تقول اضربت زيدا فى تقريره بالفعل وانت ضربت فى تقريره بالفاعل و ازيدا ضربت فى تقريره بالمفعول وعلى هذا القياس

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفہام کو غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جائے مثلا تقریر کے اندر استعمال کیا جائے۔ متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ مخاطب کو جس چیز کا علم ہے مخاطب کو اس چیز پر برانگیختہ کرنا اور اس چیز کا اقرار کرانا مقصود ہوتا ہے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ جس طرح ماسبق میں بتا چکے ہیں کہ مسؤل منہ ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اسی طرح جس چیز کا اقرار کرانا مقصود ہو وہ چیز بھی ہمزہ کے ساتھ ملی ہوئی ہوگی اور وہ چیز مقرر بہ ہوتی ہے یعنی مقرر بہ ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا تو جس چیز کا اقرار کرانا مقصود ہو وہ فعل ہوگا یا فاعل ہوگا یا مفعول ہوگا۔ تو اگر فعل کا اقرار کرانا مقصود ہو تو پھر فعل ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا جیسے مخاطب زید کو مارنے کے باوجود انکار کرتا ہے کہ میں نے زید کو نہیں مارا۔ تو پھر متکلم اس کو کہے اضربت زیدا کہ کیا تو نے زید کو مارا ہے یعنی اسکا اقرار کر کہ میں نے زید کو مارا ہے۔

اگر فاعل کا اقرار کرانا مقصود ہو تو پھر فاعل ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا۔ جیسے انت ضربت کہ کیا تو نے مارا ہے۔ مثلا تین آدمی کھڑے ہوں اور ایک نے کسی کو مارا ہے پھر وہ انکار کرے کہ میں نے نہیں مارا ہے تو پھر متکلم کہے انت ضربت کہ کیا تو نے مارا ہے یعنی اسکا اقرار کر کہ میں نے مارا ہے

اور اگر مفعول کا اقرار کرانا مقصود ہو تو پھر مفعول ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا۔ جیسے ازیدا ضربت کہ کیا زید کو تو نے مارا ہے یعنی اس کا اقرار کر کہ میں نے زید کو مارا ہے اور باقی فضلات کو اس پر قیاس کیا جائے۔

و قد يقال التقرير بمعنى التحقيق والتثبيت فيقال اضربت زيدا بمعنى انك ضربته البتة والانكار كذلك نحو اغير الله تدعون اى بايلاء المنكر الهمزة كالفعل فى قوله ع اتقتلنى والمشرفى مضاجعى والفاعل فى قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك والمفعول فى قوله تعالى اغير الله اتخذ وليا واما غير الهمزة فيجئ للتقرير و الانكار لكن لا يجرى فيه هذه التفاصيل ولا يكثر كثرة الهمزة وهذا لم يبحث عنه

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ یہاں پر تقریر بمعنی تحقیق اور تثبیت کے ہے یعنی یقینی بات کرنی اور بات کو پختہ کرنا۔ جیسے اضربت زیدا کہا جائے تو اس کا معنی ہے انک ضربتہ البتۃ کہ تحقیق تو نے یقینی طور پر زید کو مارا ہے۔

والانکار کذلک الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفہامیہ کو غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جائے مثلا انکار کے اندر استعمال کیا جائے۔ یعنی متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ مخاطب کو جس چیز کا علم ہے اس چیز کا انکار کرانا مقصود ہوتا ہے کہ اس کا انکار کر۔ ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ مقرر بہ ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا تو یہاں پر منکر بہ یعنی جس چیز کا انکار کرانا مقصود ہو وہ چیز ہمزہ کے ساتھ ملی ہوئی ہوگی۔ تو پھر فعل کا انکار کرانا مقصود ہوگا یا فاعل یا مفعول کا۔ اگر فعل کا انکار کرانا مقصود ہو تو وہ فعل ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا جیسے شاعر کا شعر ہے۔ اتقتلنی والمشرفی مضاجعی۔ کہ کیا تو مجھے قتل کرتا ہے حال یہ ہے کہ سیف مشرفی میرے پہلو کے اندر ہے۔ یعنی سیف مشرفی میرے پہلو کے اندر ہے تو تو مجھے کس طرح قتل کر سکتا ہے۔ یعنی انکار کر کہ میں تجھے قتل نہیں کر سکتا ہوں۔

اگر فاعل کا انکار کرانا مقصود ہو تو پھر فاعل ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ اھم یقسمون رحمۃ ربک۔ کہ کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں یعنی اس کا انکار کر کہ یہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم نہیں کرتے۔

اور اگر مفعول کا انکار کرانا مقصود ہو تو پھر مفعول ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے اغیر اللہ اتخذ ولیا۔ کہ کیا اللہ تعالی کے غیر کو میں ولی بناؤں۔ یعنی اس کا انکار کر۔ کہ میں اللہ تعالی کے غیر کو ولی بناؤں گا۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ہمزہ کے غیر اور کلمات استفہام ہیں وہ بھی اقرار اور انکار کیلئے آتے ہیں۔ لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں ہے۔ اور ہمزہ کے اندر یہ تفصیل زیادہ ہے۔ اور ہمزہ کے اندر جتنی کثرت ہے اس کے غیروں کے اندر اتنی کثرت نہیں ہے اس لئے ان سے بحث نہ ہوگی۔

و منه ای من مجئ الهمزة للانکار الیس الله بکاف عبده ای الله کاف لان انکار النفی نفی له و نفی النفی اثبات و هذا المعنے مراد من قال ان الهمزة فیه للتقریر ای لحمل المخاطب علے الاقرار ما دخله النفی وهو الله کاف لا بالنفی وهو لیس الله بکاف فالتقریر لا یجب ان یکون بالحکم الذی دخلت علیه الهمزة بل بما یعرف المخاطب من ذلك الحکم اثباتا او نفیا و علیه قوله تعالے ء انت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون الله فان الهمزة فیه للتقریر ای بما یعرفه عیسے صلوات الله علیه من هذا الحکم لا بانه قد قال ذلك

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ہمزہ جو انکار کیلئے آتا ہے اسی قبیلہ سے ہے الیس اللہ بکاف عبدہ کہ کیا اللہ تعالی اپنے بندے کو کافی نہیں ہے۔ یعنی اس کا اقرار کر کہ اللہ تعالی اپنے بندے کو کافی ہے۔ کیوں کہ یہاں پر ایک تو ہمزہ انکار کیلئے ہے اور دوسری نفی (لیس) ہے۔ اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ الیس اللہ بکاف عبدہ کے اندر ہمزہ تقریر کیلئے ہے۔ کہ مخاطب کو جس چیز کا علم ہے اس کا اقرار کرانا مقصود ہے تو یہاں پر مخاطب کو معلوم ہے کہ یہ چیز کہ جس پر نفی داخل ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنے بندے کو کافی ہے۔ اور اس کا اقرار کرانا مقصود ہے کہ تو اس کا اقرار کر کہ اللہ تعالی اپنے بندے کو کافی ہے نفی کا اقرار کرانا مقصود نہیں ہے اور وہ ہے کہ اللہ تعالی اپنے بندے کو کافی نہیں ہے۔

وقوله والانكار كذلك دل على ان صورة انكار الفعل ان يلى الفعل الهمزة ولما كان بصورة اخرى لا يلى فيها الفعل الهمزة اشار اليها بقوله ولانكار الفعل صورة اخرى انكار الفعل ان يلى الفعل الهمزة ولما كان له صورة اخرى لا يلي فيها الفعل الهمزة اشار اليها بقوله ولانكار الفعل صورة اخرى وهي نحو ازيدا ضربت ام عمرا لمن يردد الضرب بينهما من غير ان يعتقد تعلقه بغيرهما فاذا انكرت تعلقه بغيرهما فقد نفيته عن اصله لانه لا بدله من محل يتعلق به والانكار اما للتوبيخ اى ما كان ينبغي ان يكون ذلك الامر الذى كان نحو اعصيت ربك فان العصيان واقع لكنه منكر به وما يقال انه للتقرير فمعناه التحقيق والتثبيت او لا ينبغي ان يكون نحو اتعصي ربك او

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے والانکار کذلک۔ تو یہ اس صورت پر دلالت کرتا ہے کہ اگر فعل کا انکار کرانا مقصود ہو تو وہ فعل ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا ہوگا اب اسکی دوسری صورت آ گئی کہ فعل کا انکار کرانا مقصود ہو اور فعل اسمیں ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو دوسری صورت کی طرف ماتن نے اپنے قول ولانکار الفعل صورۃ اخری کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

اس کی مثال کہ فعل کا انکار کرانا مقصود ہے اور فعل ہمزہ کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہے جیسے ازیدا ضربت ام عمروا کیا توں نے زید کو مارا ہے یا عمرو کو۔ تو متکلم کو یہ معلوم ہے کہ مخاطب نے زید اور عمرو کے ماسوا کسی کو نہیں مارا ہے۔ لیکن اس میں متردد ہے کہ زید کو مارا ہے یا عمرو کو تو متکلم کا مقصد ہے کہ تو اس کا انکار کر کہ میں نے نہ زید کو مارا ہے اور نہ عمرو کو مارا ہے تو جب وہ اس کا انکار کرے کہ میں نے نہ زید کو مارا ہے اور نہ عمرو کو مارا ہے اور کسی کو تو اس نے مارا نہیں ہے۔ تو پھر یہاں پر اصل فعل کی نفی ہو جائے گی کیوں کہ فعل عرض ہے اور عرض کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو جب محل نہیں رہا تو پھر ضرب والا فعل بھی نہیں رہے گا۔

والانکار اما للتوبیخ الخ بحث تو استفہام انکاری کے اندر چلی آ رہی ہے تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ استفہام انکاری توبیخ کیلئے ہوتا ہے۔ تو استفہام انکاری جو توبیخ کیلئے ہوتا ہے تو یہ یا ماضی کے اندر ہوگا یا زمانہ استقبال کے اندر۔ توبیخ زمانہ ماضی کے اندر ہو مطلب یہ ہے کہ ایک فعل زمانہ ماضی کے اندر صادر تو ہوا ہے لیکن اس فعل پر توبیخ کی

جاتی ہے۔ کہ تجھ سے یہ فعل صادر نہیں ہونا چاہئے تھا۔

اور توبیخ زمانہ استقبال کے اندر ہو کا مطلب یہ ہے کہ ایک فعل نے تو زمانہ استقبال کے اندر ہونا ہے ابھی تک صادر نہیں ہوا ہے کبھی اس فعل پر توبیخ کی جاتی ہے کہ تجھ سے یہ فعل صادر نہیں ہونا چاہئے۔ پہلے کی مثال جیسے اعصیت ربک کہ کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے۔ تو مخاطب سے یہ فعل (نافرمانی کرنا) تو ماضی کے اندر صادر ہو چکا ہے لیکن اس پر توبیخ کی جاتی ہے کہ تجھ سے یہ فعل زمانہ ماضی کے اندر صادر نہیں ہونا چاہئے تھا۔ درمیان میں شارح کہتا ہے کہ ہمزہ ثبوت کیلئے ہے کہ یہاں پر ہمزہ تو اقرار کیلئے ہے اس کا معنی ہے تحقیق اور تثبیت یعنی یقینی بات ہے کہ تو نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔

اور دوسری کی مثال کہ توبیخ زمانہ استقبال کے اندر ہو اتعصی ربک کہ کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کریگا تو اس فعل نے تو زمانہ استقبال کے اندر صادر ہونا ہے ابھی تک تو صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس پر توبیخ کی جاتی ہے کہ تجھ سے یہ فعل زمانہ استقبال کے اندر نہیں ہونا چاہئے۔

للتكذيب فى الماضے اى لم يكن نحو افاصفكم ربكم بالبنين اے لم يفعل ذلك او فى المستقبل اى لا يكون نحو انلزمكموها اى انلزمكم تلك الهداية او الحجة بمعنے انكر هكم علے قبولها و نقسركم علے الاسلام و الحال انكم لها كارهون يعنے لا يكون هذا الالزام

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی استفہام انکاری تکذیب کیلئے ہوتا ہے یعنی جھٹلانے کیلئے ہوتا ہے۔ تو تکذیب یا تو فعل ماضی کے اندر ہوگی کہ یہ بات زمانہ ماضی کے اندر نہیں ہوئی ہے یا تکذیب فعل مستقبل کے اندر ہوگی یعنی یہ بات زمانہ استقبال میں نہ ہوگی۔

تکذیب زمانہ ماضی کے اندر ہو اس کی مثال ہے جیسے افاصفاکم ربکم بالبنین کہ کیا تمھارے رب نے تمھارے لئے بیٹوں کو چن لیا ہے۔ کیوں کہ یہودیوں نے کہا تھا کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں۔ تو پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا افاصفاکم ربکم بالبنین کہ کیا تمھارے رب نے تمھارے لئے بیٹے جن چنے لئے ہیں اور اپنے لئے بیٹیاں چنی ہیں۔ یہ بات زمانہ ماضی کے اندر نہیں ہوئی ہے۔ اور تکذیب زمانہ استقبال کے اندر ہو اس کی مثال ہے جیسے انلزمکموھا۔ کہ کیا ہم لازم کریں گے تم کو ھدایت یا حجت یعنی ہم نے تمہیں اسلام کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کریں گے۔ اور زبردستی نہیں کریں گے۔ یہ بات زمانہ استقبال کے اندر نہ ہوگی کہ ہم تمہیں اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کریں۔ کیوں کہ حال یہ ہے کہ تم

اسلام کو مکروہ سمجھتے ہو نہ کہ اچھا۔

و التهكم عطف على الاستبطاء او على الانكار و ذلك انهم اختلفوا فى انه اذا ذكر معطوفات كثيرة ان الجميع معطوف على الاول او كل واحد عطف على ما قبله نحو اصلوتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا وذلك ان شعيبا على نبينا و عليه السلام كان كثير الصلوة وكان قومه اذا رأوه يصلى تضاحكوا فقصد و ابقولهم اصلوتك تامرك الهزء و السخرية لا حقيقة الاستفهام

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفہامیہ کو غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جائے۔ کہ مثلاً تھکم یعنی مذاق اور ٹھٹھہ کے اندر استعمال کیا جائے۔

شارح کہتا ہے کہ تھکم کا عطف یا تو استبطاء پر ہے یا انکار پر۔ کیونکہ نحو کا یہ قاعدہ ہے جب ایک معطوف کے بعد متعدد معطوفات ذکر کیے جائیں تو پھر ان سب معطوفات کا عطف اس پہلے ایک اور معطوف علیہ پر بھی عطف ڈال جا سکتا ہے۔ اور ہر ایک کا عطف اپنے ماقبل والے معطوف پر بھی ڈالا جا سکتا ہے۔ یعنی پہلے معطوف کا عطف معطوف علیہ پر ہوگا بعد میں دوسرے معطوف کا عطف پہلے معطوف پر ہوگا پھر تیسرے معطوف کا عطف دوسرے معطوف پر ہوگا الخ تک۔

اس کی مثال کہ ہمزہ استفہام تھکم کے اندر استعمال کیا جائے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا ہے۔ اصلوتک تامرک ان نترک ما یعبد اباء نا۔ کہ کیا یہ تیری نمازیں تجھے حکم دیتی ہیں یہ کہ ہم چھوڑیں اس چیز کو کہ جس کی ہمارے اباواجداد عبادت کرتے تھے۔ تو یہ کفار نے حضرت شعیب علیہ السلام کو کہا ہے۔ کہ حضرت شعیب علیہ السلام بہت نمازیں پڑھتے تھے تو جب کفار آپ کو دیکھتے کہ نماز پڑھتا ہے تو پھر وہ کفار ایک دوسرے کی طرف دیکھ کر کہتے تھے اصلوتک تامرک ان نترک ما یعبد اباء نا کہ کیا تجھے یہ تیری نمازیں حکم دیتی ہیں۔ تو انکار کے ساتھ مذاق اور ٹھٹھہ کرنا مقصود ہے۔ حقیقت استفہام مقصود نہیں ہے۔

والتحقير

نحو من هذا استحقار ابشانه مع انك تعرفه والتهويل كقراءة ابن عباس ولقد نجينا بنی اسرائيل من العذاب المهين من فرعون بلفظ الاستفهام ای من بفتح الميم و رفع فرعون على انه مبتداء و من الاستفهامية خبره او بالعكس على اختلاف الرأيين فانه لا معنى لحقيقة الاستفهام ههنا وهو ظاهر بل المراد انه لما وصف العذاب بالشدة والفظاعة زادهم تهويلا بقوله من فرعون ای هل تعرفون من هو فی فرط عتوه و شدة الشكيمة فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به مثله ولهذا قال انه كان عليا من المسرفين زيادة لتعريف حاله و تهويل عذابه

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفہامیہ کو غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جائے مثلاً تحقیر کے اندر استعمال کیا جائے جیسے من ھذا کہ یہ کون ہے یعنی اس آدمی کو تو پہچانتا ہے کہ یہ فلاں ہے لیکن پھر تو کہتا ہے من ھذا کہ یہ کون ہے یعنی یہ اتنا حقیر آدمی ہے کہ میں اس کو نہیں پہچانتا ہوں۔

او التھویل کقراۃ ابن عباس الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفہام کو غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جائے مثلاً تھویل یعنی ڈرانے کے اندر استعمال کیا جائے جیسے ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المھین من فرعون۔ ہم تو اس کو پڑھتے ہیں من فرعون (من جارہ) لیکن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ اس کو من فرعون یعنی کلمہ من استفہامیہ کے ساتھ پڑھتے ہیں۔

شارح کہتا ہے کہ من فرعون کی ترکیب ہے کہ فرعون مبتدا ہے اور من خبر ہے۔ یا من مبتدا ہے اور فرعون خبر ہے۔ تو اس کا معنی ہے کہ تحقیق ہم نے نجات دی ہے بنی اسرائیل کو عذاب مھین سے فرعون کون ہے۔ تو یہاں پر حقیقت استفہام مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ہے کہ فرعون بہت سخت طبیعت اور سخت مزاج آدمی ہے۔ اس میں کوئی نرمی نہیں ہے۔ تو جب یہ اتنا سخت طبیعت آدمی ہے تو اس کا عذاب کتنا سخت ہوگا کہ اگر وہ کسی کو عذاب دے کیوں کہ اس کے اندر کوئی رحم نہیں ہے۔ تو یہاں پر من استفہامیہ تھویل کیلئے ہے استفہام کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالی کو تو معلوم ہے تھا کہ فرعون

کون ہے۔اس لئے اسکے بعد اللہ تعالی نے فرمایا ہے انہ کان عالیا من المسر فین۔کہ بے شک فرعون مسرفین میں سے بلند ہے۔

والاستبعاد نحو انی لھم الذکری فانه لا یجوز حمله علی حقیقة الاستفھام وھو ظاھر بل المراد استبعاد ان یکون لھم الذکری بقرینة قوله وقد جاء ھم رسول مبین ثم تولوا عنه ای کیف یذکرون ویتعظون ویوفون بما وعدوه من الایمان عند کشف العذاب عنھم وقد جاء ھم ما ھو اعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان و ھو ما ظھر علی رسول اللہ صلی اللہ علیه واله وسلم من الایات البینات من الکتاب المعجز و غیرہ فلم یذکروا واعرضوا عنه

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کلمہ استفہام کو غیر استفہام کے اندر استعمال کیا جائے مثلا استبداد کے اندر استعمال کیا جائے استبداد کا معنی ہے دوری یعنی کلمہ استفہام کو دوری کے اندر استعمال کیا جائے اس کی مثال ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا ہے۔انی لھم الذکری کہ ان کیلئے نصیحت کہاں ہے۔یعنی ان کیلئے نصیحت بہت دور ہے۔تو یہاں پر حقیقت استفہام مراد نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالی کو معلوم ہے کہ وہ نصیحت حاصل نہیں کر سکتے۔بلکہ اس سے مراد استبداد ہے کہ ان کیلئے نصیحت بہت دور ہے۔اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ اسکے بعد اللہ تعالی نے فرمایا وقد جاء ھم رسول مبین ثم تولو عنہ۔کہ تحقیق تشریف لیکر آیا ہے رسول مبین ان کے پاس پھر انہوں نے اس سے پیٹھ پھیر لی خلاصہ یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کفار نے جھٹلایا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ دعا مانگی اعنی علیھم لسبع کسبع یوسف۔کہ یا اللہ میری امداد کر ان پر واسطے سات سال کے مثل سات سال یوسف علیہ السلام کے۔یعنی جس طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں سات سال قحط پڑی تھی اسی طرح ان پر بھی سات سال قحط پڑ جائے تو پھر اللہ تعالی ایسی قحط نازل کی کہ کھانے کیلئے کوئی چیز نہیں ملتی تھی۔بھوک کی وجہ سے وہ چمڑے اور مردار کھاتے تھے اور جب آسمان کی طرف دیکھتے تو دھواں نظر آتا تھا۔مطلب یہ ہے کہ ان کے پاس رسول مبین تشریف لایا ہے اور نصیحت انہوں نے حاصل نہیں کی ہے اگر ان سے یہ تھوڑا سا عذاب اٹھا دیں تو پھر یہ ایمان کس طرح لائیں گے اور ان کیلئے نصیحت بہت دور ہے۔

امر

و منها ای من انواع الطلب الامر و هو طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء و صيغته تستعمل فے معان كثيرة فاختلفوا فی حقيقته الموضوعة هے لها اختلافا كثيرا ولما لم يكن الدلائل مفيدة للقطع بشیٔ من ذلك قال المصنف والاظهر ان صيغته من المقترنة باللام نحو ليحضر زيد وغيرها نحو اكرم عمرا و رويد بكرا فالمراد بصيغته ما دل على طلب فعل غير كف استعلاء سواء كان اسما او فعلا موضوعة لطلب الفعل استعلاء ای على طريق طلب العلو وعد الامر نفسه عاليا سواء كان عاليا فی نفسه ام لا لتبادر الفهم عند سماعها ای سماع الصيغة الى ذلك المعنے اعنے طلب الفعل استعلاء والتبادر الى الفهم من اقوى امارات الحقيقة

ترجمہ وتشریح: ماتن انشاء طلبی کے اقسام ذکر کررہا تھا تو یہاں تک ماتن نے انشاء طلبی کی دو قسمیں ذکر کیں تمنی اور استفہام۔ تو ماتن تیسری قسم ذکر کرتا ہے اور وہ امر ہے۔ تو شارح امر کی تعریف کرتا ہے کہ امر یہ ہوتا ہے کہ طلب کرنا فعل کا ایسا فعل جو کف کا غیر ہے یعنی روکنے کا غیر ہو یعنی روکا نہیں کیا گیا ہو۔ اور طلب کرنا جو ہو تو علی سبیل الاستعلاء یعنی اپنے آپ کو بڑا سمجھے۔ یہاں سے محشی دو اعتراض کرتا ہے۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ جو امر کی تعریف کی گئی ہے کہ طلب کرنا فعل کا ایسا فعل جو کف کا غیر ہے یعنی روکنے کا غیر ہو یعنی روکا نہیں کیا گیا ہو۔ اور طلب کرنا جو ہو تو علی سبیل الاستعلاء تو یہ امر کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ امر تو ہے لیکن امر کی تعریف اس پر سچی نہیں آتی جیسے کہا جائے اکفف عن القتل کہ قتل سے رک جا تو اکفف امر ہے اور یہاں پر کف کا کف طلب کیا گیا ہے تو پھر چاہیے تھا کہ اکفف امر نہ ہوتا حالانکہ یہ تو امر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امر یہ ہوتا ہے کہ طلب کرنا فعل کا ایسا فعل جو کف کا غیر ہے یعنی روکنے کا غیر ہو یعنی روکا نہ کیا گیا ہو۔ اور طلب کرنا جو ہو تو علی سبیل الاستعلاء تو یہاں پر فعل سے ہماری مراد ہے امر کا صیغہ جس فعل سے مشتق کیا گیا ہو اور جس فعل سے ماخوذ ہو۔ تو اکفف ماخوذ ہے کف سے تو یہاں پر کف کا کف تو طلب نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہاں پر غیر

کف یعنی عن القتل کا کف طلب کیا گیا ہے اور اکفف کوئی عن القتل سے ماخوذ تو نہیں ہے بلکہ کف سے ماخوذ ہے۔ تو تمھارا اعتراض تب تھا کہ یہاں پر کف کا کف طلب کرتا لھذا اکفف امر ہوگا۔

پھر اعتراض ہوتا ہے کہ جب فعل سے ہماری مراد وہ فعل ہے کہ جس فعل سے امر کا صیغہ مشتق کیا گیا ہو تو پھر بھی امر کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ جب کہا جائے اکف عن القتل۔ کہ رک جا کف عن القتل سے۔ تو ک امر ہے اور کف سے ماخوذ ہے تو یہاں کف کا کف طلب کیا گیا ہے تو پھر چاہئے تھا کہ کف امر نہ ہوتا حالانکہ یہ تو امر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کف دو قسم پر ہے کف مطلق اور کف مقید تو کف ماخوذ ہے کف مطلق سے کف کف مقید (کف عن القتل) سے ماخوذ نہیں ہے۔ تو یہاں پر کف مطلق کا کف طلب نہیں کیا گیا ہے بلکہ کف مقید (کف عن القتل) کا کف طلب کیا گیا ہے۔ تو تمہارا اعتراض تب تھا کہ یہاں پر کف مطلق کا کف طلب کرتا لھذا اکف امر ہوگا۔

وصیغته تستعمل فی معان الخ سے شارح مابعد والے متن کیلئے تمہید ذکر کرتے ہوے شارح کہتا ہے کہ امر کا صیغہ بہت سارے معانی کے اندر استعمال کیا جاتا ہے تقریبا چھبیس (۲۶) معانی کے اندر استعمال کیا جاتا ہے لیکن امر کے حقیقی موضوع لہ کے اندر اختلاف ہے کہ امر کا حقیقی موضوع لہ کیا ہے۔ تو بعض نے کہا ہے کہ امر کا حقیقی موضوع لہ ندب ہے۔ بعض نے کہا اباحت ہے وغیرہ لیکن ان معانی پر کسی معنی پر کسی نے قطعی دلیل نہیں دی ہے اور کوئی قطعی دلیل نہیں پائی گئی ہے اس لئے ماتن یہاں پر امر کا حقیقی موضوع لہ ذکر کرتا ہے اور اس پر قطعی دلیل بھی دیگا۔ تو ماتن نے کہا ہے اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ خواہ مقترن باللام ہو یا مقترن باللام نہ ہو تو یہ امر کا صیغہ وضع کیا گیا ہے طلب الفعل استعلاء کیلیئے۔

شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو صیغتہ کہا ہے تو صیغتہ سے مراد وہ چیز ہے جو دلالت کرے طلب فعل پر ایسا فعل جو کف کا غیر ہو اور اپنے آپ کو بڑا سمجھے۔ عام ازیں کہ اسم ہو یا فعل اسم ہو تو اسماء افعال سے ہوگا اور امر کے معنی میں ہوگا اور فعل ہو تو پھر مقترن باللام ہوگا یا مقترن باللام نہ ہوگا۔

اسکے بعد ماتن نے جو کہا ہے موضوعة لطلب الفعل استعلاء تو اس سے مراد ہے کہ فعل کو طلب کیا جائے اور اپنے آپ کو بڑا سمجھے عام ازیں ہے کہ واقع کے اندر بڑا ہو یا واقع کے اندر بڑا نہ ہو۔

لتبادر الفهم عند سماعها الخ سے ماتن یہاں پر اس پر دلیل دیتا ہے کہ امر کا صیغہ وضع کیا گیا ہے طلب الفعل استعلاء کیلیئے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اس پر دلیل قطعی تبادر الی الفهم ہے کیوں کہ جب امر کا صیغہ بولا جائے اور سنا جائے تو ذہن جلدی اس معنی کی طرف کرتا ہے کہ فعل کو طلب کیا جائے اور اپنے آپ کو بڑا سمجھے اور تبادر الی الفهم حقیقت

کے قرائن میں سے قوی قرینہ ہے اور اس کی نشانیوں میں سے قوی نشانی ہے۔

وقد تستعمل صيغة الامر لغيره اى لغير طلب الفعل استعلاء كالا باحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فيجوز له ان يجالس احدهما او كليهما وان لا يجالس احدا اصلا

ترجمہ وتشریح: ماتن امر کے مجازی معنی ذکر کرتے ہوئے تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ غیر طلب الفعل استعلاء کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی وہاں طلب الفعل استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کا غیر مقصود ہوتا ہے جیسے اباحت۔ کبھی کبھی امر کا صیغہ اباحت اباحتکے اندر استعمال کیا جاتا ہے۔ اباحت کا معنی ہے ایک کام کی اجازت دینا کہ یہ کام تیرے لئے جائز ہے کہ تیری مرضی ہے کہ کرے یا نہ کرے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے جالس الحسن او ابن سیرین۔ کہ تو حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پاس بیٹھ۔ یعنی تیرے لئے یہ جائز ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے یا کسی کے پاس نہ بیٹھے۔ تو یہ اس صورت میں ہے کہ ایک آدمی کے دو استاذ ہوں مثلاً حسن اور ابن سیرین اور دونوں کا مرتبہ برابر ہو تو پھر وہ کسی کو کہے کہ میں حسن کے پاس بیٹھوں یا ابن سیرین کے پاس بیٹھوں تو وہ کہے جالس الحسن او ابن سیرین۔ کہ تیری مرضی ہے کہ حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پاس بیٹھ یا دونوں کے پاس بیٹھ یا کسی ایک کے پاس بھی نہ بیٹھ۔

والتهديد اى التخويف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخويف وفى الصحاح الانذار تخويف مع دعوة نحو اعملوا ما شئتم لظهور ان ليس المراد الامر بكل عمل شاؤ او التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله اذليس المراد طلب اتيانهم بسورة من مثله لكونه محالا

ترجمہ وتشریح: سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ تھدید کے اندر استعمال کیا جاتا ہے۔ تھدید کا معنی ہے تخویف یعنی ڈرانا کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ ڈرانے کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وھو اعم من الانذار الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ تھدید کا معنی ہے تخویف اور انذار کا معنی بھی ہے تخویف تو ماتن نے تھدید ذکر کیا ہے اور انذار ذکر کیوں نہیں کیا ہے حالانکہ انذار تھدید سے مشہور اور واضح لفظ ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ تھدید اور تخویف کے درمیان فرق ہے کہ تھدید مطلق تخویف یعنی ڈرانے کو کہا جاتا

ہے عام ازیں کہ دعوۃ الی الحق ہو یا دعوۃ الی الحق نہ ہو۔اور انذار خاص ڈرانے کو کہا جاتا ہے یعنی تخویف مع دعوۃ الی الحق۔تو اگر ماتن انذار کہتا تو پھر اسمیں تھدید نہ آتا اور جب تھدید کو ذکر کیا تو اسمیں انذار بھی آجاتا ہے۔اس لئے ماتن نے تھدید ذکر کیا ہے انذار ذکر نہیں کیا۔جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔اعملوا ماشئتم۔کہ جو چاہو عمل کرو تو اس سے مراد یہ تو نہیں ہے کہ جو عمل تم چاہو وہ کرو نیکی ہو یا برائی۔بلکہ اس سے مراد تخویف ہے کیوں کہ اسکے بعد اللہ تعالی نے فرمایا ہے فستر ون ماامامکم۔پس عنقریب تم دیکھ لوگے وہ تمھارے سامنے ہوگا۔

او التعجیز نحو فأتوا الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ تعجیز کے اندر استعمال کیا جاتا ہے یعنی عاجز کرنے کیلئے کہ یہ کام تم نہیں کر سکتے۔تو ہوتا تو امر ہے لیکن مقصود طلب فعل سے استعلاء نہیں ہوتا بلکہ تعجیز ہوتا ہے کہ یہ کام تم نہیں کر سکتے ہو۔جیسے فاتوا بسورۃ من مثلہ۔کہ لاؤ تم کوئی سورت اس کی مثل۔تو اس سے مراد یہ تو نہیں ہے کہ ان سے اسکی مثل سورۃ لانے کو طلب کیا گیا ہے کیوں کہ اسکی مثل سورت لانا محال ہے۔

والظرف اعنے قوله من مثله متعلق بفأتوا والضمير لعبدنا او صفة بسورة والضمير لما نزلنا اولعبدنا

ترجمه وتشريح: شارح ترکیب کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ من مثلہ یا تو ظرف لغو ہے یا ظرف مستقر۔

اگر من مثلہ ظرف لغو ہو تو پھر یہ فاتوا کے متعلق ہوگا۔تو پھر معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورت اس کی مثل سے۔

اور اگر ظرف مستقر ہو تو یہ اپنے متعلق سے مل کر سورۃ کی صفت ہوگی۔تو پھر معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورۃ ایسی سورت جو ہونے والی ہے اس کی مثل۔شارح کہتا ہے کہ اگر یہ ظرف لغو ہو تو من مثلہ کے اندرہ ضمیر کا مرجع عبدنا بن سکتا ہے اور مانزلنا نہیں بن سکتا۔اور اگر یہ ظرف مستقر ہو تو پھرہ ضمیر کا مرجع مانزلنا بھی بن سکتا ہے اور عبدنا بھی بن سکتا ہے۔اگر یہ ظرف لغو ہو اور ہ ضمیر کا مرجع عبدنا ہو تو پھر اس کا معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورت اور لاؤ جو سورت تو عبدنا کی مثل سے۔یعنی جس طرح ہمارا بندہ امی ہے کسی سے پڑھا نہیں ہے اور اس کا کوئی استاذ نہیں ہے تو اس کا کوئی مثل ہو کہ وہ امی ہو کسی سے پڑھا لکھا نہ ہو اور نہ اس کا کوئی استاذ ہو اس سے کوئی سورت لاؤ لیکن تم اس سے کوئی سورۃ نہیں لا سکتے ہو۔

اور اگر ظرف مستقر ہو اور ہ ضمیر کا مرجع مانزلنا ہو تو پھر معنی ہوگا۔کہ پس لاؤ تم کوئی سورۃ ایسی سورۃ جو ہونے والی ہو مانزلنا کی مثل سے۔تو مانزلنا کا مثل تو محال ہے لھذا پھر تم سورۃ کس طرح لا سکتے ہو۔

فان قلت لم لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لما نزلنا قلت لا نه يقتضي ثبوت مثل القران في البلاغة وعلو الطبقة شهادة الذوق اذا التعجيز انما يكون عن المأتي به فكان مثل القران ثابت لكنهم عجزوا ان ياتوا منه بسورة بخلاف ما اذا كان وصفا لسورة فان المعجز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف

ترجمہ وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کر کے اور پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر من مثلہ ظرف لغو ہو تو پھر ہ ضمیر کا مرجع عبدنا بن سکتا ہے اور ما نزلنا کیوں نہیں بن سکتا۔ اگر ظرف مستقر ہو تو پھر ہ ضمیر کا مرجع عبدنا بھی بن سکتا ہے اور ما نزلنا بھی بن سکتا ہے اس کی کیا وجہ ہے۔

قلت لانہ یقتضی الخ سے شارح جواب دیتا ہے۔ شارح نے کچھ اور جواب دیا ہے پہلے اس طرح جواب سمجھنا۔ کہ واٗ تو یہ امر تعجیز کیلئے ہے اور امر تعجیز کیلئے ہو تو یہ نفی کیلئے ہوتا ہے۔ تو اگر من مثلہ ظرف مستقر ہو تو پھر یہ صفت ہوگی سورۃ کی تو پھر من مثلہ قید ہوگا اور سورۃ مقید ہوگی۔ کیوں کہ صفت اپنے موصوف کیلئے قید ہوتی ہے اور پھر مقید (سورۃ) پر نفی (واٗ تو) داخل ہوئی ہے۔ تو پھر یہ نفی المقید لرافع المقید بن جائے گی کہ مقید کی نفی اور مقید کا رفع۔ اور نفی المقید لرافع المقید کے اندر تین احتمال ہوتے ہیں کہ نفی قید کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے اور نفی مقید کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے اور نفی قید اور مقید دونوں کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے تو اگر اس صورت میں ہ ضمیر کا مرجع ما نزلنا بنایا جائے تو پھر نفی کو قید کی طرف راجع کیا جائے گا۔ کیوں کہ راجع کرنا جائز جو ہے۔ تو پھر معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورت ایسی جو ہونیوالی ہے ما نزلنا کے مثل سے۔ اور ما نزلنا کی مثل تو محال ہے لھذا پھر تم سورت کس طرح لاؤ گے۔ اگر ہ ضمیر کا مرجع عبدنا بنا دے تو پھر ہم نفی کو مقید کی طرف راجع کرتے ہیں۔ کیوں کہ جائز جو ہے تو پھر معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورت اس سورت جو ہونے والی ہے عبدنا کی مثل سے۔ تو عبدنا کا مثل تو ممکن ہے کیوں کہ ایسا بندہ ہو سکتا ہے کہ جو امی ہو کسی سے لکھا پڑھا نہ ہو اور نہ اس کا کوئی استاذ ہو۔ لیکن اس سے تم کوئی سورت نہیں لا سکتے ہو۔

اور اگر من مثلہ ظرف لغو ہو تو پھر واٗ تو کے متعلق ہوگا تو پھر یہ (واٗ تو) الرفع المقید اور النفی المقید کے اندر یہ تین صورتیں جائز نہیں ہیں۔ کہ نفی قید کی طرف راجع کی جائے یا مقید کی طرف راجع کی جائے یا دونوں کی طرف راجع کی جائے بلکہ نفی جس پر داخل ہوتی ہے اس کی طرف راجع ہوتی ہے تو یہاں پر نفی سورت پر داخل ہے تو سورت کی طرف نفی راجع ہوگا تو اگر اس صورت... ضمیر کا مرجع عبدنا بنا دیا جائے تو پھر معنی صحیح ہوگا۔ کیوں کہ معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورت اور لاؤ

جوسورۃ توعبدنا کی مثل سے توعبدنا کا مثل تو ممکن ہے کیوں کہ ایسا بندہ ہوسکتا ہے کہ جو امی ہو کسی سے لکھا پڑھا نہ ہو اور نہ اس کا کوئی استاذ ہو۔ لیکن اس سے تم کوئی سورت نہیں لاسکتے ہو۔

اور ہ ضمیر کا مرجع مانزلنا نہیں بن سکتا ہے کیوں کہ اگر ہ ضمیر کا مرجع مانزلنا بنا دیا جائے تو پھر معنی ہوگا کہ پس لاؤ تم کوئی سورت اور لاؤ جو سورۃ تو مانزلنا کی مثل سے کہ مانزلنا کا مثل تو پایا گیا ہے لیکن اس سے تم کوئی سورت نہیں لاسکتے ہو حالانکہ مانزلنا (قران) کا مثل تو محال ہے۔ اس لئے اگر من مثلہ ظرف لغو ہو تو پھر ہ ضمیر کا مرجع مانزلنا نہیں بن سکتا ہے۔

اور شارح نے اس طرح جواب دیا ہے کہ اگر من مثلہ ظرف لغو ہو تو پھر ہ ضمیر کا مرجع مانزلنا اس لئے نہیں بن سکتا ہے کہ اگر ہ ضمیر کا مرجع مانزلنا بنادے تو پھر لازم آئے گا کہ قران پاک کا مثل کوئی پایا گیا ہے حالانکہ یہ شھادۃ ذوق کے ساتھ معلوم ہے کہ قران پاک کا مثل محال ہے لیکن شھادۃ ذوق کہنے کی کیا ضرورت ہے کیوں کہ یہ قانون وہ ہے جو ماقبل میں مذکور ہو چکا ہے۔

فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء المأتى منه قلت احتمال عقلى لا يسبق الى الفهم و لا يوجد له مساغ فى اعتبارات البلغاء و استعمالاتهم فلا اعتداد به ولبعضهم هنا كلام طويل لا طائل تحته

ترجمہ وتشریح: شارح یہاں سے پھر ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ جس وقت من مثلہ ظرف لغو ہو اور متعلق ہو اُ تو کے تو پھر اس صورت میں مأتی بہ (سورۃ) کی نفی کرتے ہو۔ اور مأتی منہ (من مثلہ) کی نفی کیوں نہیں کرتے۔ جسطرح کہ من مثلہ ظرف مستقر ہو تو پھر ایک صورت میں مأتی منہ کی نفی ہوتی ہے۔

قلت احتمال الخ سے شارح کہتا ہے کہ اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔ کہ جس وقت من مثلہ ظرف لغو ہو اور مأتی منہ کی نفی کی جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ قران پاک کی مثل پائی گئی ہے حالانکہ قران پاک کی مثل تو محال ہے اس لئے مأتی منہ کی نفی نہیں کی جائے۔ شارح کہتا ہے کہ یہ احتمال عقلی ہے فھم کی طرف سبقت نہیں کرتا اور نہ اس کیلئے بلغاء کے اعتبارات اور انکے استعمال میں پایا گیا ہے کہ الرفع المقید میں نفی مأتی منہ کی طرف راجع ہو۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ یہاں پر اور لوگوں نے شرحیں کی ہیں لیکن انکے پیچھے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے میں انکے درپے نہیں ہوا،

والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين والاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا اذ ليس الغرض ان يطلب منهم كونهم قردة او حجارة لعدم قدرتهم على ذلك ولكن في التسخير يحصل الفعل اعنى صيرورتهم قردة وفي الاهانة لا يحصل اذ المقصود قلة المبالاة بهم والتسوية

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ تسخیر کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی مسخر کرنے کیلئے۔ جیسے کونو قردۃ خاسئین ۔ کہ ہوجاؤ بندر ذلیل۔ اور کبھی کبھی امر کا صیغہ اہانت کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی توہین کیلئے جیسے کونو حجارۃ او حدیدا کہ ہوجاؤ تپ پتھر یا لوہا۔ تو اس سے اللہ تعالی کی یہ غرض تو نہیں ہے کہ ان سے بندر ہونا یا پتھر ہونا طلب کیا ہے کہ تم بندر ہوجاؤ یا پتھر ہوجاؤ کیوں کہ یہ ان کی قدرت میں نہیں ہے۔ اور امر کے اندر ضروری ہے کہ وہ فعل اسکی قدرت میں ہو۔

ولکن فی التسخیر الخ سے شارح کہتا ہے کہ تسخیر اور اہانت کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسخیر کے اندر فعل حاصل ہوتا ہے اور فعل پایا جاتا ہے۔ جیسے کونو قردۃ خاسئین ۔ کہ ہوجاؤ بندر ذلیل ۔ تو پھر وہ بندر ذلیل ہوگئے۔ اور اہانت کے اندر فعل حاصل نہیں ہوتا اور پایا جاتا ہے بلکہ مقصود قلۃ المبالاۃ ہوتا ہے کہ میں تمھاری کوئی پروا نہیں کرتا کہ تم پتھر ہوجاؤ یا لوہا ہوجاؤ میں تم سے بے پرواہ ہوں۔

نحو اصبروا اولا تصبروا وفي الاباحة كان المخاطب توهم ان الفعل محظور عليه فاذن له في الفعل مع عدم الحرج في الترك وفي التسوية كانه توهم ان احد الطرفين من الفعل والترك انفع له وارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك وسوى بينهما

ترجمہ وتشریح: ماتن امر کے مجازی معنے ذکر کر رہا ہے۔ تو امر کا وضع تو اس معنی کیلئے تھا کہ فعل کا طلب کرنا جو کف کا غیر ہے علی سبیل الاستعلاء تو ماتن کہتا ہے کبھی کبھی امر کا صیغہ تسویۃ کیلئے بھی آتا ہے یعنی تسویۃ کا معنی ہے برابری بیان کرنا یعنی کبھی کبھی امر کا صیغہ برابری بیان کرنے کیلئے بھی آتا ہے اس کی مثال ماتن نے دی ہے اصبروا ولا تصبروا۔ کہ تم صبر کرو یا نہ کرو۔ تو یہاں پر صبر کرنا اور صبر نہ کرنا دونوں جانبیں برابر ہیں۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ففی الاباحت الخ سے جواب دے رہا ہے

اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں کہا گیا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ اباحت کے اندر استعمال کیا جاتا ہے اس کی مثال ماتن نے

دی تھی جالس الحسن اوابن سیرین۔ تو وہاں پر بھی دونون جانبیں برابر تھیں اور یہاں پر بھی دونوں جانبیں برابر ہیں تو پھر اباحت اور تسویۃ کے درمیان کیا فرق ہے۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اباحت اور تسویۃ کے درمیان فرق مخاطب کے اعتبار سے ہے کہ اباحت کے اندر مخاطب یہ گمان کرتا ہے اور وہم کرتا ہے کہ یہ فعل مجھ پر ممنوع ہے تو پھر متکلم مخاطب کو اس فعل کی اجازت دے دیتا ہے کہ یہ فعل تیرے لئے جائز ہے کہ کرلے اور اگر نہ بھی کریں تو پھر بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور تسویۃ کے اندر مخاطب یہ وہم کرتا ہے کہ فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میرے لئے نافع اور راجح ہے اور پھر متکلم اس وہم (یعنی مخاطب کا یہ گمان کرنا فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میرے لئے نافع اور راجح ہے) کو اٹھا ذکر کر دیتا ہے اور انکے درمیان برابری بیان کر دیتا ہے کہ فعل کی دونوں جانبیں تیرے لئے برابر ہیں۔

والتمنی نحو شعر الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی بصبح وما الاصباح منك بامثل اذ لیس الغرض طلب الانجلاء من اللیل اذ لیس ذلك فی وسعه لکنه یتمنی ذلك تخلصا عما عرض له فی اللیل من تباریح الجوی ولاستطالته تلك اللیلة کانه لا طماعیة له فی انجلائها فلهذا یحمل علی التمنی دون الترجی

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کبھی کبھی امر کا صیغہ تمنی کے اندر استعمال کیا جاتا ہے جیسے امرأ القیس کا شعر ہے الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی:: بصبح وما الاصباح منک بامثل۔ کہ خبردار اے لمبی رات روشن ہو جا تو صبح کے ساتھ اور صبح تجھ سے زیادہ بہتر نہیں۔ تو انجلی واحد مؤنث امر کا صیغہ ہے تو اس سے غرض رات سے روشنی طلب کرنا نہیں ہے کیوں کہ کوئی چیز اس سے طلب کی جاتی ہے کہ جو چیز اس کی قدرت اور وسعت کے اندر ہو تو انجلاء رات کی قدرت اور وسعت میں نہیں ہے لھذا اس امر کو تمنی پر محمول کریں گے۔ معنی ہوگا کہ خبردار اے رات لمبی کہ کاش کہ تو صبح کے ساتھ روشن ہو جاتی اور نہیں ہے صبح تجھ سے زیادہ بہتر۔ کیوں کہ یہ امرأ القیس کا شعر ہے اور امرأ القیس کی محبوبہ کو کوئی رات کے اندر گیا تھا تو اس کی فرقت کی وجہ سے رات کو اسے پریشانی اور غم عارض ہوئے تو پھر اس نے یہ شعر پڑھا۔ کہ کاش صبح کے ساتھ روشنی ہو جاتی تا کہ میں صبح کے وقت میں ان پریشانیوں سے نکل جاؤں اور جان چھوٹ جائے تو اسکے بعد اس وہم کو دفع کیا ہے کہ صبح بھی تجھ سے زیادہ بہتر نہیں ہے۔ کیوں کہ صبح تو کوئی مجھے محبوبہ ملے گی تو نہیں اور پریشانیوں سے جان تو نہیں چھوٹ جائے گی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح ولا ستطالة تلك الليلة الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ کہ یہاں پر تم امر کو تمنی پر محمول کیوں کرتے ہو اور ترجی پر محمول کیوں نہیں کرتے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماقبل میں ہم بتا چکے تھے کہ تمنی کا متمنی محال ہوتا ہے یا ممکن بعید اور ترجی کے اندر مترجی ممکن قریب ہوتا ہے تو یہاں پر متمنی ممکن بعید ہے تو گویا کہ وہ یہ گمان کرتا ہے کہ اس رات نے صبح کے ساتھ روشن ہی نہیں ہے اس لئے اس کو تمنی پر محمول کیا جاتا ہے نہ کہ ترجی پر۔

والدعاء اى الطلب على سبيل التضرع نحو رب اغفرلى و الالتماس كقولك لمن يسا ويك رتبة افعل بدون الاستعلاء والتضرع فان قيل اى حاجة الى قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن يسا ويك قلت قد سبق ان الاستعلاء لا يستلزم العلو فيجوز ان يتحقق من المساوے بل من الادنى ايضا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ دعا کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ دعا کا معنی ہے طلب کرنا فعل کا اور بر طریقہ تضرع کے یعنی اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے بڑا نہ کجے۔ جیسے رب اغفرلی۔ کہ اے میرے رب مجھے بخش دے۔ اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی امر کا صیغہ التماس کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ التماس کا مطلب ہے کہ متکلم مخاطب کو رتبہ کے اعتبار سے برابر سمجھے۔ نہ اپنے آپ سے بڑا سمجھے اور نہ اس سے چھوٹا سمجھے بلکہ رتبہ کے اندر اس کے برابر ہو اس کی مثال ماتن نے دی ہے جیسے افعل۔ کہ یہ کام کر۔ اور محشی نے اس کی مثال دی ہے جیسے استقی ماء۔ کہ تو مجھے پانی پلا۔

فان قيل اى حاجة الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اور پھر اس کا جواب دیگا۔

اعتراض یہ ہے کہ امر کا صیغہ کبھی کبھی التماس کے اندر استعمال کیا جاتا ہے مثل تیرے قول اس شخص کیلئے کہ جو تیرے ساتھ رتبہ کے اندر برابر ہو افعل۔ نہ اپنے آپ کو بڑا سمجھے اور نہ چھوٹا تو جب وہ اس کے ساتھ رتبہ کے اعتبار سے برابر ہو تو وہ نہ اپنے آپکو بڑا سمجھے گا اور نہ چھوٹا تو پھر بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے قلت قد سبق الخ سے کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ ایک ہوتا ہے استعلاء اور ایک ہوتا ہے علو۔ علو کا معنی ہوتا ہے کہ واقع کے اندر بڑا ہو اور استعلاء کا معنی ہے کہ اپنے آپ کو بڑا سمجھے واقع کے اندر بڑا ہو یا نہ ہو تو جب وہ متکلم اس کے ساتھ رتبہ کے اعتبار سے برابر ہو تو پھر وہ متکلم اپنے آپ کو بڑا بھی سمجھ سکتا ہے اگرچہ متکلم

اس سے چھوٹا ہو۔ تو پھر بھی وہ متکلم اپنے آپ کو بڑا سمجھ سکتا ہے۔ تو جب وہ اس کے ساتھ رتبہ کے اعتبار سے برابر ہو تو پھر بھی وہ اپنے آپ کو بڑا سمجھ سکتا ہے اس لئے ماتن نے بدون الاستعلاء کو ذکر کیا ہے۔

ثم الامر قال السكاكي حقه الفور لانه الظاهر من الطلب عند الاطلاق كما في الاستفهام ولتبادر الفهم عند الامر بشئ بعد الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارداة التراخي فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المسأ يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالاضطجاع ولم يرد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما

ترجمه وتشريح: ماتن علامہ سکاکی کا مذہب ذکر کرتے ہوئے ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ امر کا حق فور یعنی جلدی کرنا ہے کہ جب کسی چیز کا امر کیا جائے تو اس کا مقصود ہوتا ہے کہ یہ کام جلدی کریں۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ امر آج کیا جائے اور کام کل کریں۔ تو علامہ سکاکی نے اس پر دو دلیلیں دیں ہیں کہ امر کا حق فور ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کو طلب کیا جائے اور اس کو طلب کے وقت مطلق چھوڑا جائے کسی قرینہ کو ذکر نہ کیا جائے تو مقصد ہوتا ہے کہ یہ کام ابھی کر جس طرح کے استفہام کے اندر ہوتا ہے کہ جب کسی سے سوال کریں تو اس کا مقصد ہوتا ہے کہ اس سوال کا ابھی جواب دے۔ یہ مقصد تو نہیں ہوتا کہ سوال ابھی کیا ہے اور جواب کل دے تو اسی طرح امر ہے۔

دوسری دلیل یہ دی ہے کہ جب ایک امر کو ذکر کیا جائے اور اس امر کرنے سے پہلے دوسرے امر کو ذکر کیا جائے تو وہ پہلا منسوخ ہو جاتا ہے۔ اور مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ میں نے اس دوسرے امر کو کرنا ہے پہلے امر کو نہیں کرنا۔ تو اگر امر تراخی کو چاہتا تو پھر مخاطب یہ سمجھتا کہ میں نے پہلے امر کو بھی کرنا ہے اور دوسرے امر کو بھی کرنا ہے۔ حالانکہ اس طرح تو نہیں ہوتا جیسے کوئی آقا اپنے غلام کو کہے قم کہ کھڑا ہو جا۔ اور کھڑا ہونے سے پہلے پھر مولی اپنے غلام کو کہے اضطجع حتی المساء۔ کہ لیٹ جا شام تک۔ تو اس نے قیام والے امر کو اضطجاع کے ساتھ تبدیل کیا ہے۔ تو اس وقت مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ میں نے شام تک لیٹنا ہے نہ کہ کھڑا ہونا۔ تو امر تراخی کو چاہتا تو پھر مخاطب یہ سمجھتا کہ میں نے پہلے کھڑا ہونا ہے پھر شام تک لیٹنا ہے۔ حالانکہ اس طرح تو نہیں ہوتا۔

وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن و منها اى و من انواع الطلب النهي و هو طلب الكف عن الفعل استعلاء وله حرف واحد وهو لا الجازمة فى نحو لا تفعل وهو كالا مر فى الاستعلاء لانه المتبادر الى الفهم

ترجمه وتشريح: ماتن علامہ سکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے جو کہا ہے کہ امر کا حق فور ہے کیوں کہ جس وقت کسی چیز کو طلب کیا جائے اور اس کو مطلق چھوڑا جائے تو اس کا مقصد ہوتا ہے کہ یہ کام جلدی کریں جس طرح کے استفہام میں ہوتا ہے۔ اور دوسری دلیل یہ بھی دی تھی جب امر کو ذکر کریں اور اس امر کے کرنے سے پہلے دوسرا ذکر کرے تو پہلا امر منسوخ ہو جاتا ہے اور دوسرا امر کرنا پڑتا ہے۔ تو اعتراض یہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں ہے۔ کہ فور بغیر قرائن کے پایا جائے بلکہ فور بھی قرائن کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور یہ جو مثال دی گئی ہے کہ مولی اپنے غلام کو کہے قم اور کھڑا ہونے سے پہلے پھر مولی کہے۔ اضطجع حتی المساء۔ تو یہاں پر قرینہ حتی ہے کیوں کہ حتی غایۃ کیلئے ہوتا ہے اور جہاں پر غایۃ یعنی انتہاء ہو وہاں پر ابتداء ضرور ہوتی ہے تو ابتداء وہ امر کا وقت ہے کہ جس وقت مولی نے اپنے غلام کو پھر کہا اضطجع حتی المساء۔

ومنها اى من انواع الطلب الخ ماتن انشاء طلبی کی قسمیں ذکر کر رہا ہے تو یہاں تو تین قسمیں آ گئی اور استفہام، تمنی اور امر یہاں سے چوتھی ذکر کرتا ہے وہ نہی ہے۔ تو شارح اسکی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ نہی یہ ہوتی ہے کہ طلب کرنا کف عن الفعل کو استعلاء یعنی روکنے کو طلب کرنا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ نہی کیلئے ایک حرف موضوع ہے اور وہ ہے لا جازمہ۔ جیسے لا تفعل۔ کہ یہ کام نہ کر۔ اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ جس طرح امر کے اندر امر کرنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے اسی طرح نہی کے اندر نہی کرنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے۔ اور دلیل اس پر متبادر الی الفہم ہے یعنی کہ جس وقت نہی کا صیغہ بولا جائے اور سنا جائے تو ذہن جلدی اس معنی کی طرف کرتا ہے کہ کف عن الفعل کو کیا گیا ہے استعلاء۔

نہی

وقد يستعمل في غير طلب الكف عن الفعل كما هو مذهب البعض او طلب الترك كما هو مذهب البعض كالتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرك لا تمتثل امري وكالدعاء والالتماس وهو ظاهر وهذه الاربعة يعني التمني والاستفهام والامر والنهي يجوز تقدير الشرط بعدها و ايراد الجزاء عقيبها مجزوما بان المضمرة مع الشرط كقولك في التمني ليت لي مالا انفقه اي ان ارزقه انفقه وفي الاستفهام اين بيتك ارزك اي ان تعرفنيه ازدك وفي الامر اكرمني اكرمك اي ان تكرمني اكرمك وفي النهي لا تشتم يكن خيرا لك اي انا لا تشتم يكن خيرا لك

ترجمہ وتشریح: پہلے یہ بات قابل غور ہے کہ نہی کے حقیقی موضوع لہ کے اندر اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نہی کا حقیقی موضوع لہ طلب کف عن الفعل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نہی کا حقیقی موضوع لہ طلب ترک ہے اس کی پوری بحث تو اصول فقہ کے اندر کی جاتی ہے لیکن یہاں پر سمجھ لیا جائے کہ طلب کف عن الفعل کے اندر یہ ضروری ہے کہ فعل کے اندر جمیع اسباب پائیں جائیں اور پھر اس سے نہی کی جائے۔ اور طلب ترک کے اندر یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ فعل کے جمیع اسباب پائے جائیں۔ بلکہ عام ہے کہ فعل کے جمیع اسباب پائیں جائیں یا نہ پائیں جائیں پھر بھی نہی اس سے کی جاتی ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی نہی طلب کف عن الفعل کے غیر کے اندر استعمال کیا جاتا ہے جسطرح بعض محققین کا مذہب ہے یا طلب ترک کے غیر کے اندر استعمال کیا جاتا ہے جس طرح کہ بعض محققین کا مذہب ہے۔

مثلا کبھی کبھی نہی تھدید یعنی ڈرانے کے اندر استعمال کیا جاتی ہے جیسے ایک غلام اپنے آقا کا حکم نہ مانے تو پھر آقا اس کو کہے لاتمتثل امری کہ تو میرا حکم نہ مان تو اس سے طلب کف عن الفعل تو مقصود نہیں ہے کہ تو میرا حکم نہ مان بلکہ ڈرانا مقصود ہے کہ تو میرا حکم نہ مان میں پھر تیرے ساتھ بات کروں گا۔

اور کبھی کبھی نہی کا صیغہ دعا کیلئے استعمال کیا جاتا ہے دعا کا مطلب ہے کف عن الفعل کو طلب کرنا علی سبیل التضرع یعنی اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے بڑا نہ سمجھے۔ جیسے لاتؤاخذنا ان نسینا کہ اے اللہ ہمارا مواخذہ نہ فرما تو یہاں پر نہی کا صیغہ دعا کیلئے ہے۔

اور کبھی کبھی نہی کا صیغہ التماس کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ التماس کا مطلب ہے کہ متکلم اس کو اپنے برابر سمجھے۔ نہ اپنے بڑا اور نہ اپنے سے چھوٹا سمجھے۔ جیسے اس کی مثال محشی نے دی ہے لاتعص ربک ایھا الاخ کہ اے بھائی اپنے رب کی نافرمانی نہ کر۔ تو یہاں پر نہی کا صیغہ التماس کے اندر استعمال کیا گیا ہے۔

وھذہ الاربعۃ یعنی الخ پہلے ایک بات کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ ہے علم نحو کے اندر یہ موجود ہے کہ تمنی، استفہام، امر اور نہی کے بعد مضارع آجائے تو وہ مجزوم ہوتا ہے کیوں کہ یہ جواب امر، نہی، تمنی، اور جواب استفہام ہوتا ہے تو یہاں پر ماتن کہتا ہے کہ ان چار یعنی تمنی، استفہام، امر اور نہی کے بعد شرط کا مقدر کرنا جائز ہے تو اگر ان چار کے بعد مضارع آجائے تو پھر وہ مضارع مجزوم ہوگا کیوں کہ شرط کی جزا ہوگی اور ان مقدر ہوگا مع شرط کے۔

اس کی مثال کہ شرط مقدر ہو اور تمنی کے اندر اور اس کے بعد مضارع ہو جیسے لیت لی مالا انفقہ۔ کہ کاش میرے لئے مال ہوتا تو میں اس کو خرچ کرتا۔ تو انفقہ مضارع ہے اور اس سے پہلے شرط مقدر ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے ان ارزقہ انفقہ۔ کہ اگر میں مال دیا جاتا تو میں اس کو خرچ کرتا۔

اسکی مثال کہ شرط مقدر استفہام کے اندر جیسے این بیتک ازرک۔ کہ تیرا گھر کہاں ہے تو میں زیارت کروں تیری۔ تو ازرک فعل مضارع ہے اور اس سے پہلے شرط مقدر ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے ان تعرفنیہ ازرک۔ کہ اگر تو مجھے اپنا گھر جنوائے تو میں تیری زیارت کروں گا۔

اس کی مثال کہ شرط مقدر ہو امر کے بعد جیسے اکرمنی اکرمک کہ تو میری عزت کر میں تیری عزت کروں گا۔ تو یہاں پر شرط مقدر ہے اصل میں عبارت ہے ان تکرمنی اکرمک کہ اگر تو میری عزت کریگا تو میں تیری عزت کروں گا۔

اس کی مثال کہ نہی کے اندر شرط مقدر ہو جیسے لاتشتم یکن خیرا لک۔ کہ مجھے گالی نہ دے تیرے لئے بہتر ہوگا۔ تو اصل میں ہے ان لاتشتم یکن خیرا لک۔ کہ اگر تو مجھے گالی نہ دے تو تیرے لئے بہتر ہوگا۔

وذلك لان الحامل للمتكلم على الكلام الطلبي كون المطلوب مقصود اللمتكلم لذاته او لغيره لتوقف ذلك الغير على حصوله وهذا معنى الشرط فاذا ذكرت الطلب وذكرت بعده ما يصلح توقفه على المطلوب غلب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصودا لذلك المذكور لا لنفسه فيكون اذن معنى الشرط فى الطلب مع ذكر ذلك الشئ ظاهرا و

ترجمه وتشريح: سے شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ ان چار کے بعد شرط مقدر کیوں ہوتی ہے۔ تو شارح

کہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چار انشاء طلبی کی قسمیں ہیں اور جہاں پر طلب ہو تو وہاں پر مطلوب تو ضرور ہوتا ہے۔ تو جب متکلم انشاء طلبی بولے تو وہاں پر جو مطلوب ہوگا تو وہ مطلوب یالذاتہ ہوگا یالغیرہ۔ تو لذاتہ بہت کم مقصود ہوتا ہے اکثر طور پر لغیرہ مقصود ہوتا ہے۔ لغیرہ کا مطلب ہے کہ وہ غیر اس مطلوب کے حصول پر موقوف ہو اور اس مطلوب پر معلق ہو۔ اور جزا بھی شرط پر موقوف ہوتی ہے اور معلق ہوتی ہے اس لئے ان چار کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے۔ جیسے ما قبل میں اسکی مثال گزری ہے کہ اکرمنی اکرمک۔ تو مطلوب تو ہے مخاطب کا متکلم کیلئے عزت کرنی تو یہ مطلوب لذاتہ مقصود نہیں ہے بلکہ لغیرہ مقصود ہے اور غیر ہے کہ متکلم کا مخاطب کیلئے عزت کرنی۔ تو متکلم کا مخاطب کیلئے عزت کرنا یہ موقوف ہے مخاطب کا متکلم کیلئے عزت کرنے پر جو کہ مطلوب ہے۔ اور جزا بھی شرط پر موقوف ہوتی ہے اور جزا اور شرط پر معلق ہوتی ہے اس لئے ان چار کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے۔

لما جعل النحاة الاشياء التي يضمر الشرط بعدها خمسة اشار المصنف الى ذلك بقوله واما العرض كقولك الا تنزل بنا تصب خيرا اى ان تنزل بنا تصب خيرا فمولد من الاستفهام وليس شيئا اخر براسه لان الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفي وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلا و تولد عنه بمعونة قرينة الحال غرض النزول على المخاطب وطلبه منه

ترجمہ وتشریح: شارح بعد والے متن کا ماقبل والے متن کے ساتھ ربط ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ماتن نے واما العرض الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جن چیزوں کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے نحاۃ وہ پانچ چیزیں ذکر کی ہیں چار یہ ہیں اور ایک عرض ہے تو ماتن نے عرض کو کیوں نہیں ذکر کیا۔

ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ عرض کو اس لئے نہیں ذکر کیا کہ عرض مثل قول تیرے کے الا تنزل بنا تصب خیرا۔ کیوں نہیں اترتا ہے تو تو ہمارے ساتھ گھر کے اندر پہنچے گا تو خیر کو۔ تو یہ عرض استفہام سے پیدا ہوتا ہے اور عرض مستقل طور پر کوئی الگ شئی نہیں ہے۔ اور ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ استفہام کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے اور عرض استفہام سے پیدا ہوتا ہے تو پھر عرض کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس لئے عرض کو ذکر نہیں کیا۔

اسکے بعد شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ عرض استفہام سے پیدا ہوتا ہے تو شارح کہتا ہے الا تنزل بنا تصب خیرا۔ کے

اندر ہمزہ استفہام کا ہے اور نفی پر داخل ہے تو یہاں پر استفہام کو اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ متکلم کو معلوم ہے کہ مخاطب ہمارے گھر کے اندر نہیں اترا ہے تو پھر اس سے غرض پیدا ہوگا قرینہ حال کی مدد کے ساتھ کہ متکلم مخاطب پر گھر کے اندر نزول کو پیش کرتا ہے اور اس سے گھر کے اندر نزول کو طلب کرتا ہے۔

ويجوز تقدير الشرط في غيرها اي في غير هذه المواضع بقرينة تدل عليه نحو ام اتخذ وامن دونه اولياء فالله هو الولى اى ان ارادوا اولیا بحق فالله هو الذى يجب ان يتولى وحده و يعتقد انه المولى والسيد و قيل لا شك ان قوله ام اتخذوا انكار توبيخ بمعنى انه لا ينبغى ان يتخذوا من دونه اولياء و حينئذ يترتب عليه قوله فالله هو الولى من غير تقدير شرط كما يقال لا ينبغى ان يعبد غير الله فالله هو المستحق للعبادة

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ان چار جگہوں کے غیر کے اندر شرط کا مقدر کرنا جائز ہے ایسے قرینے کے ساتھ جو شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرے جیسے ام اتخذ ومن دونہ اولیاء فاللہ ھوالولی۔ کہ کیا وہ پکڑتے ہیں اللہ تعالی کے سوا اولیاء پس اللہ تعالی ہی ولی ہے۔ تو یہ فا جزائیہ ہے اور یہ فا شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں پر شرط مقدر ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے ان ارادوا اولیاء فاللہ ھوالولی۔ کہ اگر وہ ارادہ کریں ولی کا پس صرف اللہ تعالی ہی ولی ہے۔ اور اعتقاد رکھیں کہ بے شک اللہ تعالی مولی اور سید ہے۔

وقیل لا شک ان قولہ الخ سے شارح بعض محققین کا مذہب ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہاں پر شرط مقدر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں پر مابعد والی عبارت یعنی فاللہ ھوالولی ماقبل والی عبارت ام اتخذ ومن دونہ اولیاء پر مرتب ہے کیوں کہ یہ استفہام انکاری ہے اور توبیخ کیلئے ہے۔ اور اس کا معنی ہے انہ لاینبغی ان یتخذ وامن دونہ اولیاء۔ کہ بے یہ مناسب نہیں ہے کہ پکڑیں وہ اللہ تعالی کے سواء اولیا پس اللہ تعالی ولی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے لاینبغی ان یعبد غیر اللہ فاللہ ھوالمستحق للعبادۃ۔ کہ نہیں ہے مناسب یہ کہ عبادت کی جائے اللہ تعالی کے غیر کی پس اللہ تعالی ہی مستحق ہے عبادت کے۔ تو فاللہ ھوالمستحق للعبادۃ والی عبارت اولیا والی عبارت پر مرتب ہے۔

وفیه نظر اذلیس کل مافیه معنی الشئ حکمه حکم ذلك الشئ والطبع المستقیم شاهد صدق علی صحة قولنا لا تضرب زیدا فهو اخوك بالفاء بخلاف اتضرب زیدا فهو اخوك استفهام انکار فانه لا یصح الا بالوا والحا

ترجمه وتشریح: شارح ان بعض محققین پر اعتراض کرتے ہوے۔ شارح کہتا ہے کہ جب دو چیزوں کا معنی ایک ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان دونوں کا حکم بھی ایک ہو۔ تو ام اتخذ وا من دونہ اولیاء فاللہ ھوالولی اور لا ینبغی ان یعبد غیر اللہ فاللہ ھوا مستحق للعبادۃ۔ تو دونوں کا معنی ایک ہے لیکن حکم ایک نہیں ہے۔ اس کی مثال بھی شارح نے دی ہو کہ دونوں چیزوں کا معنی ایک ہے لیکن حکم ایک نہیں ہے جیسے لا تضرب زیدا فھو اخوک۔ کہ نہیں مارے گا تو زید کو پس وہ تیرا بھائی ہے۔ اور اتضرب زیدا فھو اخوک۔ کہ کیوں مارتا ہے تو زید کو پس وہ تیرا بھائی ہے۔ تو یہاں پر ہمزہ استفھام انکاری کیلئے ہے تو اس کا معنی ہے کہ نہیں مارے گا تو زید کو پس وہ تیرا بھائی ہے۔ تو ان دونوں عبارتوں کا معنی تو ایک ہے لیکن حکم ایک نہیں ہے۔ کیوں کہ لا تضرب زیدا فھو اخوک والی عبارت فاء کے ساتھ صحیح ہے اور اتضرب زیدا فھو اخوک والی عبارت فاء کے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ واؤ حالیہ کے ساتھ صحیح ہے کہ اس طرح عبارت بولے اتضرب زیدا وھو اخوک۔

نداء

و منها ای و من انواع الطلب النداء و هو طلب الاقبال بحرف تائب مناب ادعو لفظا او تقدیرا

ترجمه وتشریح: ماتن انشاء طلبی کی قسمیں ذکر کر رہا ہے تو یہاں تک چار قسمیں یعنی استفھام، تمنی، امر اور نہی آگئی یہاں سے انشاء طلبی کی پانچویں قسم ذکر کرتا ہے اور وہ ہے نداء۔ تو شارح نے ندا کی تعریف کی ہے کہ نداء یہ ہوتا ہے کہ اقبال کا طلب کرنا یعنی توجہ طلب کرنا (متکلم مخاطب کی توجہ طلب کرے) ساتھ ایسے حرف کے جو ادعو کے قائم مقام ہو۔ اور وہ حرف جو ادعو کے قائم مقام ہو عام ہے کہ لفظا ہو یا تقدیرا۔ لفظا ہو جیسے یا اللہ اور تقدیرا جیسے یوسف اعرض عن ھذا تو اصل میں ہے یا یوسف اعرض عن ھذا۔

وقد تستعمل صیغته ای صیغة النداء فی غیر معناه و هو طلب الاقبال کالاغراء فی قولك لمن اقبل علیك یتظلم یا مظلوم قصدا الی اغرائه و حثه علی زیادة التظلم بث الشکوی لان الاقبال حاصل

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی نداء کا صیغہ یعنی یاء وغیرہ اپنے اصلی معنی کے غیر کے اندر استعمال کیے جاتے ہیں۔ نداء کا اپنا اصلی معنی تو ہے طلب اقبال۔ لیکن کبھی کبھی طلب اقبال کے غیر کے اندر استعمال کیا جاتا ہے جیسے اغراء۔ کہ کبھی کبھی نداء کا صیغہ اغراء کے اندر استعمال کیا جاتا ہے اغراء کا معنی ہے برانگیختہ کرنا اور ابھارنا جیسے آپ کے سامنے کوئی آدمی آجائے اور اس پر کسی نے ظلم کیا ہوا اور اس کو مارا ہو تو پھر وہ اپنا ظلم آپ کے سامنے بیان کرے کہ مجھ کو فلاں نے مارا ہے اور اتنی تکلیف دی ہے وغیرہ تو پھر آپ اس کو کہیں یا مظلوم۔ تو یہاں پر طلب اقبال تو مقصود نہیں ہے کیوں کہ اقبال تو پہلے سے حاصل ہے کیوں کہ آپ کے ساتھ باتیں کرتا ہے اور سامنے ہے تو یہاں پر مقصود ہے اغراء کہ تو اپنا ظلم اور بھی زیادہ بیان کر اور تکلیف کو بیان کرو۔

والاختصاص فی قولهم انا افعل کذا ایها الرجل فقولنا ایها الرجل اصله تخصیص المنادی بطلب اقباله علیك ثم جعل مجردا عن طلب الاقبال و نقل الی تخصیص مدلوله من بین امثاله بما نسب الیه اذ لیس المراد بای و وصفه المخاطب بل ما دل علیه ضمیر المتکلم فایها مضموم والرجل مرفوع والمجموع فی محل النصب علی انه حال ولهذا قال ای متخصصا من بین الرجال

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی نداء کا صیغہ اختصاص کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے اختصاص کا مطلب ہے کہ ایک حکم ضمیر پر لگ رہا ہوا اور وہی حکم اسم ظاہر پر لگا دیں تو بظاہر تو وہ اسم ظاہر منادی ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ اسم ظاہر منادی نہیں ہوتا ہے کیوں کہ وہ ضمیر اور اسم ظاہر ایک چیز ہوتے ہیں۔

جیسے انا افعل کذا ایھا الرجل۔ کہ میں اس طرح کروں گا اے آدمی۔ تو افعل والا حکم انا ضمیر پر لگ رہا ہے تو یہی حکم (افعل) اسم ظاہر ایھا الرجل پر لگ رہا ہے۔ تو ایھا الرجل بظاہر تو منادی ہے تو پھر اس کو طلب اقبال سے خالی کیا گیا اور تخصیص کی طرف نقل کیا گیا جسکا معنی ہے کہ رجال کے درمیان یہ کام میں ہی کروں گا۔ یعنی میں اس کام کو کر سکتا ہوں میرا غیر نہیں کر سکتا تو انا اور ایھا الرجل ایک ہی چیز ہے۔ تو یہاں پر طلب اقبال تو مقصود نہیں ہے کیوں کہ اپنے آپ سے کوئی توجہ طلب نہیں کرتا تو پھر ایھا الرجل سے پہلے اخص والا فعل محذوف ہوگا اور پھر اسکے بعد جملے حال ہوگا انا ضمیر

سے۔ یعنی میں اس طرح کروں گا دراس حال میں کہ میں ہی مختص ہوں رجال کے درمیان۔

و قد تستعمل صيغة النداء في الاستغاثة نحو يالله والتعجب نحو يا للماء والتحسر و التوجع كما في نداء الاطلال والمنازل والمطايا وما اشبه ذلك ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفاؤل بلفظ الماضي دلالة على انه كانه وقع نحو و فقك الله للتقوى اولاظهار الحرص في وقوعه كما مر في بحث الشرط من ان الطالب اذا عظم رغبته في شئ يكثر تصوره اياه فربما يخيل اليه حاصلا فيورد بلفظ الماضي نحو رزقني الله تعالى لقائك

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ کبھی کبھی نداء کا صیغہ استغاثہ کے اندر استعمال کیا جاتا ہے۔ استغاثہ کا معنی ہے مدد طلب کرنا جیسے آپ کو کوئی تکلیف آ جائے تو پھر کہے یا اللہ۔ تو اس کا مطلب ہے کہ اے اللہ میری مدد کر۔

اور کبھی کبھی نداء کا صیغہ تعجب کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا للماء۔ تو اہل عرب اس وقت بولتے ہیں کہ جس وقت بہت سارا پانی دیکھیں۔ جس طرح کے پنجابی میں کہتے ہیں اتنا پانی کہ جس وقت بہت زیادہ پانی دیکھیں۔

اور کبھی نداء کا صیغہ افسوس اور درد ظاہر کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی شہر برباد ہو جائے اور مکانات کے ٹیلے اثار باقی ہوں تو پھر ان ٹیلوں اور اثاروں کو ندا کرتے ہیں۔ تو پھر اس وقت افسوس ظاہر کیا جاتا ہے۔ یا ایک آدمی کا کوئی محبوب گھر کے اندر رہتا ہو اور پھر وہ محبوب مر جائے یا چلا جائے تو پھر وہ اس منزل کو نداء کرتا ہے تو پھر اس وقت افسوس اور درد ظاہر کرتا ہے۔ یا محبوب کی سواری کو ندا کرنا تو اس وقت بھی افسوس ظاہر کرتا ہے اور بھی جو اس کے مشابہ ہیں۔

ثم الخبر قد يقع الخ سے ماتن ایک اور مسئلہ ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خبر کبھی کبھی مجازی طور پر انشاء کی جگہ پر واقع ہوتی ہے۔ یہاں سے اس کا مقتضی کہ خبر انشاء کی جگہ پر مجازی طور پر واقع ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کبھی کبھی خبر واقع ہوتی ہے مجازی طور پر انشاء کی جگہ پر تفاؤل یعنی نیک فالی کیلئے ماضی کے لفظ کے ساتھ اس بات پر دلالت کرنے کیلئے کہ گویا کہ یہ چیز واقع ہو چکی ہے جیسے وفقک اللہ للتقوی۔ کہ اللہ تعالی تجھے تقوی کی توفیق دے۔ تو وفقک اللہ ہے تو خبر کیوں کہ ماضی جو ہے لیکن انشاء کی جگہ پر واقع ہوئی ہے کیوں کہ دعا ہے تو یہاں پر خبر کو انشاء کی جگہ پر واقع ہے تفاؤل کیلئے لفظ ماضی کے ساتھ کہ گویا کہ اللہ تعالی نے تجھے تقوے کی توفیق دے دی ہے۔

اور لاظهار الحرص الخ کبھی کبھی خبر واقع ہوتی ہے انشاء طلبی کی جگہ پر اظہار حرص کیلئے کہ یہ ظاہر کرنا کہ مجھے اس چیز کے حصول کے اندر بہت حرص ہے جیسے ماقبل میں بحث شرط کے اندر گزر چکی ہے کہ جب کسی طالب کی رغبت

ایک شئی کے اندر بڑی ہو جائے تو پھر ہر وقت وہ اس شئی کا تصور کرتا ہے تو پھر بسا اوقات وہ طلاب یہ خیال کرتا ہے کہ گویا کہ وہ شئی مجھے حاصل ہو چکی ہے تو اس کو لفظ ماضی کے ساتھ وارد کر دیتا ہے جیسے رزقنی اللہ تعالی لقائک۔ مثلاً ایک آدمی کا محبوب ہے اور اس کی رغبت محبوب کے اندر زیادہ ہو جائے تو پھر وہ ہر وقت محبوب کا تصور کرتا ہے تو بسا اوقات وہ آدمی یہ خیال کرتا ہے کہ گویا کہ مجھے محبوب مل چکا ہے تو پھر کہتا ہے

رزقنی اللہ تعالی لقائک۔ کہ اللہ تعالی نے مجھے تیری ملاقات عطاء کی۔

والدعاء بصيغة الماضي من البليغ كقوله رحمه الله يحتملهما اي التفاؤل واظهار الحرص اما غير البليغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات او للاحتراز عن صورة الامر كقول العبد للمولى ينظر المولى الى ساعة دون انظر لانه في صورة الامر وان قصد به الدعاء او الشفاعة او لحمل المخاطب على المطلوب بان يكون المخاطب ممن لا يحب ان يكذب الطالب اي ينسب الى الكذب كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا مقام ائتني لحمله بالطف وجه على الاتيان لانه ان لم ياتك غدا صرت كاذبا من حيث الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ دعا جب لفظ ماضی کے ساتھ کی جائے تو اگر یہ دعا بلیغ آدمی سے ہو جیسے رحمہ اللہ تعالی تو یہ دعا تفاؤل اور اظہار حرص دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ تفاؤل بھی ہو سکتا ہے اور اظہار حرص بھی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ دعا غیر بلیغ آدمی سے ہو تو پھر یہ تفاؤل اور اظہار حرص نہیں ہو سکتا کیوں کہ غیر بلیغ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے۔

او للاحتراز عن صورة الامر الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی خبر واقع ہوتی ہے انشاء کی جگہ پر احتراز کیلئے صورۃ امر سے۔ تاکہ صورت امر سے بچ جائے۔ کیوں کہ ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ امر یہ ہوتا ہے کہ فعل کا طلب کرنا جو کف کا غیر ہو اور اپنے آپ کو بڑا سمجھے تو اس میں ذرا گستاخی کا وہم پڑتا ہے کہ اپنے آپ کو بڑا سمجھے۔ اگر چہ امر اس کے علاوہ کے اندر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن پھر بھی گستاخی کا وہم پڑتا ہے تو اس لئے خبر کو انشاء کی جگہ پر واقع کر دیتے ہیں تاکہ گستاخی سے بچ جائے جیسے غلام نے آقا کو کہنا تو یوں تھا انظر الی۔ لیکن اس طرح نہیں کہتا بلکہ غلام کہتا ہے ینظر المولی الی۔ تو یہاں پر انشاء کی جگہ پر خبر واقع ہوئی ہے تاکہ گستاخی سے بچ جائے۔ اگر چہ وہ اس کے ساتھ دعا یا شفاعت کا قصد کرے لیکن پھر بھی گستاخی کا وہم پڑتا ہے اس لیئے انشاء کی جگہ پر خبر واقع ہوئی ہے۔

اوحمل المخاطب علی المطلوب الخ کہ کبھی کبھی خبر کو اس لئے انشاء کی جگہ پر واقع کیا جاتا ہے کہ متکلم مخاطب کو مطلوب پر بر انگیختہ کرتا ہے اور ابھارتا ہے۔ تاکہ وہ یہ کام ضرور کریں کیوں کہ مخاطب یہ پسند نہیں کرتا کہ طالب کی طرف جھوٹ کی نسبت کی جائے اس لئے خبر واقع ہوتی ہے انشاء کی جگہ پر۔

اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک استاذ اور شاگرد ہو تو استاذ شاگرد کو ایک کام کرنے پر ابھارتا ہے اور برانگیختہ کرتا ہے کہ وہ یہ کام ضرور کرے کیوں کہ شاگرد یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے استاذ کی طرف جھوٹ کی نسبت ہو جائے تو استاذ شاگرد کو کہے ائتنی غدا کہ کل آئندہ تو میرے پاس آ۔ تو اگر وہ نہ آئے تو پھر تو استاذ کی طرف جھوٹ کی نسبت نہ ہوگی۔ کیوں کہ یہ امر ہے اور امر انشاء ہوتا ہے اور انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو پھر استاذ یوں کہتا ہے تأتنی غدا۔ کہ تو آئے میرے پاس کل آئندہ۔ تو پھر وہ شاگرد ضرور آجائے گا کیوں کہ اگر وہ نہ آئے تو پھر استاذ کی طرف جھوٹ کی نسبت ہو جائے گی۔ کیوں کہ یہ خبر ہے اور صدق وکذب کا احتمال رکھتی ہے اور وہ استاذ کی طرف جھوٹ کی نسبت پسند نہیں کرتا لھذا پھر وہ ضرور آئے گا۔

تنبیه الانشاء کالخبر فی کثیر مما ذکر فی الابواب الخمسة السابقة یعنی احوال الاسناد و المسند الیه و المسند و متعلقات الفعل و القصر فلیعتبره ای ذلك الکثیر الذی یشارك فیه الانشاء الخبر الناظر بنور البصیرة فی لطائف الکلام مثلا الکلام الانشائی ایضا اما مؤکد او غیر مؤکد والمسند الیه فیه اما محذوف او مذکور الی غیر ذلك الفصل والوصل بدأ بذکر الفصل لانه الاصل

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ انشاء خبر کی طرح ہے اکثر احوال میں جو پہلے پانچ ابواب کے اندر ذکر کئے گئے ہیں۔ تو یہ اکثر احوال انشاء کے اندر بھی پائے جاتے ہیں اور جاری ہوتے ہیں۔ یعنی احوال اسناد، مسند الیہ، مسند، متعلقات فعل اور قصر۔ تو جو آدمی ناظر بنور البصیرۃ ہو وہ ان احوال کا انشاء کے اندر اعتبار کریگا کہ مثلا کلام انشائی مؤکد بھی ہوتی ہے اور غیر مؤکد بھی ہوتی ہے اور اس میں مسند الیہ کبھی محذوف ہوتا ہے اور کبھی مذکور ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ بصیرۃ اور بصارت کا فرق یاد رہے کہ بصیرت کا تعلق دل کے ساتھ ہوتا ہے اور بصارت کا تعلق آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

فصل و وصل کا بیان

و الوصل طار عارض علیه حاصل بزیادة حرف لکن لما کان الوصل بمنزلة الملکة والفصل بمنزلة العدم والاعدام انما تعرف بما کاتها بدأفی التعریف بذکر الوصل

ترجمہ وتشریح: فن اول کے اندر کل آٹھ باب تھے یہاں تک تو چھے باب آ چکے ہیں۔ یہاں سے ماتن ساتواں باب ذکر کرتا ہے۔اور یہ ساتواں باب فصل اور وصل کے اندر ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح بدأ بذکر الفصل الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے اس باب کا عنوان فصل وصل کے ساتھ باندھا ہے۔تو عنوان کے اندر ماتن نے فصل کو وصل پر مقدم کیا ہے۔اور عنوان کے اندر (یعنی جب باب کے اندر شروع) وصل کی تعریف کو فصل کی تعریف پر مقدم کیا ہے۔تو اس کی کیا وجہ ہے کہ عنوان کے اندر فصل کو وصل پر مقدم کیا ہے اور عنوان کے اندر وصل کو فصل پر مقدم کیا ہے۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ عنوان کے اندر فصل کو وصل پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ فصل کا معنی ہے عدم العطف یعنی عطف نہ ہونا اور وصل کا معنی ہے اتیان العطف۔ یعنی عطف لانا۔تو عدم العطف کے اندر حرف زائد یعنی حرف عطف لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔اور اتیان العطف کے اندر حرف زائد یعنی حرف عطف لانے کی ضرورت ہوتی ہے تو عدم العطف مزید علیہ ہے اور اتیان العطف مزید ہے۔اور مزید علیہ اصل ہوتا ہے اور مزید فرع اور اصل فرع پر مقدم ہوتا ہے تو اس پر نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ فصل وصل پر مقدم ہوگا اس لئے عنوان کے اندر فصل کو وصل پر مقدم کیا۔

لیکن ابھی وہ اعتراض باقی ہے کہ عنوان کے اندر وصل کی تعریف کو فصل کی تعریف پر کیوں مقدم کیا ہے تو اس کا شارح نے جواب دیا ہے کہ عنوان کے اندر وصل کی تعریف کو فصل کی تعریف پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ وصل کی تعریف ہے کہ بعض جملوں کا عطف کرنا بعض جملوں پر تو یہ وصل بمنزل ملکہ کے ہے اور فصل کی تعریف ہے کہ بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنا۔تو یہ بمنزل عدم کے ہے اور عدم ملکہ کے ساتھ پہچانا جاتا ہے اس لئے وصل کی تعریف کو فصل کی تعریف پر مقدم کیا ہے۔

یہاں پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے اس طرح کیوں کہا ہے کہ وصل بمنزل ملکہ کے ہے اور فصل بمنزل عدم کے ہے۔لفظ بمنزل کہنے کی کیا ضرورت ہے اس طرح کہہ دیتا کہ وصل ملکہ ہے اور فصل عدم ہے تو

اس طرح کیوں نہیں کہا ہے
تو اس کا جواب یہ ہے کہ چار تقابل جو ہیں۔ یہ سب اعراض ہیں کسی شئی کے ساتھ قائم ہوتے ہیں تو ملکہ کے لئے دو فرد کا ہونا ضروری ہے۔ پہلا فرد کہ ملکہ جس چیز کے ساتھ قائم ہو تو وہ ملکہ اس شئی کے ساتھ اس شئی کی جنس کے اعتبار سے ہو یعنی ملکہ کی شان یہ ہو کہ اس شئی کی جنس کے ساتھ قائم ہو سکے جیسے بصر ملکہ ہے اور عمی عدم ہے تو بصر انسان کے ساتھ بھی قائم ہوسکتا ہے اور جانوروں کے ساتھ بھی قائم ہوسکتا ہے تو بصر انسان کے ساتھ یا جانوروں کے ساتھ انکی جنس یعنی حیوان کے اعتبار سے قائم ہوتا ہے کیوں کہ بصر حیوان کے ساتھ قائم ہوسکتا ہے۔
دوسرا فرد یہ ہے کہ ملکہ جس چیز کے ساتھ قائم ہو تو وہ اس شئی کے ساتھ اس شئی کے افراد کے اعتبار سے قائم ہو یعنی اس کی شان سے یہ ہو کہ وہ اس شخص کے ساتھ قائم ہو سکے جیسے علم یہ ملکہ ہے اور جہل عدم ہے تو علم انسان کے افراد یعنی زید، بکر وغیرہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے شخص کے اعتبار سے کیوں کہ علم شخص کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ تو ماتن جب مابعد میں یہ ذکر کریگا کہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہے تو پھر ان جملوں کے درمیان فرد کے اعتبار سے وصل یعنی عطف کرنا صحیح نہ ہوگا لیکن جنس کے اعتبار سے عطف کرنا صحیح ہوگا۔ کیوں کہ دو جملے جو ہیں اور ہر جملے کا عطف جملے پر کرنا صحیح ہوتا ہے۔ تو شارح نے یہاں پر ملکہ کا دوسرا فرد مراد لیا ہے کہ ملکہ ایک شئی کے ساتھ قائم ہو فرد کے اعتبار سے اس لئے شارح نے کہا ہے وصل بمنزل ملکہ کے ہے اور فصل بمنزل عدم کے ہے۔ اور مطول کے اندر شارح نے کہا ہے کہ وصل ملکہ ہے اور فصل عدم ہے تو وہاں پر شارح نے ملکہ کا دوسرا فرد مراد لیا ہے کہ ملکہ ایک شئی کے ساتھ قائم ہو جنس کے اعتبار سے۔
اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ملکہ اور عدم موجودات خارجیہ سے ہیں اور وصل اور فصل موجودات خارجیہ سے نہیں ہیں اس لئے شارح نے کہا ہے کہ وصل بمنزل ملکہ کے ہے اور فصل بمنزل عدم کے ہے۔

فقال الوصل عطف بعض الجمل علی بعض والفصل ترکه ای ترك عطفه علیه فاذا اتت جملة بعد جملة فالا ولی اما ان یکون لها محل من الاعراب او لا و علی الاول ای علی تقدیر ان یکون للاول محل من الاعراب ان قصد تشریك الثانية لها ای للاولی فی حکمه ای فی حکم الاعراب الذی کان لها مثل کونها خبر مبتداء او حالا او صفة او نحو ذلك عطف الثانية علیها ای علی الاولی لیدل العطف علی التشریك المذکور کالمفرد فانه اذا قصد تشریکه لمفرد قبله فی حکم اعرابه من

كونه فاعلا او مفعولا او نحو ذلك وجب عطفه عليه فشرط

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے وصل وفصل کی تعریفوں کا آغاز کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وصل کی تعریف یہ ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنا عام ازیں ہے کہ دو جملے ہوں یا زیادہ۔

اور فصل کی تعریف یہ ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف نہ کرنا۔

فاذااتت جملة الخ سے ماتن یہ بتاتا ہے کہ کہاں پر بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنا صحیح ہوتا ہے اور کہاں پر صحیح نہیں ہوتا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جب ایک جملہ پایا جائے اور اس کے بعد کوئی دوسرا جملہ ہو تو پھر دیکھا جائے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب ہے یا نہیں ہے۔ (محل اعراب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جملے کا مبتدا کی خبر بننا، حال بننا، یا صفة بننا، یا فاعل، یا مفعول بننا) اگر پہلے جملے کیلئے محل اعراب ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حکم اعراب کے اندر شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہ ہوگا۔ حکم اعراب کا مطلب ہے کہ پہلے جملے کا مبتدا کی خبر بننا، حال بننا، یا صفة بننا، یا فاعل، یا مفعول بننا۔ تو اگر دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ حکم کے اندر شریک کرنا مقصود ہو تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے گا تاکہ یہ عطف شرکت مذکورۃ پر دلالت کرے (یعنی اس پر دلالت کرے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ خبر، یا حال، یا صفة وغیرہ بننے کے اندر شریک ہے۔ اس کی مثال بھی ماتن نے دی ہے کہ جس طرح ایک مفرد ہو اور اس کے بعد دوسرا مفرد ہو تو جب دوسرے مفرد کا پہلے مفرد کے ساتھ حکم اعراب کے اندر شریک کرنا مقصود ہو تو پھر دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کیا جائے گا تو یہاں پر بھی اسی طرح ہے کہ جب دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حکم اعراب کے اندر شریک کرنا مقصود ہو تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے گا۔

كونه اى كون عطف الثانية على الاولى مقبولا بالو او و نحوه ان يكون بينهما اى بين الجملتين جهة جامعة نحو زيد يكتب و يشعر لما بين الكتابة و الشعر من التناسب الظاهر او يعطى و يمنع لما بين الاعطاء والمنع من التضاد بخلاف زيد يكتب و يمنع او يعطى

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ جب دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے تو حرف عاطف کون سا ہوگا اور اس کیلئے شرط کیا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جب دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے واو یا اس کی مثل یعنی فاء، ثم اور حتی کے ساتھ۔ تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر واو یا اس کی مثل کے ساتھ عطف مقبول اس وقت ہوگا کہ جس

وقت دونوں جملوں کے درمیان جہت جامع پائی جائے اگر ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامع نہ پائی جائے تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر واؤیا اس کی مثل کے ساتھ عطف کرنا مقبول نہ ہوگا۔

جہت جامع کا مطلب یہ ہے کہ عقل، یا خیال یا وہم میں ایک جملے کے تصور کے ساتھ دوسرے جملے کا تصور آجائے۔ یا اس کا معنی تناسب یعنی ان دونوں جملوں کے درمیان تناسب ہو۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا۔ اوران دونوں جملوں کے درمیان تناسب ہو۔ جیسے زید یکتب ویشعر۔ کہ زید لکھتا ہے اور شاعر ہے۔ تو یکتب جملہ ہے اور اس کیلئے محل اعراب ہے کیوں کہ مبتدا کی خبر ہے تو یشعر جملہ کا عطف یکتب پر صحیح ہے کیوں کہ ان کے درمیان تناسب ہے کیوں کہ کتابت کا معنی ہے کہ جو آدمی نثر لکھے اور شعریۃ کا معنی ہے جو آدمی نظم لکھے۔ تو جب کوئی کہے کہ فلاں نثر لکھتا ہے تو پھر ذہن کے اندر یہ تصور ضرور آتا ہے کہ فلاں نظم لکھ سکتا ہے۔

جیسے زید یعطی ویمنع کہ زید عطاء کرتا ہے اور منع کرتا ہے تو عطاء اور منع کے درمیان تضاد ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ الاشیاء تعرف باضدادھا۔ کہ اشیاء اپنی ضدوں سے پہچانی جاتیں ہیں برخلاف زید یکتب ویمنع اور زید یعطی ویشعر کے۔ کہ زید یکتب ویمنع کے درمیان واؤ کے ساتھ عطف کرنا صحیح نہ ہوگا کیوں کہ کتابت، اعطاء یا منع کے درمیان کوئی تناسب نہیں ہے۔ اسی طرح اعطاء اور شعریۃ کے درمیان کوئی تناسب نہیں ہے۔

> ویشعر وذلک لئلا یکون الجمع بینهما کالجمع بین الضب والنون وقوله ونحوه اراد به ما یدل علی التشریك کالفاء وثم وحتے وذکره حشو مفسد لان هذا الحکم مختص بالواو ولان لکل من الفاء وثم وحتے معنی محصلا غیر التشریك والجمعیة فان تحقق هذا المعنے حسن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو

ترجمه وتشریح: شارح یہاں سے اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر واؤ یا اس کی مثل کے ساتھ عطف اس پر کرنا اس وقت صحیح ہوگا کہ جس وقت ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامع ہو اور اگر جہت جامع نہ ہو تو واؤ یا اس کی مثل کے ساتھ عطف کرنا مقبول نہ ہوگا تو اس کی کیا وجہ ہے اور یہ شرط کیوں لگائی ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ اگر ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامع نہ پائی جائے تو پھر ان دو جملوں کو جمع کرنا اس طرح ہوگا کہ جس طرح گوہ اور مچھلی کو جمع کرنا ہوتا ہے اور گوہ اور مچھلی تو جمع نہیں ہوسکتے کیوں کہ گوہ کے منہ کے اندر پانی ڈالا جائے تو

وہ مر جاتی ہے اور مچھلی کو پانی سے نکالا جائے تو پھر وہ مر جاتی ہے تو گوہ اور مچھلی جمع نہیں ہو سکتیں۔اسی طرح دو جملوں کے درمیان جہت جامع نہ پائی جائے تو پھر وہ دو جملے بھی جمع نہیں ہو سکتے۔

وقولہ نحو ارادالخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا واؤ یا اس کی مثل کے ساتھ مقبول اس وقت ہو گا کہ جس وقت ان دو جملوں کے درمیان جہت جامع پائی جائے۔تو شارح کہتا ہے کہ نحوہ کے ساتھ ماتن کی مراد وہ چیز ہے کہ جو چیز تشریک فی الحکم پر دلالت کرے جیسے فاء،ثم،اور حتی تو فاء بھی تشریک فی الحکم پر دلالت کرتی ہے اور ثم بھی تشریک فی الحکم پر دلالت کرتا ہے اور حتی بھی تشریک فی الحکم پر دلالت کرتا ہے۔

وذکرہ حشو مفسد سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ماتن نے جو نحوہ کہا ہے تو اس نحوہ کا ذکر حشو بے فائدہ اور مفسد ہے کیوں کہ یہ حکم (دو جملوں کے درمیان جہت جامع کا پایا جانا) مختص ہے واؤ کے ساتھ غیر کے اندر نہیں پایا جاتا کیوں کہ فاء،ثم اور حتی کیلئے اپنے معانی محصلہ ہیں۔فاء کا معنی ہے تعقیب بلا مھلۃ اور ثم کا معنی ہے تعقیب مع مھلۃ اور حتی کا معنی ہے اعلی سے ادنی کی طرف انتقال کرنا یا ادنی سے اعلی کی طرف انتقال کرنا بغیر تشریک اور جہت کے تو اگر ان کے معانی محصلہ پائیں جائیں تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح ہو گا۔اگر چہ انکے درمیان جہت جامع نہ پائی جائے۔اور اگر انکے معانی محصلہ پائیں جائیں تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح نہ ہو گا اگر چہ ان کے درمیان جہت جامع بھی پائی جائے۔

ولهذا اى ولانه لا بد فى الواو من جهة جامعة عيب على ابى تمام قوله شعر لا والذى هو عالم ان النوى صبر و ان ابا الحسين كريم اذ لا مناسبة بين كرم ابى الحسين و مرارة النوى فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر او عطف جملة على جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولى عالم لان وجود الجامع شرط فى الصورتين وقوله لا نفى لما ادعت الحبيبة عليه من اندراس هو اه بدلالة البيت السابق

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ماسبق میں جو کہا گیا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر واؤ کے ساتھ عطف کرنا اس وقت صحیح ہو گا کہ جس وقت جہت جامع پائی جائے اور اگر ان دو جملوں کے درمیان جہت جامع نہ پائی جائے

تو پھر واؤ کے ساتھ عطف کرنا صحیح نہ ہوگا۔ تو ماتن کہتا ہے جیسے ابوتمام کا شعر جس کے اندر دو جملوں کے درمیان تناسب نہیں ہے واؤ کے ساتھ عطف کیا گیا ہے اور اسی وجہ کے سبب اس شعر پر نکتہ چینی کی گئی ہے وہ شعر یہ ہے کہ لا والذی ھو عالم ان النوی:: صبر وان ابا الحسین کریم۔ کہ قسم ہے اس ذات کی کہ جو جاننے والا ہے کہ صبر کڑوا ہے اور ابوالحسین کریم ہے۔ تو ان النوی صبر ایک جملۃ ہے اور ان ابا الحسین کریم دوسرا جملہ ہے تو ان ابا الحسین کریم کا عطف کیا گیا ہے ان النوی صبر پر تو کرم ابی الحسن اور مرارۃ النوی کے درمیان کوئی مناسبۃ نہیں ہے۔ لھذا یہ عطف غیر مقبول ہوگا۔ عام ازیں ہے کہ مفرد کا عطف مفرد پر کیا جائے یا جملے کا عطف جملے پر کیا جائے کیوں کہ ان جملۃ کو مفرد کی تاویل میں کر دیتا ہے تو ابا الحسین کا عطف النوی پر ہے اور کریم کا عطف صبر پر ہے۔ یا جملے کا عطف جملے پر ہو کیوں کہ علم کا مفعول ان ہو تو یہ دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے۔ تو مفرد کا عطف مفرد پر ہو واؤ کے ساتھ اس کے اندر بھی یہ شرط ہے کہ ان دو مفرد کے درمیان جھت جامع پائی جائے اور اگر دوسرے جملے کا عطف پہلے جملے پر ہو تو اس کے اندر بھی یہ شرط ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان جھت جامع پائی جائے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وقولہ لا نفی الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ شاعر نے جو کہا ہے لا والذی الخ تو یہ تو لا نافیہ ہے تو اس کا معنی ہوگا نہیں ہے قسم اس ذات کی حالانکہ اس کا مقصد ہے قسم ہے اس ذات کی ۔۔۔ تو پھر نفی کرنے کا کیا مطلب ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ نفی بیت سابقہ کی ہے جو اس کی محبوبہ نے جس چیز کا دعوی کیا تھا اس چیز کی نفی ہے اور وہ بیت سابقہ یہ ہے کہ زعمت ھواک عفا الغداۃ کما عفا:: عنھا طلال باللوی ورسوم۔ کہ اس کی محبوبہ نے گمان کیا کہ تیری محبت ختم ہو چکی ہے میرے ساتھ صبح کے وقت کہ جس طرح ختم ہو چکی ہے داروں سے ٹیلے لوی کے اندر اور اسمیں یعنی لوی کے اندر ایک شہر برباد ہو گیا تھا تو پھر جس طرح اس شہر کے داروں کے ٹیلے ختم ہو چکے ہیں اسی طرح تیری محبت میرے ساتھ ختم ہو چکی ہے تو پھر اسکے بعد ابوتمام نے کہا لا والذی الخ کہ نہیں۔ یعنی میری محبت تیرے ساتھ ختم نہیں ہو چکی ہے قسم ہے اس ذات کی جو جاننے والا ہے کہ فراق (صبر) کڑوا ہے اور ابوالحسین کریم ہے۔

والا ای وان لم یقصد تشریك الثانیة للاولی فی حکم اعرابها فصلت الثانیة عنها لئلا یلزم من العطف التشریك الذی لیس بمقصود نحو واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزءون الله یستهزئ بهم لم یعطف الله یستهزی بهم علی انا معکم لانه لیس من مقولتهم فلو عطف علیه لزم تشریکه له فی کونه مفعول قالوا فیلزم ان یکون مقول قول المنافقین ولیس کذلك وانما قال علی انا معکم لان قوله انما نحن مستهزءون بیان لقوله انا معکم فحکمه حکمه وایضا العطف علی المتبوع هو الاصل

ترجمہ وتشریح: پہلے جملے کیلئے محل اعراب ہوتو اس کی دوصورتیں تھیں۔ کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حکم اعراب کے اندر شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہیں یہ صورت آ گئی کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حکم اعراب کے اندر شریک کرنا مقصود ہو۔

یہاں سے ماتن دوسری صورت ذکر کرتا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حکم اعراب کے اندر شریک کرنا مقصود نہ ہوتو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جائے گا اور انکے درمیان فصل کیا جائے گا تاکہ تشریک لازم نہ آ جائے۔ کیوں کہ اگر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے تو پھر تشریک لازم آ جائے گی حالانکہ تشریک تو مقصود نہیں ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے واذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستھزءون اللہ یستزءبھم۔ کہ جب منافق اپنے شیاطین کی طرف جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم تمھارے ساتھ ہیں۔ جزئی نیست ان کے ساتھ ہم ٹھٹھہ کرتے ہیں اور اللہ تعالی انکو استھزاء کا بدلہ دیگا۔ تو اللہ یستزءبھم ہے اس کا عطف انا معکم پر نہیں کیا گیا حالانکہ انا معکم جمع ہے اور اس کیلئے محل اعراب ہے کیون کہ قالوا کا مقولہ ہے۔ تو عطف اس لئے نہیں کیا گیا ہے تاکہ تشریک لازم نہ آ جائے کیوں کہ اگر اس کا عطف انا معکم پر کیا جاتا تو پھر لازم آتا کہ اللہ یستزءبھم منافقین کا قول ہے حالانکہ یہ منافقین کا قول نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے اس لئے اس کا عطف انا معکم پر نہیں کیا گیا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وانما قال علی انا معکم الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ یستزءبھم کا عطف جو انا معکم پر نہیں کیا گیا تو اس کی وجہ بیان کی گئی ہے اور انما نحن مستھزءون بھی جملہ ہے اور اللہ یستزءبھم کے قریب ہے تو اس کا عطف انما نحن مستھزءون پر نہیں کیا گیا تو اس کی وجہ کیوں نہیں بیان کی گئی ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اللہ یستہزء بھم کا عطف جو انما نحن مستھزؤن پر نہیں کیا گیا تو اس کی وجہ اس لئے نہیں بیان کی گئی کہ انا معکم مبین ہے اور انما نحن مستھزؤن بیان ہے تو جب اللہ یستہزء بھم کا عطف انا معکم پر نہیں کر سکتے ہیں۔ تو پھر اس کا عطف انما نحن مستھزؤن پر بھی نہیں کر سکتے کیوں کہ بیان اور مبین کا ایک حکم ہوتا ہے۔

یہاں پر پھر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وایضا العطف الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ اللہ یستہزء بھم کا عطف جو انما نحن مستھزؤن پر نہیں کر سکتے۔ تو اس کی وجہ بتا دیتے تو پھر خود بخود معلوم ہو جاتا کہ اللہ یستہزء بھم کا عطف انا معکم پر نہیں کیا سکتا تو اس طرح کیوں نہیں کیا گیا تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس طرح اسلئے نہیں کیا گیا کہ انا معکم متبوع ہے اور انما نحن مستھزؤن تابع ہے۔ اور متبوع اصل ہوتا ہے اور تابع فرع ہوتی ہے اور حکم متبوع کا بتایا جاتا ہے نہ کہ تابع کا حکم اس لئے یہ نہیں بتایا گیا کہ اس کا عطف انما نحن مستھزؤن پر نہیں کیا جا سکتا اور نہ اسکی وجہ بتائی گئی۔

وعلى الثاني اى على تقدير ان لا يكون للاولى محل من الاعراب ان قصد ربطها بها اى ربط الثانية بالاولى على معنى عاطف سوى الواو وعطفت الثانية على الاولى به اى بذلك العاطف من غير اشتراط امر اخر نحو دخل زيد فخرج عمرو او ثم خرج عمرو اذا قصد التعقيب او المهلة

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ ایک جملہ واقع ہو اور اس کے بعد دوسرا جملہ ہو تو پھر دیکھیں گے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب ہے یا محل اعراب نہیں ہے۔ یہ صورت تو آ گئی کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب ہو یہاں سے ماتن دوسری صورت ذکر کرتا ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اگر پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو تو پھر دیکھیں گے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حرف عاطف کے معنی پر سوا واؤ کے ربط پیدا کرنا مقصود ہوگا یا دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حرف عاطف کے معنی پر سوا واؤ کے ربط پیدا کرنا مقصود نہ ہوگا۔ اگر دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حرف عاطف کے معنی پر سوا واؤ کے ربط پیدا کرنا مقصود ہو تو پھر اس حرف عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا کہ جس حرف عاطف کے معنی کے ساتھ ربط پیدا کرنا مقصود ہے اسکے لئے اور کوئی شرط نہیں ہے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ زید کمرہ میں داخل ہو جائے اور عمرو پھر فورا کمرہ سے نکل جائے تو اس وقت فاء کے معنی کے ساتھ ربط پیدا کرنا مقصود ہے لھذا پھر فاء کے ساتھ عطف کیا جائے گا اس طرح کہا جائے گا دخل زید فخرج عمرو۔ کہ زید داخل

ہوا پس عمرو نکل گیا۔ اور اگر زید کمرہ کے اندر داخل ہو جائے اور عمرو تھوڑی دیر کے بعد کمرہ سے نکل جائے تو پھر اس وقت ثم کے معنی کے ساتھ ربط پیدا کرنا مقصود ہے لھذا پھر ثم کے ساتھ عطف کیا جائے گا اس طرح کہا جائے گا دخل زید ثم خرج عمرو۔ کہ زید داخل ہوا تو پھر عمرو نکل گیا۔

و ذلك لان ما سوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معانے محصلة مفصلة فى علم النحو فاذا عطفت الثانية على الاولى بذلك العاطف ظهرت الفائدة اعنے حصول معانى هذه الحروف بخلاف الواو فانه لا يفيد الا مجرد الاشتراك وهذا انما يظهر فيما له حكم اعرابى واما فى غيره ففيه خفاء و اشكال و هو السبب فے صعوبة باب الفصل والوصل حتى حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل والوصل

ترجمہ وتشریح: شارح یہاں سے اس کی وجہ ذکر کرتا ہے کہ جس حرف عطف کے معنی کے ساتھ ربط پیدا کرنا مقصود ہو تو اس حرف عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا اور اسکیلئے اور کوئی شرط نہیں ہے۔ تو یہاں سے شارح اس کی وجہ بیان کرتا ہے اس کیلئے کیوں اور کوئی شرط نہیں ہے تو شارح کہتا ہے کہ واؤ کے سوا باقی جتنے حروف عاطفہ ہیں وہ ایک تو اشتراک پر دلالت کرتے ہیں اور دوسرا انکے لئے معانی محصلہ ہیں جو علم نحو کے اندر ذکر کئے گئے ہیں۔ تو جب دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے اس حرف عاطف کے ساتھ تو پھر اس وقت فائدہ ظاہر ہو جائے گا۔ یعنی ان حروف کے معانی کا حصول ظاہر ہو جائے گا برخلاف واو کے کہ واؤ کی دلالت صرف اشتراک پر ہے لھذا تو اگر جملہ کیلئے محل اعراب ہو تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف واؤ کے ساتھ کیا جائے پھر تو فائدہ ظاہر ہو جائے گا۔ اگر پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہونے کے باوجود دوسرے جملے کا پہلے جملے پر واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے تو پھر اس وقت تشریک کے اندر خفاء ہوگا اور اشکال ہوگا یہی تو وجہ ہے کہ بعض محققین نے وصل اور فصل کا سبب بہت مشکل جانا ہے۔ یہاں تک کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ بلاغت کا حصر فصل اور وصل کی معرفۃ پر ہے یعنی بلاغت فصل اور وصل کے پہچاننے کا نام ہے۔

والا ای وان لم یقصد ربط الثانیة بالاولی علی معنے عاطف سوے الوا وفان کان للاولی حکم لم یقصد اعطاؤہ للثانیة فالفصل واجب لئلا یلزم من الوصل التشریك فی ذلك الحکم نحو واذا خلوا الایة لم یعطف الله یستھزئ بھم علے قالوا لئلا یشارکه فی الاختصاص بالظرف امر من ان تقدیم المفعول و نحوہ من الظرف وغیرہ یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استھزاء الله تعالے بھم مختصا بحال خلوھم الی شیاطینھم ولیس کذلك

ترجمہ وتشریح: بحث تو اس صورت کے اندر چلی آ رہی ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں تھیں کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حرف عاطف کے معنی پر جو واؤ کے ماسوا ہے ربط پیدا کرنا مقصود ہوگا یا نہ ہوگا یہ صورت تو آ گئی کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حرف عاطف کے معنی پر جو واؤ کے ماسوا ہے ربط پیدا کرنا مقصود ہو تو پھر وہاں پر وصل کیا جائے گا۔

یہاں سے ماتن یہ صورت ذکر کرتا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ حرف عاطف کے معنی پر ماسوا واؤ کے ربط پیدا کرنا مقصود نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہوگا لیکن دوسرے جملے کو وہ حکم عطاء کرنا مقصود نہ ہو یا پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہی نہ ہو جو دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو۔ حکم سے مراد یہاں پر قید زائد ہے حکم اعرابی نہیں ہے۔ اور اگر پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہو جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہیں ہے تو پھر وہاں پر فصل کیا جائے گا۔ یعنی دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جائے گا۔ تاکہ تشریک فی الحکم لازم نہ آ جائے۔ کیوں کہ اگر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا جائے تو پھر جو حکم پہلے جملے کو ملا ہے وہ حکم دوسرے جملے کو بھی مل جائے گا۔ حالانکہ یہ تو مقصود نہیں ہے کہ وہ حکم دوسرے جملے کو مل جائے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ اللہ تعالی کا قول ہے واذا خلوا الی شیاطینھم قالوا انا معکم انما نحن مستھزءون اللہ یستھزء بھم۔ تو قالوا انا معکم ایک جملہ ہے اور اللہ یستھزء بھم دوسرا جملہ ہے تو اللہ یستھزء بھم کا عطف قالوا انا معکم پر نہیں کیا گیا کیوں کہ قالوا انا معکم والا جملہ واذا خلوا الی قید کے ساتھ مختص ہے کہ منافق کہتے ہیں انا معکم اس وقت کہ جس وقت وہ اپنے شیاطین کی طرف جاتے ہیں تو اگر اللہ یستھزء بھم کا عطف قالو پر کیا جائے تو پھر اللہ یستھزء بھم بھی اذا خلوا الی قید کے ساتھ مختص ہو جائے گا۔ معنی ہوگا کہ اللہ انکو استھزاء کا بدلہ دیتا ہے اس وقت کہ جس وقت وہ اپنے شیاطین کی طرف جاتے ہیں حالانکہ یہ تو مقصود نہیں ہے کیوں اللہ تعالی انکو

استہزاء کا بدلہ صرف اس وقت تونہیں دیتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے شیاطین کی طرف جاتے ہیں۔ بلکہ اللہ تعالی توانکو استھزاء کا بدلہ ہر وقت دیتا ہے اس لئے اللہ یستھزء بھم کا عطف قالوا پر نہیں کیا گیا۔

یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ قالوا انا معکم اذا خلوا والی قید کے ساتھ کس طرح مختص ہے تو شارح کہتا ہے کہ ماقبل میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ مفعول یا اس کی مثل یعنی ظرف وغیرہ اپنے عامل پر مقدم ہو جائے تو یہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے تو اذا ظرف ہے اور اس کے اندر عامل قالو ہے تو جب ظرف کو اپنے عامل سے مقدم کیا تو یہ تخصیص کا فائدہ دیگا۔ اس لئے قالوا انا معکم اذا خلوا والی قید کے ساتھ مختص ہے۔ مطلب یہ ہے کہ منافق انا معکم اس وقت کہتے ہیں کہ جس وقت وہ اپنے شیاطین کی طرف جاتے ہیں۔ اس وقت تو وہ انا معکم نہیں کہتے جس وقت وہ مسلمانوں کی طرف جاتے ہیں۔

فان قیل اذا شرطیۃ لا ظرفیۃ قلنا اذا الشرطیۃ ھے الظرفیۃ استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ینافی ما ذکرناہ لانہ اسم معناہ الوقت لا بدلہ من عامل وھو قالوا انا معکم بدلالۃ المعنے

ترجمہ وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر دو جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ اذا ظرفیہ والی قید کے ساتھ مختص ہے تو یہ اختصاص کا فائدہ دیگا۔ تو اعتراض یہ ہوا کہ اذا شرطیہ ہے ظرفیہ تو نہیں ہے تو جب اذا شرطیہ ہو تو شرط صدارت کلام کو چاہتی ہے تو پھر اس وقت اذا اپنے مقام پر ہے اپنے مقام سے ہٹا ہوا تو نہیں ہے تو پھر یہ تخصیص کا فائدہ کس طرح دیگا۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ بات تسلیم ہے کہ یہ اذا شرطیہ ہے لیکن اذا شرطیہ وہ اذا ظرفیہ ہوتا ہے کیوں کہ کہتے ہیں اذا ظرفیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے تو جب یہ اذا ظرفیہ ہوا اور اس کے اندر عامل قالو ہے تو جب اس کو عامل پر مقدم کیا گیا تو پھر یہ تخصیص کا فائدہ دیگا اور قالوا انا معکم اذا خلوا والی قید کے ساتھ مختص ہوگا۔

ولو سلم فلا ینافی الخ سے شارح دوسرا جواب دیتا ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ یہ اذا شرطیہ ہے ظرفیہ نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ اذا اسم ہے حرف تو نہیں ہے کیوں کہ اس کا معنی وقت ہے اس کا معنی کیا جاتا ہے جس وقت تو جب یہ اسم ہے تو اسم کیلئے کوئی عامل ضرور ہوتا ہے تو اس کیلئے اور تو کوئی عامل نہیں ہے سوا قالوا انا معکم کے تو قالو عامل ہے اور اذا معمول ہے تو معمول کو عامل پر مقدم کیا ہے تو جب معمول کو عامل پر مقدم کیا جائے تو یہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لھذا معلوم ہوا کہ قالو اذا خلو والی قید کے ساتھ مختص ہے۔

یہاں سے ایک اور مبہم اعتراض ہوتا ہے شارح

واذا قدم متعلق الفعل و عطف فعل اخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت و ضربت زيدا بدلالة الفحوى والذوق والاعطف علے قوله فان كان للاولى حكم اى

ترجمہ وتشریح: سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ چلو ہم مانتے ہیں کہ قالو واذا خلو والی قید کے ساتھ مختص ہے اور اللہ یستھزء بھم کا عطف قالوانا معکم پر کرتے ہیں اور اللہ یستھزء بھم اذا خلو والی قید کے ساتھ مختص نہ ہو تو پھر بھی خرابی لازم آئے گی یعنی اللہ تعالی انکو استہزاء کا بدلہ دیتا ہے اس وقت کہ جس وقت وہ اپنے شیطانوں کی طرف جاتے ہیں تو یہ خرابی لازم آجائے گی۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جب ایک فعل کا متعلق ہو اور اس متعلق کو اس فعل پر مقدم کیا جائے اور اس فعل پر دوسرے فعل کا عطف کیا جائے تو پھر دونوں فعل اس قید کے ساتھ مختص ہو جاتے ہیں۔ اس کی مثال دی ہے یوم الجمعۃ سرت وضربت زیدا۔ تو یوم الجمعۃ سرت کا مفعول فیہ ہے اور سرت پر مقدم ہے اور ضربت کا عطف کیا ہے سرت پر۔ تو اس قید (یوم الجمعۃ) کے ساتھ دونوں فعل (سرت اور ضربت) مختص ہیں۔ اس کا معنی کرتے ہیں کہ جمعہ کے دن ہی میں نے سیر کی اور جمعہ کے دن ہی میں نے زید کو مارا ہے تو اگر اس وقت اللہ یستھزء بھم کا عطف قالو پر ڈالیں تو پھر اذا خلو والی قید کے ساتھ دونوں فعل مختص ہو گئے تو پھر وہی خرابی لازم آجائے گی اس لئے اس کا عطف قالو پر نہیں ڈالا ہے۔

والاعطف علی قوله الخ بحث تو اس صورت کے اندر جاری ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ عاطف کے معنی پر جو واؤ کے ماسوا ہے ربط پیدا کرنا مقصود نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ کہ یا تو پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہوگا کہ جو حکم دوسرے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہوگا یا پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہی نہ ہوگا کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو تو یہ صورت تو آگئی کہ پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہو کہ وہ حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو۔ تو یہاں سے ماتن یہ صورت ذکر کرتا ہے کہ پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہی نہ ہو کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو تو شارح کہتا ہے کہ اگر پہلے جملے کیلئے ایسا حکم نہ ہو کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر پہلے جملے کیلئے مفہوم جملہ کے علاوہ بالکل ایسا حکم نہ ہو جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا نہ ہو تو پھر بھی کہتے ہیں کہ پہلے جملے کیلئے ایسا حکم نہیں ہے کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہیں ہے یا پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہے کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود ہے تو پھر بھی کہتے ہیں کہ پہلے جملے کیلئے ایسا حکم نہیں ہے کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہیں ہے۔ تو ماتن

کہتا ہے پہلے جملے کیلئے ایسا حکم نہ ہو کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہیں ہے۔ تو اس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں۔ کہ ان دو جملوں کے کمال انقطاع بلا ایہام ہوگا۔ یا ان دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوگا یا ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع ہوگا یا ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال اتصال ہوگا۔ بلا ایہام کا مطلب ہے کہ وہاں پر فصل ہو اور خلاف مقصود کا وہم نہ پڑے۔ تو پھر اس وقت ان دو جملوں کے درمیان فصل معین ہو جائے گا کیوں کہ معطوف معطوف علیہ قدرے مغایرت کو چاہتے ہیں اور قدرے مناسبۃ کو چاہتے ہیں۔ تو ان دو جملوں کے درمیان بلا ایہام ہو تو وہاں پر وصل اس لئے نہیں ہو سکتا کہ وہاں پر ان دو جملوں کے درمیان صرف مغایرت ہی مغایرت ہوتی ہے مناسبۃ کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اور ان دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہو تو وہاں پر وصل اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس وقت ان دو جملوں کے درمیان مناسبۃ ہی مناسبۃ ہوتی ہے مغایرت کا وہاں نام و نشان نہیں ہوتا۔ اور ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع ہو یا شبہ کمال اتصال ہو تو وہاں پر وصل اس لئے نہیں ہوتا کہ شبہ کا حکم اصل والا ہوتا ہے تو اس کے اصلوں کے اندر (کمال انقطاع اور کمال اتصال) وصل نہیں ہو سکتا لھذا جب ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع بلا ایہام یا شبہ کمال اتصال ہو تو پھر وہاں پر بھی وصل نہیں ہو سکے گا۔

وان لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية وذلك بان لا يكون لها حكم زائد على مفهوم الجملة او يكون ولكن قصد اعطاؤه للثانية ايضا فان كان بينهما اى بين الجملتين كمال الانقطاع بلا ايهام اى بدون ان يكون فى الفصل ايهام خلاف المقصود او كمال الاتصال او شبه احدهما اى احد الكمالين فكذلك يتعين الفصل لان الوصل يقتضى مغايرة و مناسبة والا اى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام ولا كمال الاتصال ولا شبه احدهما فالوصل متعين لوجود الداعى وعدم المانع

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اگر ان دو جملوں کے درمیان نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو اور نہ ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال اتصال ہو تو پھر اس وقت وصل معین ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس وقت وصل کی طرف داعی پایا جائے گا۔ اور وصل سے کوئی مانع نہیں پایا جائے گا وصل سے مانع کی تو یہی چار صورتیں جو اوپر مذکور ہوئیں ہیں جب یہ نہیں پائی جائینگی تو پھر وصل معین ہو جائے گا اس کی دو صورتیں

ہیں۔ کہ ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بمع ابہام ہو یا ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع اور کمال اتصال کا بین بین ہو۔

کمال انقطاع

فالحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب و لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية ستة احوال الاول كمال الانقطاع بلا ايهام الثانے كمال الاتصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع شبه كمال الاتصال الخامس كمال الانقطاع مع ايهام السادس التوسط بين الكمالين فحكم الاخيرين الوصل و حكم الاربعة السابقة الفصل فاخذ المصنف فے تحقيق الاحوال الستة وقال اما كمال الانقطاع بين الجملتين فلا ختلا فهما خبر اوا نشاء لفظا و معنے بان تكون احدهما خبرا لفظا و معنے والاخرى انشاء لفظا و معنے نحو شعر وقال رائدهم هو الذى يتقدم القوم لطلب الماء والكلاء ارسوا اى اقيموا من ارسيت السفينة حبستها بالمرساة نز اولها اے نحاول تلك الحرب و نعا لجها فكل حتف امرئ يجرى بمقدا راى اقيموا نقاتل فان موت كل نفس يجرى بقدر الله تعالے لا الجبن ينجيه ولا الاقدام يرديه لم يعطف نزاولها علے ارسوا لانه خبر لفظا و معنے و ارسوا انشاء لفظا و معنے

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے خلاصہ کلام یہ نکلا کہ جن دو جملوں کیلئے محل اعراب نہ ہو اور نہ پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہو جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی چھے صورتیں بنتی ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال اتصال ہو۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان

کمال انقطاع بمع ایہام ہو۔ چھٹی صورت یہ ہے کہ کمال انقطاع اور کمال اتصال کے درمیان درمیان ہو۔ تو شارح کہتا ہے کہ پہلی چار صورتوں کا حکم فصل ہے یعنی دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جائے گا اور اخیر کی دو صورتوں کا حکم وصل ہے۔

یہاں سے ماتن ان چھے صورتوں کی تحقیق کے اندر شروع ہوتے ہوئے اما کمال الانقطاع بین الجملتین الخ سے بتاتا ہے کہ کہاں کمال انقطاع ہوتا ہے اور اس کی مثال بھی دیگا اور کمال اتصال کہاں ہوتا ہے اور اس کی مثال بھی دیگا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہو تو کمال انقطاع کی کئی صورتیں ہیں کیوں کمال انقطاع کلی مشکک ہے۔ تو پہلی صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان انشاء اور خبر کے اعتبار سے لفظا اور معنی اختلاف ہو۔ یعنی ایک جملہ لفظا و معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظا و معنی انشاء ہو تو پھر ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہوگا کیوں کہ اس سے بڑھ کر مغایرت نہیں ہو سکتی۔ ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے شاعر کا شعر ہے وقال رائدھم ارسوا نزاولھا فکل حتف امرئی یجری بمقدار۔ تو پہلے شعر کا معنی سمجھا جائے تا کہ اور مثال کو ممثل لہ کے مطابق کیا جا سکے اس کا معنی تو یہ ہے۔

اور کہا انکے رائد نے۔ رائد کا معنی ہے سردار اور منتظم یعنی وہ شخص جو قوم سے آگے جاتا ہے اور قوم کیلئے پانی اور گھاس طلب کرے تو جہان پر پانی اور گھاس کو دیکھے تو پھر قوم کو حکم دے دیتا ہے کہ یہاں پر پڑاؤ ڈالو۔ ارسوا کا معنی ہے اقیموا یعنی ٹھیر جاؤ اور یہ ارسوا ارسیت السفینۃ سے مشتق ہے کہ میں نے ٹھرایا کشتی کے لنگر کے ساتھ۔ اور یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں کہ جس وقت کشتی کے لنگر کو پانی کے اندر ڈالے لنگر ایک لوہا ہوتا ہے جو زنجیروں کے ساتھ باندھا ہوا ہوتا ہے تو جب اس لوہے کو نیچے ڈالتے ہیں تو پھر کشتی ٹھر جاتی ہے۔

نزاولھا کا معنی ہے ہم قصد کرتے ہیں اس جنگ کا اور ہم علاج کرتے ہیں اس جنگ کا یعنی ایک دوسرے کے ساتھ ہاتھ ڈالو۔ فکل حتف الخ یہ فاء تعلیلیہ ہے اور معلول محذوف ہے یعنی موت سے نہ ڈرو کیوں کہ موت آدمی کو جاری ہوتی ہے اللہ تعالی کی قضاء کے ساتھ۔ تو مطلب ہے کہ کہا ان کے سردار نے کہ ٹھیر جاؤ ہم لڑائی کریں گے کیوں کہ ہر آدمی کو موت جاری ہوتی ہے اللہ تعالی کے قضاء کے ساتھ نہ بزدلی اس کو نجات دیتی ہے اور نہ اقدام اس کو ہلاک کرتا ہے۔ تو مثال کو ممثل لہ کے اس طرح مطابق کیا جائے کہ ارسوا بھی جملہ ہے اور نزاولھا بھی جملہ ہے تو نزاولھا کا عطف ارسوا پر نہیں کیا گیا کیوں کہ نزاولھا جملہ خبریہ ہے لفظا اور معنی۔ اور ارسوا جملہ انشائیہ ہے لفظا و معنی تو انکے درمیان کمال انقطاع ہے اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا ہے

وهذا مثال لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلا فهما خبرا و انشاء لفظا و معنے مع قطع النظر عن كون الجملتين مما ليس له محل من الاعراب والا فالجملتان فی محل النصب لكونهما مفعولی قال اولاختلافهما خبر او انشاء معنے فقط بان تكون احدهما خبرا معنى والاخرى انشاء معنے و ان كانتا خبريتين او انشائيتين لفظا نحومات فلان رحمه الله فلم يعطف رحمه الله على مات لانه انشاء معنے ومات خبر معنے وان كانتا جميعا خبريتين لفظا

ترجمہ وتشریح: اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال اس صورت کی دی ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہیں ہے اور ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اور یہاں پر پہلے ان دونوں جملوں کیلئے محل اعراب ہے کیوں کہ ارسوا اور نزاولھا مقولہ ہیں قال کا تو یہ اس صورت کی مثال کس طرح بن سکتی ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مثال صرف اس کی دی گئی ہے کہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہو اور وہ دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظا اور معنی مختلف ہوں قطع نظر اس سے کہ ان دونوں جملوں کیلئے ہے یا محل اعراب نہیں ہے تو یہاں پر بھی دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اور دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظا اور معنی مختلف ہیں لھذا یہ مثال دینی صحیح ہے۔

او لا ختلافهما خبر وانشاء معنى فقط الخ سے ماتن یہاں سے کمال انقطاع کی دوسری صورت ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کمال انقطاع کی دوسری صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان خبر و انشاء کے اعتبار سے معنی فقط اختلاف ہو یعنی ایک جملہ خبر ہو معنا فقط اور دوسرا جملہ انشاء ہو معنی فقط۔ عام ازیں ہے کہ وہ دونوں جملے لفظا خبریہ ہوں یا وہ دونوں جملے لفظا انشائیے ہوں۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان خبر و انشاء کے اعتبار سے اختلاف ہو معنی فقط جیسے مات فلان رحمہ اللہ تعالی۔ تو مات فلان ایک جملہ ہے اور رحمہ اللہ تعالی دوسرا جملہ ہے اور رحمہ اللہ تعالی کا عطف مات فلان پر نہیں کیا گیا کیوں کہ مات فلان جملہ خبریہ ہے معنی فقط اور رحمہ اللہ تعالی جملہ انشائیہ ہے معنی فقط اگر چہ یہ دونوں جملے خبریے ہیں۔ اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا۔

او لانه عطف على لاختلا فهما و الضمير للشان لا جامع بينهما كما سياتی ببيان الجامع فلا يصح العطف فی مثل زيد طويل و عمرو نائم

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے کمال انقطاع کی تیسری صورت ذکر کرتے ہوے کہتا ہے کہ کمال انقطاع کی تیسری صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان جھت جامع نہ ہو شارح کہتا ہے کہ جھت جامع کا بیان عنقریب آجائے گا۔ تو جب ان دو جملوں کے درمیان جھت جامع نہ ہو۔ تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جائے گا۔ لھذا اب زید طویل و عمرو قائم کی مثل کے اندر عطف کرنا صحیح نہ ہو گا کیوں کہ اُن دو جملوں کے درمیان جھت جامع نہیں ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ عمرو اور زید دوست نہ ہوں بلکہ زید اور عمرو کے درمیان کوئی تعلق نہ ہو تو پھر ایک کے تصور سے دوسرے کا تصور نہیں آئے گا۔ اور طویل اور قائم کے درمیان میں بھی جھت جامع نہیں ہے کیوں طویل کا معنیٰ اور ہے اور قائم کا معنیٰ اور ہے۔

کمال اتصال

و اما کمال الاتصال بین الجملتین فلکون الثانیة مؤکدة للاولی تاکیدا معنویا لدفع توھم تجوز او غلط نحو لاریب فیه بالنسبة الی ذلك الکتاب اذا جعلت الم طائفة من الحروف او جملة مستقلة و ذلك الکتاب جملة ثانیة ولاریب فیه جملة ثالثة فانه لما بولغ فی وصفه ای فی وصف الکتاب ببلوغه متعلق بوصفه ای فی ان وصف بانه بلغ الدرجة القصوے فی الکمال و بقوله بولغ یتعلق الباء ۓ قوله بجعل المبتداء ذلك الدال علے کمال العنایة بتمیزه و التوسل ببعده الی التعظیم وعلو الدرجة وعط تعریف الخبر باللام الدال علے الانحصار مثل حاتم الجواد فمعنے ذلك الکتاب انه الکتاب الکامل الذی یستاھل ان یسمی کتابا کان ما عداه من الکتب فی مقابلته ناقص بل لیس بکتاب جاز جواب ما ای جاز بسبب ھذه المبالغة المذکورة ان یتوھم السامع قبل التامل انه اعنے قوله ذلك الکتاب مما یرمی به جزافا من غیر صدور عن رؤیة و بصیرة فاتبعه علے لفظ المبنے للمفعول و المرفوع المستتر عائد الی لا ریب فیه و المنصوب البارز الی ذلك الکتاب ای

جعل لا ریب فیه تابعا لذلك الكتاب نفیا لذلك التوهم فوزانه ای وزان لا ریب فیه مع ذلك الكتاب وزان نفسه مع زید فی جاء نی زید نفسه فظهران لفظ وزان فی قوله وزان نفسه لیس بزائد كما توهم او تاكیدا لفظیا كما اشار الیه بقوله

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے یہ بتاتا ہے کہ کمال اتصال کہاں ہوتا ہے اور اس کی مثال بھی دیگا۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہو تو اس کی بھی کئی صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے تاکید بنے یاد رہے کہ تاکید اور مؤکد ایک ہی چیز ہوتی ہے اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جائے گا اور دوسرا جملہ جو پہلے جملے کیلئے تاکید بنے تو عام ہے کہ تاکید معنوی ہو یا لفظی اور تاکید تو ہم کو دور کرتی ہے جب دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے تاکید بنے گا۔ پھر یا تو پہلے جملے کے اندر مجاز کا توہم ہوتا ہے اور دوسرا جملہ آکر اس مجاز کے توہم کو دور کر دیتا ہے یا پہلے جملے کے اندر غلطی کا توہم پیدا ہوتا ہے تو دوسرا جملہ آکر اس غلطی کے توہم کو اٹھا دیتا ہے۔

اس کی مثال ماتن نے دی لا ریب فیہ۔ تو یہ جملہ ہے اور اس سے پہلے ذلک الکتاب ایک جملہ ہے تو الف لام میم کی تین تراکیب ہیں۔ پہلی ترکیب یہ ہے کہ الف لام میم مبنی ہے تعداد کے طور پر کہ جس طرح باب کتاب فصل تعداد پر مبنی ہوتے ہیں۔ تو الف لام میم بھی تعداد پر مبنی ہے اور اس سے مراد ہے کہ جس طرح بلغاء اپنے کلاموں کو الف لام میم حروف تہجی سے مرکب کرتے ہیں اور بناتے ہیں اسی طرح قرآن پاک بھی الف لام میم سے مرکب ہے اور بنا ہے۔

اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ الف لام میم خبر ہے مبتدا محذوف یعنی ھذا کی اور مستقل جملہ ہے ھذا الف لام میم کہ یہ قرآن پاک الف لام میم ہے۔ تو اس کا مطلب بھی وہی ہے کہ جس طرح بلغاء اپنے کلاموں کو الف لام اور میم سے مرکب کرتے ہیں اسی طرح قرآن پاک بھی الف لام میم سے مرکب ہے۔

تیسری ترکیب یہ ہے کہ الف لام میم مبتدا ہے اور ذلک الکتاب خبر ہے لیکن ہماری بحث اس صورت پر نہیں ہے کہ الف لام میم مبتدا ہے اور ذلک الکتاب خبر ہے بلکہ ہماری بحث پہلی دو صورتوں پر ہے کہ الف لام میم مبنی ہو تعداد کے طور پر یا خبر ہو مبتدا محذوف کی یہ جملہ مستقل ہو تو جب اللہ تعالی نے فرمایا ذلک الکتاب تو اللہ تعالی نے قرآن پاک کی تعریف کے اندر بہت مبالغہ کیا ہے کیوں کہ ذلک مبتدا ہے اور یہ اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ کا مشار الیہ کمال درجے کا متمیز ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ ذلک اسم اشارہ بعید کیلئے ہے اور کتاب تو قریب ہے تو یہاں پر بعد رتبی کو بعد مکانی کے قائم مقام کیا

گیا ہے کہ قرآن پاک رتبہ کے اعتبار سے بعید ہے اور مکان کے اعتبار سے قریب ہے تو معنی یہ ہے کہ وہ بلند مرتبہ کتاب۔ اور الکتاب خبر ہے معرف باللام تو جب خبر معرفہ ہو تو یہ حصر کا فائدہ دیتی ہے جیسے حاتم الجواد۔ تو اس کا معنی ہے کہ جواد حاتم کے اندر منحصر ہے حاتم کا غیر جواد نہیں ہے تو ذلک الکتاب کا معنی ہے کہ یہ کتاب کامل ہے اور مستحق ہے اس بات کی کہ اس کا نام کتاب رکھا جائے تو قرآن پاک کے مقابلے میں باقی جتنی کتابیں ہیں عام ازیں کہ کتب سماویہ ہوں یا کتب غیر سماویہ ہوں وہ اسکی عظمت کا مقابلہ نہیں کر سکتی تو جب قرآن پاک کی تعریف کے اندر اللہ تعالی نے اتنا فرمادیا تو پھر وہ مخاطب جسنے ابھی تک قرآن پاک کے اندر پورا تامل نہ کیا ہو تو تامل سے پہلے وہ مخاطب یہ وہم کر سکتا ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک کی تعریف کے اندر گم سی معلوم ہوتی ہے مارا ہے اور گپ مارا ہے حقیقت میں قرآن پاک کی اتنی تعریف نہیں ہے تو پھر اللہ تعالی نے آگے فرمایا لاریب فیہ کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ تو لاریب فیہ کے ساتھ اس مجاز کے توہم کو دور کیا گیا کہ حقیقت میں قرآن پاک کی یہ تعریف ہے کہ یہ قرآن پاک کامل کتا ہے اور باقی جتنی کتب اس کے مقابلے میں ہیں یہ کتابیں کھلانے کی مستحق ہی نہیں ہیں تو پس لاریب فیہ کا مرتبہ قرآن پاک کے مقابلے میں اس طرح ہے کہ جس طرح نفسہ کا مرتبہ جاءنی زید نفسہ کے اندر زید کے مقابلے میں ہے کیوں کہ جب جاءنی زید کہا جائے تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا خط آیا ہو لیکن ویسے یوں کہہ دیا ہے کہ زید آیا ہے تو پھر نفسہ کہہ کر اس احتمال کو دور کیا کہ زید خود آیا ہے زید کا خط تو یہاں پر بھی لاریب فیہ نے اس مجاز کے توہم کو اٹھا دیا ہے۔ تو لاریب فیہ ذلک الکتاب کیلئے تاکید معنوی ہے اس لئے لاریب فیہ کا عطف ذلک الکتاب پر نہیں کیا گیا۔

فظهران لفظ الخ سے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ وزان کا معنی ہے مماثل یعنی لاریب فیہ کا مماثل نفسہ کا مماثل ہے جاءنی زید نفسہ کے اندر زید کے مقابلے میں۔ تو پھر ان بعض محققین نے اعتراض کیا ہے کہ لاریب فیہ کا مماثل تو نفسہ کا مماثل نہیں ہے بلکہ لاریب فیہ کا مماثل خود نفسہ ہے تو پھر انہوں نے اس کا خود جواب دیا ہے کہ وزان نفسہ کے اندر وزان زائد ہے اس کا معنی ہے کہ لاریب فیہ کا مماثل خود نفسہ ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ وزان کا معنی مماثل کرنا اور وزان کو زائد کرنے کی کیا ضرورت ہے لھذا وزان کو زائد نہ مانا جائے اور اسکا معنی کیا جائے مرتبہ تو پھر معنی صحیح بنتا ہے کہ لاریب فیہ کا مرتبہ قراان پاک کے مقابلے میں اس طرح ہے کہ جس طرح نفسہ کا مرتبہ جاءنی زید نفسہ کے اندر زید کے مقابلے میں ہے۔

و نحو ھدی ای ھو ھدی للمتقین ای الضالین الصائرین الی التقوی فان معناه انه ای الکتاب فی الھدایة بالغ درجة لایدرك کنهها ای غایتها لما فی تنکیر ھدی من الابھام والتفخیم حتی کانه ھدایة محضة حیث قیل ھدی ولم یقل ھادو ھذا معنی ذلك الکتاب لان معناه کما مر الکتاب الکامل المراد بکماله کماله فی الھدایة لان الکتب المساویة بحسبها ای بقدر الھدایة و اعتبارھا متفاوتة فی درجات الکمال لا بحسب غیرھا لانها المقصودة الاصلیة من الانزال فوزانه ای وزان ھدی للمتقین و زان زید الثانی فی جاء نے زید زید لکونه مقرر الذالك الکتاب مع اتفاقهما فی المعنے بخلاف لاریب فیه فانه یخالفه معنے

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے تاکید لفظی ہے لھذا پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جائے گی۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے ھدی للمتقین تو ھدی کی ترکیب یہ کی جائے کہ ھدی خبر ہے مبتدا محذوف ھو کی یعنی ھو ھدی للمتقین کہ قران پاک ھدایت ہے متقین کیلئے۔ تو ھدی پر تنوین تعظیم کیلئے ہے یعنی یہ قرآن پاک بہت بڑی ھدایت ہے اور ھدی نکرہ ذکر کیا گیا ہے یہ بتانے کے لئے کہ قرآن پاک عین ھدایت ہے کہ قرآن پاک ھدایت کرتے کرتے عین ھدایت بن گیا ہے حالانکہ کہنا تو چاہئے تھا ھادکیوں کہ قرآن پاک ھدایت کرنے والا ہے ھدایت تو نہیں ہے لیکن ھدی کہہ کر یہ بتادیا گیا ہے کہ قرآن پاک ھدایت کرتے کرتے گویا کہ عین ھدایت بن گیا ہے جیسے کہتے ہیں زید عدل کہ زید عدل ہے حالانکہ کہنا تو چاہئے تھا زید عادل کہ زید عادل ہے کیوں کہ زید عدل کرنے والا ھوتا ہے عین عدل تو نہیں ھوتا لیکن زید عدل کرتے کرتے گویا کہ عین عدل بن گیا ہے۔ تو ھدی للمتقین کا معنی ہے کہ قرآن پاک ھدایت کے اندر کامل ہے اور ذلک الکتاب کا معنی ہے کہ یہ کتاب کامل ہے تو کامل کس بات میں ہے کامل ھدایت کے اندر ہے تو ھدی للمتقین اور ذلک الکتاب کا ایک معنی ہے اس لئے ھدی کا عطف ذلک الکتاب پر نہیں کیا گیا ہے تو ھدی کا مرتبہ ذلک الکتاب کے مقابلے میں اس طرح ہے کہ جس طرح دوسرے زید کا مرتبہ جاء نی زید زید کے اندر پہلے زید کے مقابلے میں ہے اور ھدی ذلک الکتاب کیلئے تاکید

لفظی ہے کیوں کہ دونوں کا معنی ایک ہے برخلاف لاریب فیہ کے کہ لاریب فیہ ذلک الکتاب کیلئے تاکید لفظی نہیں بلکہ تاکید معنوی ہے کیوں کہ ذلک الکتاب اور لاریب فیہ کا معنی ایک نہیں ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح الضالین الصائرین والی عبارت نکال کر جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ھدی للمتقین کا معنی ہے کہ قران پاک متقین کیلئے ھدایت ہے اور متقین تو پہلے ھدایت پر ہوتے ہیں۔ تو پھر قرآن پاک کا ان کیلئے ھدایت ہونا یہ تو تحصیل حاصل ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر متقین سے مراد کفار ہیں جو تقوی کی طرف لوٹنے والے ہیں کہ یہ قرآن پاک ھدایت ہے ان کفار کیلئے جو تقوی کی طرف لوٹنے والے ہیں لھذا تحصیل حاصل لازم نہ آئی۔

او لكون الجملة الثانية بدلا منها اى عن الاولى لا نها اى الاولى غيرو افية بتمام المراد او كغير الوافية حيث يكون فى الوفاء قصور ما او خفاء بخلاف الثانية فانها وافية كمال الوفاء والمقام يقتضى اعتناء بشانه اى شان المراد لنكتة ككونه اى المراد مطلوبا فى نفسه او فظيعا او عجيبا او لطيفا فنزلت الثانية من الاولى منزلة بدل البعض او الاشتمال فالاول نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين وجنات و عيون فان المراد التنبيه على نعم الله تعالے والمقام يقتضى اعتناء بشانه لكونه مطلوبا فى نفسه و ذريعة الى غيره والثانى اعنى قوله امدكم با نعام و بنين الى اخره اوفى بتاديته اى بتأدية المراد الذى هو التنبيه لدلالته اى الثانى عليها اى على نعم الله تعالے بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه فى اعجبنى زيد و جهه لدخول الثانى الاول لان ما تعلمون يشمل الانعام وغيرها

ترجمہ وتشریح: ماتن کمال اتصال کی اور صورت ذکر کرتا ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہو تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جاتا کیوں کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل ہوتا ہے بسبب پہلے جملہ کے تمام

مراد کے ساتھ وفی نہ کرنے کے یا پہلا جملہ تمام مراد کے ساتھ کغیر الوافیہ ہوتا ہے یعنی وفی تو کرتا ہے لیکن کچھ وفی کرتا ہے پوری وفی نہیں کرتا اور اس پہلے جملے کے اندر خفاء ہوتا ہے اور دوسرا جملہ تمام مراد کی پوری وفی کرتا ہے تو دوسرا جملہ تمام مراد کے ساتھ وفی پوری کیوں کرتا ہے اس لئے کہ وہ مقام مھتم بالشان ہوتا ہے اور مقام مھتم بالشان کیوں ہوتا ہے اس لئے وہاں پر کوئی نکتہ ہوتا ہے یعنی وہ مراد مطلوب فی نفسہ ہوتا ہے یا وہ مطلوب بڑا ہوتا ہے یا عجیب ہوتا ہے یا لطیف ہوتا ہے تو پھر دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل ہوگا تو دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے یا بدل البعض ہوگا یا بدل الاشتمال ہوگا۔ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل البعض ہو اس کی مثال ماتن نے دی ہے اللہ تعالی کا فرمان امدکم بما تعلمون امدکم بانعام وبنین وجنات وعیون۔ کہ امداد کی ہے اللہ تعالی نے تمھاری ساتھ اس چیز کے کہ جو چیز تم جانتے ہو۔ امداد کی ہے اللہ تعالی نے تمھاری جانوروں، بیٹوں، باغات اور چشموں کے ساتھ۔ تو یہاں پر مراد تو ہے اللہ تعالی کی نعمتوں پر تنبیہ کرنی اور اللہ تعالی کی نعمتوں پر تنبیہ کرنی کیوں مراد ہے اس لئے یہ مقام مھتم بالشان ہے اور مقام مھتم بالشان کیوں ہے اس لئے یہ مراد مطلوب فی نفسہ ہے اور غیر کی طرف ذریعہ ہے یعنی تقوی وغیرہ کی طرف۔ کیوں کہ جب وہ جان لیں کہ اُللہ تعالی نے ہم پر یہ نعمتیں کی ہیں تو پھر وہ اللہ تعالی پر ایمان لائیں گے تو دوسرا جملہ یعنی امدکم بانعام الخ تمام مراد یعنی اللہ تعالی کی نعمتوں پر تنبیہ کرنی پورا بیان کرتا ہے کیوں کہ اس دوسرے جملے کی دلالت اللہ تعالی کی نعمتوں پر دلالت تفصیلی طور پر ہے اور پہلا جملہ یعنی امدکم بما تعلمون اللہ تعالی کی نعمتوں پر پوری دلالت نہیں کرتا کیوں کہ اس کے مخاطبین کفار ہیں۔ تو کفار عناد کی وجہ سے انکار کر سکتے ہیں۔ کہ اللہ تعالی نے ہم پر کوئی انعام نہیں کیا ہے اور دوسرا جملہ تو اللہ تعالی کی نعمتوں پر پوری دلالت کرتا ہے لھذا وہ انکار نہیں کر سکیں گے۔ کہ اللہ تعالی نے ہم پر نعمتیں نہیں کیں ہیں۔ تو دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل البعض ہے اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا ہے تو امدکم بانعام الخ کا مرتبہ امدکم بما تعلمون کے مقابلے میں اس طرح ہے جس طرح وجہ کا مرتبہ اعجبنی زید وجھہ کے اندر زید کے مقابلے میں ہے تو وجھہ زید کے اندر ہے اور وجھہ کو شامل ہے اس طرح امدکم بما تعلمون بھی شامل ہے امدکم بانعام الخ کو۔

والثانی اعنے المنزل منزلة بدل الاشتمال نحو شعر اقول له ارحل لا یقیمن عندنا والافکن فی السر والجهر مسلما فان المراد به ای بقوله ارحل کمال اظهار الکراهة لا قامته ای المخاطب وقوله لا تقیمن عند نا او فی بتادیته لدلالته ای دلالة لا تقیمن علیه ای علے کمال اظهار الکراهة بالمطابقة مع التاکید الحاصل من النون و کونها مطابقة باعتبار الوضع العرفی حیث یقال لا تقم عندے و لا یقصد کفه عن الاقامة بل مجرد اظهار کراهة حضوره فوزانه ای و زان لا تقیمن عندناوزان حسنها فی اعجبنے الدار حسنها

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الاشتمال بنے جیسے شاعر کا شعر ہے اقول لہ ارحل لا تقیمن عندنا:: والافکن فی السر والجہر مسلما۔ کہ میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کر نہ بیٹھ ہمارے ساتھ اور اگر نہیں پس ہو جا ظاہر اور باطن میں مسلمان۔ تو ارحل پہلا جملہ ہے اور لا تقیمن عندنا دوسرا جملہ ہے تو یہاں پر مراد تو ہے ارحل کے ساتھ کمال اظہار کراہت کہ مخاطب کے بیٹھنے کو مکروہ سمجھنا اور اچھا نہ سمجھنا تو ارحل اس مراد پر پوری دلالت نہیں کرتا اور دوسرا جملہ یعنی لا تقیمن عندنا اس مراد کے ساتھ پوری وفی کرتا ہے کیوں کہ لا تقیمن عندنا کی دلالت کمال اظہار کراہت پر مطابقی ہے اور دوسری یہ بات تاکید بھی ہے جو نون کے ساتھ حاصل ہے اور لا تقیمن عندنا کی دلالت کمال اظہار کراہت پر لغت کے اعتبار سے مطابقی نہیں ہے بلکہ وضع عرفی کے اعتبار سے مطابقی ہے کیوں کہ جب کہا جائے لا تقم عندی تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تو میرے پاس نہ بیٹھ یعنی میں تیرے بیٹھنے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ تو دوسرا جملہ یعنی لا تقیمن عندنا پہلے جملے یعنی ارحل کیلئے بدل الاشتمال ہے اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا ہے تو پس لا تقیمن کا مرتبہ ارحل کے مقابلے میں اس طرح ہے کہ جس طرح حسنھا کا مرتبہ اعجبنی الدار حسنھا کے اندر دار کے مقابلے میں ہے۔

لان عدم الاقامة مغاير للارتحال فلا يكون تاكيدا و غير داخل فيه فلا يكون بدل البعض ولم يعتد ببدل الكل لانه انما يتميز عن التاكيد بمغايرة اللفظين و كون المقصود هو الثانی وهذا لا يتحقق فی الجمل لا سيما التے لا محل لها من الاعراب مع ما بينهما ای بين عدم الاقامة والارتحال من الملابسته اللزومية فيكون بدل الاشتمال

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الاشتمال ہے نہ تاکید ہے اور نہ ہی بدل البعض ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے تاکید اور بدل البعض اس لئے نہیں ہے کہ عدم الاقامت مغائر ہے ارتحال کے کہ عدم الاقامت کا اور معنی ہے اور ارتحال کا اور معنی ہے۔ تو یہ تاکید نہ ہوگی کیوں کہ تاکید اور وہ دونوں مؤکد کا ایک معنی ہوتا ہے اور ایک چیز ہوتے ہیں۔ اور دوسرا جملہ پہلے جملے کے اندر داخل نہیں ہے پس یہ بدل البعض بھی نہ ہوگا کیوں کہ بدل البعض مبدل منہ کے اندر داخل ہوتا ہے تو پھر اعتراض یہ ہوا کہ ہوسکتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الکل ہو تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ بدل الکل بھی نہیں بن سکتا کیوں کہ بدل الکل اور تاکید سے دو لفظوں کے اعتبار سے مغائر ہوتا ہے کہ بدل کے اندر دونوں لفظ مغائر مغائر ہوتے ہیں۔ اور تاکید کے اندر دونوں لفظ مغائر نہیں ہوتے اور بدل کے اندر مقصود بنسبت ثانی ہوتا ہے یعنی نسبت کے ساتھ دوسرا یعنی بدل مقصود ہوتا ہے اور تاکید کے اندر پہلا مقصود ہوتا ہے تو چونکہ بدل کے اندر مقصود بنسبت ثانیہ ہوتا ہے اور پہلا تمھید کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے لھذا یہ بدل الکل جملوں کے اندر متحقق نہیں ہوسکتا خاص کر کے ان جملوں کے اندر کہ جن جملوں کیلئے محل اعراب نہیں ہوتا۔ اور عدم الاقامت اور ارتحال کے درمیان ملابستہ لزومیہ ہے کیوں کہ ارتحال کو عدم الاقامت لازم ہے لھذا پھر یہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الاشتمال ہوگا اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح

والكلام فی ان الجملة الاولى اعنے ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر فی ارسوا انزوا اولها

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال جو اس کی دی گئی ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو اور دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الاشتمال بنے۔ اور یہاں پر دونوں جملوں کیلئے محل اعراب ہے کیوں کہ

ارحل اور لا تقیمن عندنا دونوں اقول کا مقولہ ہیں۔ تو پھر اس کی یہ مثال کس طرح بن سکتی ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو اور دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الاشتمال بنے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مثال صرف ایسی دینی ہے کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہے اور دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے بدل الاشتمال بنے قطع نظر اس بات کے کہ ان دونوں جملوں کیلئے محل اعراب ہے یا نہیں ہے۔

وانما قال فی المثالین ان الثانیۃ اوفی لان الاولی وافیہ مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقۃ الدلالۃ فصارت کغیر الوافیۃ اولکون الثانیۃ بیانا لھا ای الاولی لخفاءھا ای الاولی نحو فوسوس الیہ الشیطان قال یا ادم ھل ادلک علی شجرۃ الخلد وملک لا یبلی فان وزانہ ای وزان قال یا ادم وزان عمر فی قولہ شعر اقسم باللہ ابو حفص عمر ما مسھا من نقب ولا دبر حیث جعل الثانی بیانا وتوضیحا للاول وظاھر ان لیس لفظ قال بیانا وتفسیر اللفظ وسوس حتے یکون ھذا من باب بیان الفعل دون الجملۃ بل المبین ھو مجموع الجملۃ

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے پہلے دونوں مثالوں کے اندر کہا ہے ان الثانیۃ اوفی کہ دوسرا جملہ اوفی ہے۔ تو اوفی اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کا معنی زیادہ وفی کرنے والا ہے کیوں کہ پہلا جملہ بھی تمام مراد کے ساتھ وفی کرتا ہے لیکن پوری وفی نہیں کرتا بلکہ کچھ وفی کرتا ہے تو پس پہلا جملہ کغیر الوافیہ ہوگا یعنی کچھ وفی کرتا ہے پوری وفی نہیں کرتا۔

اولکون الثانیۃ الخ سے ماتن کمال اتصال کی اور صوت ذکر کرتا ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے عطف بیان بنتا ہے اس لئے دوسرے جملہ کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا جاتا۔ کیوں کہ پہلے جملے کے اندر خفا ہوتا ہے تو دوسرا جملہ آ کر اس خفاء کو اٹھا دیتا ہے کیوں کہ عطف بیان کی تعریف بھی یہی ہے کہ وہ تابع جو نعت کا غیر ہو اور متبوع کو روشن کرے اور متبوع کی وضاحت کرے۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے عطف بیان بنے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فوسوس الیہ الشیطان قال یا ادم ھل ادلک علی شجرۃ الخلد وملک لا یبلی۔ پس وسوسہ ڈالا حضرت آدم علیہ السلام کی طرف تو کہا ہے شیطان نے کہ اے آدم کہ کیا میں تیری راہنمائی کروں فلاں درخت کی طرف اور ایسے ملک کی طرف جو زائل نہیں ہوتا اور پرانا نہیں ہوتا۔ تو فوسوس الیہ الشیطان ایک جملہ ہے قال یا دم الخ دوسرا جملہ ہے اور دوسرا جملہ پہلے

جملے کیلئے عطف بیان ہے کیوں کہ جب کہا شیطان نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف وسوسہ ڈالا تو اس میں خفاء ہے کہ شیطان نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کیا وسوسہ ڈالا تو پھر دوسرا جملہ آ کر اس خفاء کو دور کیا کہ شیطان نے حضرت آدم علیہ السلام کی طرف یہ وسوسہ ڈالا کہ کیا میں تیری راہنمائی کروں طرف شجر خلد کے اور طرف ایسے ملک کے کہ جو زائل نہیں ہوتا۔ تو یہ دوسرا جملہ پہلے جملے کیلئے عطف بیان ہے اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا ہے تو پس قال یادم کا مرتبہ فوسوس الیہ الشیطان کے مرتبے میں اس طرح ہے کہ جس طرح عمر کا مرتبہ اقسم باللہ ابو حفص عمر کے اندر ابو حفص کے مقابلے میں ہے کہ عمر ابو حفص کیلئے عطف بیان ہے۔ اور اس کی وضاحت کرتا ہے۔ لھذا اس کا عطف پہلے جملے پر نہیں کر سکتے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ قال فوسوس الیہ الشیطان کیلئے بیان ہے تو قال تو فعل ہے اور فعل مفرد ہوتا ہے تو یہ مفرد بیان ہے فوسوس الیہ الشیطان کیلئے۔ تو شارح کہتا ہے کہ یہاں پر صرف قال فعل ہے فوسوس الیہ الشیطان کیلئے بیان نہیں ہے بلکہ قال بمع فاعل کے پورا جملہ فوسوس الیہ الشیطان کیلئے بیان ہے۔

واما كونها اى الجملة الثانية كالمنقطعة عنها اى عن الاولى فلكون عطفها عليها اى الثانية على الاولى موهما لعطفها على غيرها مما ليس بمقصود و شبه هذا الكمال الانقطاع باعتبار اشتماله على مانع من العطف الا انه لما كان خارجيا يمكن دفعه بنصب قرينة لم يجعل هذا من كمال الانقطاع

ترجمہ وتشریح: بحث تو اس صورت کے اندر جاری ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو اور نہ پہلے جملے کیلئے ایسا حکم ہو کہ جو حکم دوسرے جملہ کو عطاء کرنا مقصود نہیں ہے تو اس کی کل چھے صورتیں تھیں کمال انقطاع بلا ایھام اور کمال اتصال اور شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال اور کمال انقطاع مع ایھام اور توسط بین کمالین۔ تو یہاں تک ماتن نے دو صورتیں یعنی کمال انقطاع بلا ایھام اور کمال اتصال ذکر کی۔

اب تیسری صورت ذکر کرتا ہے یعنی شبہ کمال انقطاع تو شبہ کمال انقطاع کہاں ہوتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ شبہ کمال انقطاع اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا تو صحیح ہوتا ہے خلاف مقصود لازم نہیں آتا لیکن اگر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر کیا جائے۔ تو پھر وہم یہ پڑتا ہے کہ اس دوسرے جملے کا عطف پہلے جملے کے غیر پر ہے جسکے حال لینے کے بسبب خلاف مقصود لازم آتا ہے پہلے جملے پر عطف کو ترک کیا جاتا ہے تاکہ خلاف مقصود لازم

نہ آئے نیز یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہاں پر دو دعوے ہیں اور یہ کہ یہاں عین کمال انقطاع نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ یہاں شبہ کمال انقطاع ہے تو شارح نے درمیان میں دونوں پر دلیلیں دی ہیں۔ پہلے اس پر دلیل دی ہے کہ یہ شبہ کمال انقطاع ہے کیوں کہ جس طرح کمال انقطاع کے اندر عطف سے مانع پایا جاتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی عطف سے مانع پایا جاتا ہے اور وہ مانع ایہام خلاف مقصود ہے خلاف مقصود کا وہم پڑنا۔

پھر یہ اعتراض ہوا کہ پھر یہ عین کمال انقطاع کیوں نہیں ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر عطف سے جو مانع ہوتا ہے تو یہ مانع خارجی ہوتا ہے نہ کہ داخلی تو اس مانع خارجی کا دافع قرینہ قائم کرتے وقت ممکن ہے اور کمال انقطاع کے اندر مانع داخلی ہوتا ہے اس لئے یہ عین کمال انقطاع نہیں ہے بلکہ کمال انقطاع کی طرح ہے۔

ويسمى الفصل لذلك قطعا مثاله شعر و تظن سلمى انني ابغي بها بدلا اراها في الضلال تهيم فبين الجملتين مناسبة ظاهرة لا تحاد المسندين لان معنى اراها اظنها و كون المسند اليه في الاولى محبوبا و في الثانية محبا لكن ترك العطف لئلا يتوهم انه عطف على ابغي فيكون من مظنونات سلمى

ترجمه وتشريح: ماتن کہتا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح ہو لیکن اگر عطف کیا جائے تو یہ وہم پڑتا ہے کہ اس دوسرے جملے کا عطف پہلے جملے کے غیر پر ہے جو کہ خلاف مقصود ہے تو پھر وہاں پر فصل کیا جاتا ہے اور اس فصل کا نام قطع بھی رکھا جاتا ہے۔ اور قطع اس کا نام اس لئے رکھا جاتا ہے کہ یہ اس وہم کو قطع اور ختم کر دیتا ہے۔

مثاله شعر و تظن سلمى الخ سے ماتن یہاں سے شبہ کمال انقطاع کی مثال دیتا ہے کہ شاعر کا شعر ہے و تظن سلمى انني ابغي بها بدلا اراها في الضلال تهيم۔ کہ گمان کرتی ہے سلمی کہ بے شک میں تلاش کرتا ہوں سلمی کے بدل کو گمان کرتا ہوں میں سلمی کو گمراہی کے اندر حیران رہتی ہے تو تظن سلمی ایک جملہ ہے اور اراها في الضلال الخ دوسرا جملہ ہے تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح ہے کوئی خلاف مقصود لازم نہیں آتا کیوں کہ دونوں جملوں کے درمیان مناسبۃ ظاہر ہے کہ دونوں جملوں کے اندر دونوں مسند متحد ہیں۔ کیوں کہ پہلے جملے کے اندر مسند تظن ہے جس کا معنی ہے گمان کرنا اور دوسرے جملے کے اندر مسند اراها ہے اور اس کا معنی بھی گمان کرنا ہے اور دونوں مسند الیہ کے درمیان بھی مناسبۃ ہے کیوں کہ پہلے جملے کے اندر مسند الیہ محبوب ہے اور دوسرے جملے کے اندر مسند الیہ محب ہے اور محبوب اور محب کے درمیان بھی مناسبۃ ہوتی ہے تو پھر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا تو صحیح

ہے لیکن عطف نہیں کیا گیا کیوں کہ اگر عطف کیا جائے تو پھر یہ وہم پڑتا ہے کہ دوسرے جملے یعنی اراھا الخ کا عطف ابغی پر ہے اور اسے اگر مان لیا جائے تو خلاف مقصود لازم آتا ہے کیوں کہ اس وقت دوسرا جملہ یعنی اراھا الخ مظنونات سلمی سے ہو جائے گا۔ معنی ہوگا۔ کہ گمان کرتی ہے سلمی کہ بے شک میں تلاش کرتا ہوں سلمی کے بدل کو اور گمان کرتی ہے سلمی کہ میں گمان کرتا ہوں سلمی کو کہ وہ گمراہی کے اندر حیران رہتی ہے تو سلمی دو متضاد چیزوں کے درمیان کا گمان کس طرح کرتی ہے کہ وہ یہ گمان بھی کرتی ہے کہ میں اس کے بدل کو تلاش کرتا ہوں اور یہ گمان بھی کرتی ہے کہ میں سلمی کو گمان کرتا ہوں کہ گمراہی کے اندر حیران رہتی ہے یہ وجہ ہے جسکے بسبب اس دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا۔

ویحتمل الاستیناف کانہ قیل کیف ترا ھا فی ھذا الظن فقال اراھا تتحیر فی اودیۃ الضلال واما کونھا ای الثانیۃ کالمتصلۃ بھا ای بالاولی فلکونھا ای الثانیۃ جوابا بالسوال اقتضعتہ الاولی فتنزل الاولی منزلۃ ای السوال لکونھا مشتملۃ علیہ و مقتضیۃ لہ فتفصل الثانیۃ عنھا ای عن الاولی کما یفصل الجواب عن السوال لما بینھما من الاتصال

ترجمہ وتشریح: ماسبق میں ماتن نے ایک تو یہ بتادیا ہے کہ اس شعر کے اندر دوسرے جملے کا پہلے جملے پر اس لئے عطف نہیں کیا گیا کہ ان دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع ہے۔ تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ یہ دوسرا جملہ استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی یہ دوسرا جملہ مستانفہ ہو جو سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے تو جب اس نے کہا کہ گمان کرتی ہے سلمی کہ میں سلمی کے بدل کو تلاش کرتا ہوں تو پھر کوئی سوال کرتا کیف تراھا فی ھذا الظن۔ کہ تیرا سلمی کے ظن کے متعلق کیا خیال ہے تو پھر اس نے جواب دیا کہ میں گمان کرتا ہوں سلمی کو کہ گمراہی کے اندر حیران رہتی ہے اسی وجہ کے بسبب دوسرے جملے کا عطف پہلے جملے پر نہیں جسکی تفصیل مابعد میں آجائے گی کہ جب دوسرا جملہ جملہ مستانفہ ہو تو پھر اس کا عطف پہلے جملے پر نہیں کیا جاتا۔

واما کونھا ای الثانیۃ الخ سے ماتن اب چوتھی صورت یعنی شبہ کمال اتصال ذکر کرتا ہے کہ شبہ کمال اتصال کہاں ہوتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ شبہ کمال اتصال اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب واقع ہو جس سوال مقدر کا منشاء پہلا جملہ ہے۔ یعنی پہلا جملہ اس سوال مقدر کو چاہتا ہے اور سوال مقدر اس پہلے جملے سے پیدا ہوتا ہے اور وہ پہلا جملہ خود سوال نہیں ہوتا صرف اس پہلے جملے کو بمنزل سوال مقدر کے کیا جاتا ہے لھذا جب اس کو

بمنزل سوال مقدر کے کیا جائے تو پھر دوسرا جملے کا پہلے جملے سے فصل کیا جاتا ہے جس طرح جواب کا سوال سے فصل کیا جاتا ہے کیوں کہ جواب وسوال کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے تو پھر یہاں پر بھی دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا کیوں کہ انکے درمیان شبہ کمال اتصال ہوتا ہے یہ ماتن کا مذہب ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف اس لئے نہیں کیا جاتا کہ پہلا جملہ بمنزل سوال مقدر کے ہوتا ہے۔

قال السکاکی فتنزل ذلك السوال الذی تقتضیة الاولی و تدل علیه بالفحوی منزلة السوال المواقع و یطلب بالکلام الثانے وقوعه جوابا له فیقطع عن الکلام الاول لذلك و تنزیله منزلة السوال الواقع انما یکون لنکتة کاغناء السامع عن ان یسئال او مثل ان لا یسمع منه ای من السامع شئ تحقیر اله او کراهة لکلامه او مثل ان لا ینقطع کلامك بکلامه او مثل القصد الی تکثیر المعنے بتقلیل اللفظ وهو تقدیر السوال و ترك العاطف او غیر ذلك

ترجمہ وتشریح: ماتن علامہ سکا کی کا مذہب ذکر کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف اس لئے نہیں کیا جاتا۔ کہ دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے جس سوال کو پہلا جملہ چاہتا ہے پھر اس سوال مقدر کو بمنزل سوال محقق کیا جاتا ہے اور جو جملہ سوال محقق کا جواب واقع ہو تو پھر اس جملے کا غیر پر عطف نہیں کیا جاتا اس لئے دوسرے جملے کا عطف پہلے جملے پر نہیں کیا جاتا نتیجہ یہ نکلا کہ علامہ سکا کی کا مذہب ہے کہ دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہ کئے جانے کا سبب دوسرے جملے کا سوال محقق کا جواب بنتا ہے۔

وتنزیله منزلة ای السوال الواقع الخ تو پھر علامہ سکا کی پر اعتراض ہوا۔ کہ جب دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے تو پھر اس سوال مقدر کو بمنزل سوال محقق کے کرتے ہو۔ اس سوال مقدر کو ذکر کیوں نہیں کرتے اور سوال کے نہ ذکر کرنے کی دوصورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو سوال کرنے کیوں نہیں دیتا دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم خود سوال کو کیوں نہیں ذکر کرتا حالانکہ ہانا یہ چاہیے تھا کہ سوال کو خود ذکر کرتا اور خود ہی اس کا جواب دیتا۔ تو علامہ نے پھر اس کا جواب دیا کہ سوال کو جو ذکر نہیں کرتا کسی نکتہ کیلئے کہ وہاں پر کوئی نکتہ ہوتا ہے مثلا کبھی نکتہ کبھی ہی ہوتا ہے کہ متکلم کا مقصد ہوتا ہے سامع کو سوال سے بے پرواہ کرنا۔ کہ سامع مہتم بالشان آدمی ہوتا ہے اور بڑا آدمی ہوتا ہے تو متکلم مخاطب کو سوال ذکر کرنے کی تکلیف نہیں دینا چاہتا اس لئے متکلم مخاطب کو سوال ذکر کرنے نہیں دیتا یا متکلم

مخاطب کو سوال اس لئے ذکر نہیں کرنے دیتا کہ متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ میں سامع سے کوئی چیز نہ سنو اور متکلم سامع سے کسی شئی کا سننا اچھا نہیں سمجھتا اس لئے متکلم مخاطب کو سوال ذکر کرنے نہیں دیتا یا متکلم مخاطب کو اس لئے سوال ذکر نہیں کرنے نہیں دیتا کیوں کہ متکلم کی کلام میں روانگی ہوتی ہے اس حال میں اگر متکلم مخاطب کو سوال ذکر کرنے دے تو پھر روانگی کلام ختم ہو جائے گی اور اس کا مقصد ہے کہ میرے کلام کی روانگی نہ ٹوٹے اس لئے متکلم مخاطب کو سوال ذکر کرنے نہیں دیتا اب اس کیلئے نکتہ کہ متکلم خود سوال کیوں نہیں کرتا تو متکلم خود سوال کو اس لئے نہیں ذکر کرتا کہ متکلم کا مقصد ہوتا ہے کہ معانی زیادہ ہوں اور الفاظ تھوڑے تو یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ جس وقت سوال مقدر ہو اور حرف عاطف کو چھوڑا جائے اس لئے متکلم خود سوال کو ذکر نہیں کرتا۔

ولیس فی کلام السکاکی دلالة علی ان الاولی تنزل منزلة السوال فکان المصنف نظر الی ان قطع الثانیة عن الاولی مثل قطع الجواب عن السوال انما یکون علی تقدیر تنزیل الاولی منزلة السوال و تشبیهها به والاظهر انه لا حاجة الی ذلك بل مجرد کون الاولی منشأ السوال کاف فی ذلك و الیه اشیر فی الکشاف

ترجمہ وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ یہ تلخیص المفتاح علامہ سکاکی کی مفتاح سے ماخوذ ہے تو ماتن نے اپنے ماخوذ عنہ کی مخالفت کیوں کی ہے کیوں کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے اور سوال مقدر کو بمنزل سوال محقق کے کیا جاتا ہے اور ماتن نے کہا ہے کہ پہلے جملے کو بمنزل سوال مقدر کے کیا جاتا ہے تو اس نے ماخوذ عنہ کی مخالفت کیوں کی ہے۔

فکان المصنف الخ سے شارح کہتا ہے کہ ٹھیک ہے کہ یہ تلخیص المفتاح مفتاح سے ماخوذ ہے لیکن ماتن علم البلاغت کے اندر خود مجتھد ہے کسی کا تابع نہیں ہے لھزا اسمیں کوئی حرج نہیں ہے کہ ماتن کا یہ مذہب ہو کہ دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے جس سوال کو پہلا جملہ چاہتا ہے اور پہلے جملہ کو بمنزل سوال مقدر کے کیا جاتا ہے اور علامہ سکاکی کا یہ مذہب ہو کہ دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے اور سوال مقدر کو بمنزل سوال محقق کے کیا جاتا ہے۔

والاظهر انه لا حاجة الخ سے شارح اپنا مذہب ذکر کرتا ہے کہ علامہ سکاکی نے جو کہا ہے کہ سوال مقدر کو بمنزل سوال محقق کے کیا جائے گا یہ بھی صحیح نہیں ہے اور ماتن نے جو کہا ہے کہ پہلے جملے کو بمنزل سوال مقدر کے کیا جائے گا یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اظہر یہ ہے کہ دوسرا جملہ جو سوال مقدر کو چاہتا ہے تو اس پہلے جملے کا سوال کو محض چاہنا اور منشاء ہونا

یہ کافی ہے اس فصل کے اندر کہ دوسرے جملے کا عطف پہلے جملے پر عطف نہ کیا جائے۔ شارح کہتا ہے کہ زمخشری نے بھی اس کی طرف تفسیر کشاف میں اشارہ کیا ہے۔

استیناف

و یسمی الفصل لذلك ای لکونه جوا بالسوال اقتضته الاولی استینا فاوکذا الجملة الثانیة نفسها تسمے استینا فا و مستانفة وهو ای الاستیناف ثلاثة اضرب لان السوال الذی تضمنته الاولی اما عن سبب الحکم مطلقا نحو شعر قال لی کیف انت قلت علیل سهر دائم و حزن طویل ای ما بالك علیلا او ما سبب علتك بقرینة العرف و العادة لانه اذا قیل فلان مریض فانما یسئال عن مرضه و سببه لا ان یقال هل سبب علته کذا او کذا لا سیما السهر والحزن حتے یکون السوال عن السبب الخاص.

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ جو دو جملوں کے درمیان شبہ کمال اتصال ہو یعنی دوسرا جملہ سوال مقدر کا جواب ہو اور وہ سوال مقدر پہلے جملے سے پیدا ہو تو پھر وہاں پر فصل کیا جائے گا اور اس کا نام استیناف بھی رکھا جاتا ہے۔ اسکے بعد ماتن نے کہا ہے کہ اسی طرح دوسرا جملہ جو ہوتا ہے اس دوسرے جملے کا نام استیناف اور مستانفہ بھی رکھا جاتا ہے۔

وھو ای الاستیناف ثلاثة الخ سے ماتن یہاں سے اس استیناف کی تقسیم کرتے ہوے ماتن کہتا ہے کہ استیناف تین قسم پر ہے کیوں کہ وہ سوال کہ جس کو پہلا جملہ متضمن ہے یا تو وہ سوال حکم کے سبب مطلق سے ہوگا یا وہ سوال حکم کے سبب خاص سے ہوگا یا وہ سوال اس حکم کے نہ سبب مطلق سے ہوگا اور نہ سبب خاص سے بلکہ ان دونوں کے غیر سے ہوگا۔ اگر وہ سوال حکم کے سبب مطلق سے ہو اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ شاعر کا شعر ہے: قال لی کیف انت قلت علیل :: سہر دائم وحزن طویل۔ کہ کہا اسنے مجھے کہ تیرا کیا حال ہے تو میں نے کہا بیمار ہوں تا ہمیشہ رہنے والی بیداری ہے اور طویل رنج وغم ہے تو علیل جملہ ہے کیوں کہ اس کا مبتدا محذوف ہے انا اصل میں ہے انا علیل۔ تو یہ پہلا جملہ ہے اور سھر دائم وحزن طویل دوسرا جملہ ہے۔ اور پہلے جملے کا دوسرے جملے پر عطف نہیں کیا گیا کیوں کہ اس نے

جو کہا ہے کہ میں بیار ہوں تو اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تیری بیماری ہونے کا سبب کیا ہے تو اس نے جواب دیا ہے کہ تاہمیشہ رہنے والی بیداری ہے اور طویل رنج وغم ہے تو یہاں پر سوال حکم کے سبب مطلق سے ہے کیوں کہ عرفا اور عادۃ یہ ہوتا ہے کہ جب کہا جائے کہ فلاں بیمار ہے تو پھر پوچھا جاتا ہے کہ اس کے بیمار ہونے کا سبب کیا ہے اس طرح تو نہیں کہا جاتا کہ اسکے بیمار ہونے کا سبب یہ ہے یا وہ ہے خاص کر کے سہر اور حزن انکے بارے میں تو کہا ہی نہیں جاتا بیمار ہونے کا سبب سہر یا حزن ہے کیوں سہر اور حزن بیماری کے سبب بہت کم بنتے ہیں۔

و اما عن سبب خاص لهذا الحكم نحو وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء كانه قيل هل النفس امارة بالسوء بقرينة التاكيد و هذا الضرب يقتضي تاكيد الحكم كما مر في احوال الاسناد من ان المخاطب اذا كان طالبا مترددا حسن تقوية الحكم بمؤكد ولا يخفى ان المراد بالاقتضاء الاقتضاء استحسانا لا وجوبا والمستحسن في باب البلاغة بمنزلة الواجب

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اگر سوال حکم کے سبب خاص سے ہو تو اس کی مثال ہے وما ابرء ی نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء کہ میں نہیں بری کرتا ہوں اپنے نفس کو اور بے شک نفس امر کرنے والا ہے برائی کی طرف۔ تو ما ابرء ی نفسی پہلا جملہ ہے اور ان النفس لامارۃ بالسوء دوسرا جملہ ہے تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا کیوں کہ جب اس نے کہا میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتا ہوں تو پھر اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجھے نفس امر کرنے والا ہے برائی کی طرف تو پھر اس نے جو جواب دیا کہ بے شک نفس برائی کی طرف امر کرنے والا ہے۔

اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ یہ قسم تاکید حکم کو چاہتی ہے اس لئے تو ان النفس لامارۃ بالسوء کے اندر ان اور لام تاکید کو لایا گیا ہے کیوں کہ ماقبل میں بیان ہو چکا ہے کہ جب سائل حکم کے اندر متردد ہو تو پھر کلام اور جواب کے اندر تاکید کا لانا اچھا ہوتا ہے تو یہاں پر بھی سائل حکم کے اندر متردد ہے کہ کیا نفس برائی کی طرف امر کرنے والا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ نفس برائی کی طرف امر کرنے والا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ولا یخفی ان المراد الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ قسم یعنی کہ سوال حکم کے سبب خاص ہو۔ چاہتی ہے تاکید حکم کو۔ تو یہ قسم مقتضی ہوگی اور تاکید حکم مقتضی ہوگا۔ اور مقتضی مقتضی سے جدا نہیں اور منفک نہیں ہوتا۔ تو پھر اس وقت جواب کے اندر تاکید لانا واجب ہوگا۔ حالانکہ ماقبل میں بیان

ہو چکا ہے کہ جب سائل حکم کے اندر متردد ہو تو پھر جواب کے اندر تاکید لانا اچھا ہوتا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر اقتضاء سے مراد استحسان ہے یعنی جواب کے اندر تاکید لانا اچھا ہوتا ہے۔

پھر اعتراض ہوا کہ جب اقتضاء سے مراد استحسان ہے تو پھر سرے سے یستحسن کہتا۔ یقتضی کیوں کہا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جو چیز مستحسن ہو تو وہ مستحسن علم بلاغت کے اندر بمنزل واجب کے ہوتا ہے اس لئے یستحسن نہیں کہا اور یقتضی کہا ہے۔

واما عن غیر هما اے غیر السبب المطلق والخاص نحو قالو اسلاما قال سلام ای فما ذا قال ابراهیم فی جواب سلامهم فقیل قال سلام ای حیاهم بتحیة احسن من تحیتهم لکونها بالجملة الاسمیة الدالة علی الدوام والثبوت

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اگر سوال حکم کے سبب مطلق اور سبب خاص سے نہ ہو بلکہ ان دونوں کے غیر سے ہو تو اس کی مثال ہے کہ ملائکۃ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کہا سلاما تو پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا سلام۔ تو سلاما ایک جملہ ہے اور سلام دوسرا جملہ ہے اور دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا کیوں کہ جب ملائکۃ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کہا سلاما تو اس سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابرھیم علیہ السلام نے ملائکہ کے سلام کے جواب کے اندر کہا تو پھر اس کا جواب دیا کہ حضرت ابرھیم علیہ السلام نے انکے سلام کے جواب کے اندر فرمایا سلام تو مطلب ہے کہ حضرت ابرھیم علیہ السلام نے جو تحفہ سلام کا فرشتوں کو پیش کیا ہے یہ تحفہ اس تحفہ سے اچھا ہے جو فرشتوں نے حضرت ابرھیم علیہ السلام کو پیش کیا ہے کیوں کہ حضرت ابرھیم علیہ السلام نے جملہ اسمیہ ارشاد فرمایا ہے اور جملہ اسمیہ دوام وثبات پر دلالت کرتا ہے اور فرشتوں نے جملہ فعلیہ ذکر کیا ہے کیوں کہ سلاما مفعول مطلق ہے فعل محذوف یعنی سلمت کا۔

وقوله شعر زعم العواذل جمع عاذلة بمعنے جماعة عاذلة اننے فی غمرة و شدة صدقوا ای جماعات العواذل التے فی زعمهم اننے فی غمرة ولکن غمرتی لا تنجلی ای لا تنکشف بخلاف اکثر الغمرات و الشدائد کانه قیل اصدقوا ام کذبوا فقیل صدقوا

ترجمہ وتشریح: اس کی مثال ہے جس طرح شاعر کا شعر ہے: زعم العواذل اننی فی غمرۃ صدقوا

وَمِنْ غَمَرَاتٍ تَنْجَلِی۔ شعر کا معنی یہ ہے کہ گمان کیا ہے عواذل نے تو شارح کہتا ہے کہ عواذل عاذلہ کی جمع ہے یعنی ملامت کرنے والی جماعت نے زعم کیا کہ بے شک میں تنگی کے اندر ہوں۔ انہوں نے سچ کہا ہے لیکن میرا غم کھلتا ہے یعنی باقی لوگوں پر اگر غم آ جائے تو وہ کھل جاتے ہیں۔ لیکن میرا غم قطعاً نہیں کھلتا تو زعم العواذل اننی فی الخ یہ پہلا جملہ ہے اور صدقوا دوسرا جملہ ہے۔ تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف نہیں کیا گیا کیوں کہ پہلے جملے سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ تم نے جو کہا کہ عواذل نے گمان کیا ہے کہ میں غم کے اندر ہوں تو پھر کوئی پوچھتا کہ وہ جو گمان کرتے ہیں کہ غم کے اندر تو کیا وہ اپنے زعم کے اندر سچے ہیں یا جھوٹے ہیں تو پھر اس کا جواب دیا ہے صدقوا کہ وہ اپنے زعم کے اندر سچے ہیں۔

وایضا منه ای من الاستیناف وهذا اشارة الی تقسیم اخر له ما یاتی باعادة اسم ما استونف عنه ای اوقع عنه الاستیناف واصل الکلام استونف عنه الحدیث فحذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم نحوا احسنت انت الی زید زید حقیق بالاحسان باعادة اسم زید ومنه ما یبنی علی صفة ای صفة ما استونف عنه دون اسمه والمراد صفة تصلح لترتب الحدیث علیها نحو احسنت الی زید صدیقك القدیم اهل لذلك والسوال المقدر فیهما لما ذا احسن الیه او هل هو حقیق بالاحسان

ترجمہ وتشریح: ماتن استیناف کی ایک دوسری تقسیم کرتا ہے ماتن کہتا ہے کہ سوال پہلے جملے کے اندر جس چیز کے سبب سے ہوگا تو پھر دوسرے جملے یعنی جواب کے اندر اس چیز کا نام لوٹائے گا یا اس چیز کی صفت لوٹائی جائے گی۔ اگر اس چیز کا نام دوسرے جملے کے اندر لوٹایا جائے۔ اس کی مثال ہے احسنت الی زید تو جب اس نے کہا کہ تو نے احسان کیا ہے طرف زید کے۔ تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے لماذا احسن الی زید کہ زید کی طرف احسان کیوں کیا گیا ہے تو پھر اس کا جواب دیا زید حقیق بالاحسان کہ زید احسان کا حقدار ہے تو پہلے جملے کے اندر سوال جس چیز کے سبب (زید) سے کیا ہے تو جواب کے اندر اس چیز کا نام یعنی زید لوٹایا۔ ہے۔ اس کی مثال کہ جواب کے اندر اس چیز کی صفت لوٹائی جائے جیسے احسنت الی زید صدیقک القدیم اھل لذلک۔ تو جب اس نے کہا کہ احسان کیا ہے تو نے زید کی طرف تو اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے لماذا احسن الیہ یا ھل ھو حقیق بالاحسان کہ زید کی طرف کیوں احسان کیا گیا ہے یا کیا زید احسان کا حقدار ہے تو پھر اس کا جواب دیا ہے صدیقک القدیم اھل لذلک کہ وہ تیرا پرانا دوست ہے احسان کا اھل ہے تو ہمارا

پر پہلے جملے کے اندر جس چیز کے سبب سے سوال کیا ہے تو جواب کے اندر اس چیز کی صفت (صدیقک القدیم) لوٹائی گئی ہے۔

وهذا ای الاستیناف المبنی علی الصفة بلغ لا شتماله علی بیان السبب الموجب للحکم کالصداقة القدیمة فی المثال المذکور لما یسبق الی الفهم من ترتیب الحکم علی الوصف الصالح للعلیة انه علة وههنا بحث وهو ان السوال ان کان عن السبب فالجواب یشتمل علی بیانه لا محالة والا فلا وجه لا شتماله علیه کما فی قوله تعالے قالو اسلاما قال سلام وقوله زعم العواذل و وجه التفصی عن ذلک مذکور فی الشرح

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ یہ استیناف کہ جس چیز کے سبب سے سوال کیا ہے اور جواب کے اندر اس چیز کی صفت لوٹائی ہے۔ یہ استیناف ابلغ ہے اس استیناف سے جس استیناف کے اندر اس چیز کا نام لوٹایا جائے۔ کیوں یہ استیناف یعنی جواب کے اندر اس چیز کی صفت لوٹائی جائے یہ شامل ہوتا ہے حکم کیلئے بیان سبب کو بھی بخلاف اس استیناف کے جسکے جواب کے اندر اس چیز کا نام لوٹایا جائے وہ سبب کو شامل نہیں ہوتا۔

وههنا بحث وهوان السوال الخ سے شارح یہاں سے ایک اعتراض کرتا ہے کہ یہ استیناف جس کے اندر اس چیز کی صفت لوٹائی جائے یہ ابلغ ہوتا ہے اس استیناف سے جسکے اندر اس چیز کا نام لوٹایا جائے کیوں کہ یہ استیناف شامل ہوتا ہے بیان سبب کو۔ تو اعتراض یہ ہوا کہ اگر پہلے جملے کے اندر سبب حکم سے سوال کیا گیا ہو پھر دوسرا جملہ یعنی جواب بیان سبب پر مشتمل ہوگا۔ خواہ جواب کے اندر اس چیز کا نام لوٹایا جائے یا اس چیز کی صفت لوٹائی جائے۔ اور اگر پہلے جملے کے اندر سبب حکم سے سوال نہ کیا گیا ہو تو پھر جواب بیان سبب پر مشتمل نہ ہوگا خواہ جواب کے اندر اس چیز کا نام لوٹایا جائے یا اس چیز کی صفت لوٹائی جائے۔ تو پھر ابلغ ہونے کی کیا وجہ ہے اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اس اعتراض سے چھٹکارے کی وجہ ہم نے مطول کے اندر ذکر کی ہے۔

وقد يحذف صدر الاستيناف فعلا كان او اسما نحو يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال فيمن قراها مفتوحة الباء كانه قيل من يسبحه فقيل رجال اى يسبحه رجال وعليه نعم الرجل او نعم رجلا زيد على قول اى على قول من يجعل المخصوص بالمدح خبر مبتداء محذوف اى هو زيد ويجعل الجملة استينا فاجوا بالسوال عن تفسير الفاعل المبهم

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی جملہ مستانفہ کا صدر حذف کیا جاتا ہے یعنی پہلا حصہ حذف کیا جاتا ہے عام ازیں کہ جملہ مستانفہ کا صدر فعل ہو یا اسم۔ اگر فعل ہو تو فعل حذف کیا جائے گا اگر اسم ہو تو اسم حذف کیا جائے گا۔ یہاں سے اس کی مثال کہ جملہ مستانفہ کا صدر حذف کیا گیا ہو اور ہو فعل۔ جیسے یسبح لہ فیھا بالغدو والاصال رجال۔ اس قرات میں کہ جس قرات میں باء مفتوح ہے۔ تو اس کا معنی تو ہوگا کہ تسبیح کی جاتی ہے واسطے اللہ تعالی کے زمین کے اندر صبح اور شام کے وقت وہ مرد تو جب اللہ تعالی نے فرمایا کہ تسبیح کی جاتی ہے اللہ تعالی کی زمین کے اندر صبح اور شام کے وقت۔ تو پھر سوال پیدا ہوا۔ من یسبحہ۔ کہ کون اللہ تعالی کی تسبیح کرتا ہے تو اس کا جواب دیا گیا رجال تو رجال جملہ مستانفہ ہے تو اس کا صدر حذف کیا گیا ہے اور ہے بھی فعل۔ اصل میں ہے یسبحہ رجال۔ کہ آدمی اللہ تعالی کی تسبیح کرتے ہیں۔ اس کی مثال جملہ مستانفہ کا صدر حذف کیا گیا ہو اور ہو اسم جیسے نعم الرجل زید اور نعم رجلا زید۔ اس مذہب کے جو اس کی یہ ترکیب کرتے ہیں کہ مخصوص بالمدح خبر ہے مبتدا محذوف کی۔ اصل میں تو اس کی تین تراکیب ہیں۔ پہلی مخصوص بالمدح مبتدا ہو خبر محذوف کی دوسری مخصوص بالمدح مبتدا ہو اور اس سے پہلا جملہ خبر ہو تیسری مخصوص بالمدح خبر ہو مبتدا محذوف کی۔ تو یہاں یہ ترکیب ہو کہ مخصوص بالمدح خبر ہے مبتدا محذوف کی تو جب اس نے کہا ہے کتنا اچھا آدمی ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا وہ آدمی کون ہے تو اس کا جواب دیا زید تو یہ جملہ مستانفہ ہے اور اس کا صدر حذف کیا گیا ہے اور ہے بھی اسم۔ اصل میں ہے ھو زید اور اسی طرح نعم رجلا زید ہے۔

وقد يحذف الاستيناف كله اما مع قيام شئ مقامه نحو شعر زعمتم ان اخوتكم قريش لهم الف اى ايلاف في الرحلتين المعروفتين لهم فى التجارة رحلة فى الشتاء الى اليمن و رحلة فى الصيف الى الشام وليس لكم الاف اى موالفة فى الرحلتين المعروفتين كانه قيل اصدقنا ام كذبنا فقيل كذبتم فحذف هذا الاستيناف كله و اقيم قوله لهم الف وليس لكم الاف مقام للدلالة عليه اوبدون ذلك اى قيام شئ مقامه اكتفاء بمجرد القرينة نحو قوله تعالے فنعم الماهدون اى نحن على قول اى من يجعل المخصوص خبر المبتداء اى هم نحن

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی پورا کا پورا جملہ مستانفہ حذف کیا جاتا ہے تو جب سارے کا سارا جملہ مستانفہ حذف کیا جائے تو پھر اس جملہ مستانفہ کی جگہ پر کوئی قائم مقام ہوگا یا نہیں اس کی مثال سارے کا سارا جملہ مستانفہ حذف کیا گیا ہو اور اس کی جگہ پر کوئی قائم مقام ہو۔ جیسے شاعر کا شعر ہے: زعمتم ان اخوتكم قريش لهم الف وليس لكم الاف۔ اور گمان کیا تم نے کہ تمھارے بھائی قریش ہے یعنی ہم قریش ہیں ان کے لئے ایک عادت ہے اور تمھارے لئے وہ عادت نہیں ہے یعنی قریش کیلئے ایک عادت تھی کہ وہ تجارت کیلئے سال کے اندر دو سفر کرتے تھے۔ ایک سفر سردیوں کے اندر یمن کی طرف کرتے تھے کیوں کہ یمن کا علاقہ بہت گرم ہے اور دوسرا سفر گرمیوں کے اندر شام کی طرف کرتے تھے کیوں کہ شام کا علاقہ ٹھنڈا ہے۔ تو جب اس نے کہا کہ تم نے گمان کیا ہے کہ تمھارے بھائی قریش ہیں تو پھر وہ پوچھتے کہ کیا ہم اس زعم کے اندر سچے ہیں۔ یا جھوٹ ہیں۔ تو پھر اس کا جواب دیا۔ کذبتم کہ تم اس زعم کے اندر جھوٹے ہو تو یہاں پر سارے کا سارا جملہ مستانفہ (کذبتم) حذف کیا گیا ہے اور لهم الف وليس لكم الاف کو اس کے قائم مقام کیا کیوں لهم الف وليس لكم الاف اس جملہ مستانفہ پر دلالت کرتا ہے۔

اس کی مثال کہ سارے کا سارا جملہ مستانفہ حذف کیا جائے۔ اور اس کی جگہ پر کوئی قائم مقام نہ ہو۔ جیسے نعم الماهدون پس بہترین بچھانے والے ہیں۔ تو ماهدون فاعل ہے نعم کا اور مخصوص بالمدح محذوف ہے اور وہ نحن ہے۔ تو یہ ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو یہ ترکیب کرتے ہیں کہ مخصوص بالمدح خبر ہے مبتدا محذوف کی۔ تو جب اللہ تعالی نے فرمایا کہ پس بہترین بچھانے والے ہیں۔ تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ بچھانے والے کون ہیں تو اس کا جواب دیا هم نحن۔ کہ وہ ہم ہیں۔ تو یہاں پر سارے کا سارا جملہ مستانفہ حذف کیا گیا ہے اور اس کی جگہ پر کوئی قائم مقام نہیں ہے۔

ولما فرغ من بيان الاحوال الاربعة المقتضية للفصل شرع في بيان الحالتين المقتضيتين للوصل فقال واما الوصل لدفع الايهام فكقولهم لا وايدك الله فقولهم لا رد لكلام سابق كما اذا قيل هل الامر كذلك فقالوا لا اى ليس الامر كذلك فهذه جملة اخبارية وايدك الله جملة انشائية دعائية فبينهما كمال الانقطاع لكن عطفت عليها لان ترك العطف يوهم انه دعاء على المخاطب بعدم التائيد مع ان المقصود الدعاء له بالتائيد فاينما وقع هذا الكلام فالمعطوف عليه هو مضمون قوله لا و بعضهم لما لم يقف على المعطوف عليه في هذا الكلام نقل عن الثعالبي حكاية مشتملة على قوله قلت لا وايدك الله و زعم ان قوله و ايدك الله عطف على قوله قلت ولم يعرف انه لو كان كذلك لم يدخل الدعاء تحت القول و انه لو لم يحك الحكاية فحين ما قال للمخاطب لا وايدك الله فلا بد له من معطوف عليه

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ پہلے جملے کیلئے محل اعراب نہ ہواور پہلے جملے کیلئے ایسا حکم نہ ہو کہ جو حکم دوسرے جملے کو عطاء کرنا مقصود نہ ہو۔ تو اس کی کل چھ صورتیں تھیں۔ تو چار صورتیں مقتضی تھیں فصل کیلئے اور دو صورتیں مقتضی تھیں وصل کیلئے اور تو فصل کیلئے جو چار صورتیں مقتضی تھیں وہ تو ماتن نے ذکر کر دیں۔

یہاں سے وہ صورتیں ذکر کرتا ہے جو وصل کیلئے مقتضی ہے۔ تو وصل کیلئے دو صورتیں یہ تھیں۔ کمال انقطاع مع ایہام اور توسط بین کمالین۔

کمال انقطاع مع ایہام کا مطلب تو ہے کہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہو تو پھر فصل کیا جائے گا لیکن اگر عطف نہ کیا جائے تو پھر خلاف مقصود کا وہم پڑتا ہے اس لئے پھر وصل کیا جاتا ہے تاکہ خلاف مقصود کا وہم نہ پڑے اس کی مثال ماتن نے دی ہے لا وایدک اللہ تو ایدک اللہ کا عطف لا پر ہے کیوں کہ لا رد ہے پہلے کلام کا کہ جس طرح کہا جائے ھل الامر کذلک کہ کیا امر اس طرح ہے تو جواب دیتے ہیں۔ لا یعنی یہ امر اس طرح نہیں ہے تو لا کا مضمون ہے لیس الامر کذلک تو لیس الامر کذلک جملہ خبریہ ہے اور ایدک اللہ جملہ انشائیہ ہے تو ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہے تو یہاں پر تو فصل کیا جاتا ہے لیکن دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے کیوں کہ اگر عطف نہ کرتا اور اس

طرح کہتا لا ایدک اللہ تو پھر تو یہ بد دعاء بن جاتی کہ اللہ تعالی تیری تائید نہ کرے حالانکہ مقصود تو دعاء ہے تو اس لئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ جہاں پر بھی اس قسم کی کلام واقع ہو تو لا کا مضمون معطوف علیہ ہوگا۔ زمخشری نے ربیع الابرار میں حکایت بیان کی ہے کہ ایک دن ابولغانہ کپڑا فروخت کر رہا تھا تو حضرت ابوبکر صدیق نے اس سے پوچھا کہ کیا تم اس کپڑے کو بیچتے ہو تو اس نے کہا لا رحمک اللہ تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ نے فرمایا کہ اس طرح نہ کہو لا ویرحمک اللہ بلکہ اس طرح کہو لا ورحمک اللہ۔ کہ میں کپڑے کو نہیں بیچتا ہوں اور اللہ تعالی آپ پر رحم فرمائے۔

وبعضہم لما لم الخ سے بعض محققین کا مذہب ذکر کرتے ہوئے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے جب یہ عبارت دیکھی تو انہوں نے کہا کہ لا تو معطوف علیہ نہیں بن سکتا تو پھر ایدک اللہ کے معطوف علیہ کی تلاش میں شروع ہو گئے تو پھر انہوں نے ثعلبی کی ایک حکایت دیکھی قلت لا وایدک اللہ تو پھر انہوں نے کہا کہ اب ہمیں موطوف علیہ مل گیا ہے کہ ایدک اللہ کا معطوف علیہ قلت ہے

ولم یعرف انہ الخ سے شارح ان کا دو وجہوں کے ساتھ رد کرتا ہے شارح کہتا ہے کہ اگر ایدک اللہ کا عطف قلت پر کیا جائے تو پھر ایدک اللہ قلت کے اندر داخل نہ ہوگا حالانکہ ایدک اللہ قلت کے اندر داخل ہے اور قلت کا مقولہ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر تو معطوف علیہ مل گیا ہے لیکن جہاں پر قلت موجود نہ ہو جیسے لا وایدک اللہ تو پھر وہاں پر کیا کرو گے معلوم ہوا کہ لا کا معطوف علیہ وہی ہے جو پہلے منقول ہو چکا ہے۔

واما للتوسط عطف علے قولہ اما الوصل لدفع الایہام ای اما الوصل لتوسط الجملتین بین کمال الانقطاع و کمال الاتصال و قد صحفہ بعضہم واما بکسر الھمزۃ فرکب متن عمیاء و خبط خبط عشواء

ترجمہ وتشریح: ماتن جو چھے صورتیں ذکر کر رہا تھا ان میں سے تو پانچ صورتیں آ گئی تو یہاں سے ماتن چھٹی صورت ذکر کرتا ہے اور وہ توسط بین کمالین ہے۔ تو ماتن نے کہا واما للتوسط تو شارح کہتا ہے کہ اما للتوسط کا عطف اما الوصل لدفع ایہام پر ہے تو پھر پوری عبارت اس طرح ہو گی اما الوصل للتوسط الجملتین بین کمال الانقطاع وکمال الاتصال۔ کہ وصل جو واقع ہوتا ہے دو جملوں کے اندر کمال انقطاع اور کمال اتصال کے درمیان۔ تو توسط بین کمالین کی پوری بحث تو ماتن ذکر کریگا کہ توسط بین کمالین کہاں ہوتا ہے لیکن درمیان میں شارح بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ اما بالکسر ہے نہ کہ بالفتح تو پھر ان پر اعتراض ہوا کہ جب یہ اما ہے تو پھر پہلے معطوف

علیہ کے اندر اما بالکسر ہونا ضروری ہوتا ہے حالانکہ پہلے معطوف علیہ کے اندر تو اما نہیں ہے۔
توانہوں نے پھر جواب دیا کہ پہلے معطوف علیہ کے اندر اما بالکسر محذوف ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے اما الوصل اما للدفع الایھام واما للتوسط۔ پھر ان پر اعتراض ہوا کہ جس چیز کو محذوف مانا جاتا ہے تو اس کے محذوف ہونے کی کوئی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں پر اما کے محذوف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اگر اما کو محذوف نہ بھی مانے اور اس کو اما بالفتح پڑھیں تو پھر بھی مطلب صحیح بنتا ہے تو پھر اما کو محذوف ماننے کی کیا ضرورت ہے۔
شارح کہتا ہے کہ جب کوئی شخص ایک بات کرے اور اس پر اعتراض ہو جائے پھر وہ اس کا جواب دے پھر اس پر اعتراض ہوجائے تو پھر اہل عرب یہ محاورہ بولتے ہیں۔ فرکب متن عمیاء وخبط خبط عشواء۔ پس وہ نابینی اونٹنی پر سوار ہو گیا اور چوتھی اونٹنی کی طرح نامک ٹوئیاں کرنے لگا۔ عشواء اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو رات کے اندر نہ دیکھ سکے تو جب آدمی نابینی اونٹنی پر سوار ہو جائے تو گرنے کا خطرہ ہوتا ہے اور جس طرح عشواء ٹھوکریں کھاتی ہے اسی طرح وہ آدمی بھی ٹھوکریں کھاتا ہے۔

فاذا اتفقتا ای الجملتان خبرا او انشاء لفظا و معنی او معنی فقط ویکون بینهما جامع بدلالة ما سبق من انه اذلم یکن جامع فبینهما کمال الانقطاع ثم الجملتان المتفقتان خبرا او انشاء لفظا و معنی قسمان لا نهما اما خبریتان او انشائیتان و المتفقتان معنی فقط ستة اقسام لانهما ان کانتا انشائیتین معنی فاللفظان اما خبر ان او الاول خبر و الثانی انشاء او بالعکس وان کانتا خبریتین معنی فاللفظان اما انشاء ان او الاول انشاء والثانی خبرا او بالعکس فالمجموع ثمانیة اقسام

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے یہ بتاتا ہے کہ توسط بین کمالین کہاں ہوتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ توسط بین کمالین اس وقت ہوتا ہے کہ جس وقت دونوں جملے متفق ہوں خبر یا انشاء کے اعتبار سے لفظا اور معنا یا دونوں جملے متفق ہوں خبر یا انشاء کے اعتبار سے معنا فقط۔ یعنی دونوں جملے خبریے ہوں لفظا و معنا یا دونوں جملے انشائیہ ہوں لفظا و معنا یا دونوں جملوں خبریے ہوں معنا فقط یا دونوں جملے انشائیہ ہوں معنا فقط۔ تو شارح کہتا ہے کہ جب دونوں جملے متفق ہوں انشاء یا خبر کے اعتبار سے لفظا و معنا یا معنا فقط تو پھر ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامع کا پایا جانا ضروری ہے

کیوں کہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ اگر ان دو جملوں کے درمیان جہت جامع نہ پائی جائے تو پھر ان دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع ہوتا ہے اور وہاں پر فصل کیا جاتا ہے اور یہ صورت تو وصل کی ہے اس لئے ان دو جملوں کے درمیان جہت جامع کا پایا جانا ضروری ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ جب دونوں جملے متفق ہوں خبر یا انشاء کے اعتبار سے لفظا اور معنا تو یہ دو قسم پر ہیں۔ کیوں کہ وہ دونوں جملے لفظا یا معنیٰ یا تو خبریئے ہونگے یا وہ دونوں جملے لفظا اور معنی انشائیے ہونگے۔ اگر وہ دونوں جملے متفق ہوں خبر یا انشاء کے اعتبار سے صرف معنی تو یہ چھے قسم پر ہیں۔ کیوں کہ اگر وہ دونوں جملے صرف معنی انشائیے ہوں تو پھر لفظا وہ دونوں خبریئے ہونگے یا پہلا خبریہ ہوگا اور دوسرا انشائیہ ہوگا یا بالعکس یعنی پہلا انشائیہ ہوگا اور دوسرا خبریہ ہوگا۔ تو تین یہ قسمیں آگئی ہیں۔ اگر صرف معنی وہ دونوں جملے خبریہ ہوں تو پھر وہ دونوں لفظا انشاء ہونگے یا پہلا لفظا انشائیہ ہوگا اور دوسرا لفظا خبریہ ہوگا یا بالعکس یعنی پہلا لفظا خبریہ ہوگا اور دوسرا لفظا انشائیہ ہوگا لھذا توسط کی کل آٹھ قسمیں ہوگئیں۔

والمصنف اورد للقسمين الاولين مثالهما كقوله تعالے يخادعون الله وهو خادعهم وقوله تعالے ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم في الخبريتين لفظا ومعنے

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ ماتن نے پہلی دو قسموں کی مثالیں دیں ہیں یعنی دونوں لفظا و معنی جملے خبریہ ہوں یا دونوں لفظا و معنی انشائیے ہوں۔

اس کی مثال کہ دونوں جملے لفظا اور معنی خبریہ ہوں جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے یخادعون اللہ وھو خادعھم۔ کہ وہ اللہ تعالی کو دھوکا دیتے ہیں اور اللہ تعالی ان کے خدع کا جزا دینے والا ہے۔ تو یخادعون اللہ پہلا جملہ ہے اور وھو خادعھم دوسرا جملہ ہے تو یہ دونوں جملے لفظا اور معنی خبریہ ہیں۔ تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کے درمیان توسط بین کمالین ہے۔ اور اس کی مثال جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم۔ تو ان الابرار لفی نعیم پہلا جملہ ہے اور وان الفجار لفی جحیم دوسرا جملہ ہے تو یہ دونوں لفظا اور معنی خبریہ ہیں تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں جملوں کے درمیان توسط بین کمالین ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس قسم کی دو مثالیں اس لئے دیں ہیں کہ پہلی مثال کے اندر معطوف علیہ جملہ فعلیہ ہے اور معطوف جملہ اسمیہ ہے۔ اور دوسری مثال کے اندر معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملے اسمیہ ہیں۔

اس کی مثال کہ دونوں لفظا اور معنی جملے انشائیہ ہوں۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے کلوا واشربوا ولا تسرفوا۔ تو اشربوا ولا تسرفوا کا عطف ہے کلو پر۔ تو کلو پہلا جملہ ہے اور اشربوا ولا تسرفوا دوسرا جملہ ہے اور یہ دونوں لفظا اور معنی انشائیہ ہیں تو دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں جملوں کے درمیان توسط بین کمالین ہے۔

الا انهما فی المثال الثانی متناسبان فی الاسمية بخلاف الاول و قوله تعالى كلوا و اشربوا ولا تسرفوا فی الانشائيتين لفظا معنے واورد للاتفاق معنے فقط مثالا واحدا اشارة الى انه يمكن تطبيقه على قسمين من الاقسام الستة واعاد فيه لفظ الكاف تنبيها على انه مثال للاتفاق معنے فقط فقال و كقوله تعالے واذ اخذنا ميثاق بنے اسرائيل لا تعبدون الا الله

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ دونوں جملے لفظا اور معنی متفق ہوں تو یہ چھے قسم پر ہے۔ تو ماتن نے ان چھے قسموں میں سے صرف ایک قسم کی مثال دی ہے لیکن اگر اس مثال کے اندر غور وفکر کیا جائے تو اس سے دوسری قسم کی مثالیں بھی بن سکتی ہیں۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ماتن نے لفظ کاف کو دوبارہ لوٹایا ہے یعنی پھر کقولہ کہا ہے۔ تو یہاں پر اگر لفظ کاف ذکر نہ بھی کرتا تو پھر بھی مطلب صحیح بن سکتا ہے کیوں کہ اس قولہ کا عطف پہلے قولہ پر ہے لیکن ماتن نے لفظ ک کو دوبارہ لوٹا کر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ یہ مثال صرف معنی اتفاق کی ہے نہ کہ لفظا اور معنی۔ تو اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا قول ہے

واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتامی والمساکین وقولوا للناس حسنا۔ تو لا تعبدون الا اللہ پہلا جملہ ہے اور قولوا للناس حسنا دوسرا جملہ ہے اور قولوا للناس کا عطف لا تعبدون الا اللہ پر ہے۔ تو یہ دونوں جملے صرف معنی انشائیہ ہیں اور یہ دونوں لفظا مختلف ہیں۔ تو یہ دونوں جملے لفظا اور معنی ہیں اور دوسرا جملہ خبریہ لفظا ہیں۔ اور معنی اس کا انشائیہ والا ہے۔ کیوں کہ لا تعبدون کا معنی لا تعبدوا ہے۔

و بالوالدین احسانا و ذی القربی والیتامی والمساکین وقولو للناس حسنا فعطف قولو اعلے لا تعبدون مع اختلافهما لفظا لکونهما انشائیتین معنے لان قوله لا تعبدون اخبار فی معنے الانشاء ای لا تعبدوا او قوله وبالوالدین احسانا لا بدله من فعل فاما ان یقدر خبرا فی معنے الطلب اے و تحسنون بمعنے احسنوا فتکون الجملتان خبر الفظا انشاء معنے و فائدة تقدیر الخبر ثم جعله بمعنی الانشاء اما لفظا فالملایمة مع قوله لا تعبدون واما معنے فالمبالغة باعتبار ان المخاطب کانه سارع الی الامتثال فهو یخبر عنه کما تقول تذهب الی فلان تقول له کذا او کذا ترید الامر او یقدر من اول الامر صریح الطلب علی ما هو الظاهر ای و احسنوا بالوالدین احسانا فتکونان انشائیتین معنے مع ان لفظ الاولی اخبار ولفظ الثانیة انشاء

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں شارح نے کہا تھا کہ اگر اس مثال کے اندر غور وفکر کیا تو اس سے دوسری قسم کی مثالیں بھی بن سکتی ہیں۔ تو شارح نے یہاں پر دوسری قسم کی مثال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اللہ تعالی نے جو فرمایا ہے وبالوالدین احسانا تو یہ جار مجرور ہے اور جار مجرور کا متعلق کوئی ضرور ہوتا ہے تو اس کیلئے فعل ضرور ہوگا۔ تو پھر یا تو فعل مقدر لفظا خبریہ نکالا جائے گا اور معنی اس کا انشاء والا ہوگا یا سرے سے فعل انشاء ہی مقدر نکالا جائے گا تو اگر فعل مقدر لفظا خبریہ نکالیں اور معنی انشائیہ تو پھر عبارت اس طرح ہوگی وتحسنون بالوالدین احسانا تو اس کا عطف لا تعبدون الا اللہ پر ہوگا تو تحسنون کا معنی ہوگا احسنوا۔ تو یہ دونوں جملے معنی انشائیہ ہیں اور لفظا خبریہ ہیں۔ اس صورت میں یہ دوسری قسم کی مثال ہے کیوں کہ دوسری قسم یہ تھی کہ دونوں جملے صرف معنی انشائیہ ہوں اور لفظا خبریہ ہوں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وفائدۃ تقدیر الخبر سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر فعل خبر مقدر نکالا جاتا ہے اور اس کا معنی انشاء والا کیا جاتا ہے تو سرے سے فعل انشاء ہی مقدر کیوں نہیں نکالتے تو شارح اس کا جواب دیا ہے کہ خبر کے مقدر کرنے کے دو فائدے ہیں لفظا بھی فائدہ ہے اور معنا بھی۔ لفظا تو فائدہ یہ ہے کہ اس کی مناسبت مناسبت ہو جائے گی لاتعبدون کے ساتھ کیوں کہ لاتعبدون بھی لفظا جملہ خبریہ ہے اور یہ بھی لفظا جملہ خبریہ ہوگا۔ اور معنا فائدہ یہ ہے کہ یہاں پر مبالغہ کیا ہے باعتبار مخاطب کے۔ کہ میں مخاطب کو

جس کام کی خبر دے رہا ہوں تا کہ مخاطب اس کام کو جلدی کرے تو گویا کہ وہ کام ہو چکا ہے۔ اس کی مثال بھی شارح نے دی ہے کہ جیسے آپ کسی کو کہیں کہ تو نے فلاں آدمی کی طرف جانا ہے تو پھر وہ اس طرح بھی تو کہہ سکتا ہے اذھب الی فلان کہ تو فلاں کی طرف جا۔ تو یہ تو انشاء کی صورت ہے لیکن متکلم اس طرح کہتا ہے تذھب الی فلان تقول لہ کذا وکذا۔ کہ تو نے فلان کی طرف جانا ہے اور اس کو اسطرح اور اس طرح کہنا۔ تو مطلب ہوتا ہے کہ تو نے فلاں کی طرف ضرور جانا ہے اور اس کو اس طرح اور اس طرح ضرور کہنا ہے۔ اور اگر فعل انشاء مقدر نکالا جائے تو پھر عبارت اس طرح ہوگی احسنو بالوالدین احسانا تو اس کا عطف ہوگا لا تعبدون الا اللہ پر۔ تو اب یہ دوسری قسم کی مثال نہیں بن سکتی بلکہ یہ اسی پہلی مثال کی طرح ہے کہ دونوں صرف معنی جملے انشائیہ ہیں۔ اور دوسرا جملہ انشائیہ لفظا و معنی ہے اور پہلا جملہ لفظا خبریہ ہے اور معنی اس کا انشاء والا ہے۔ لھذا اولی اور اچھا ہے کہ یہاں پر فعل خبر مقدر نکالا جائے کیوں کہ یہ پھر دوسری قسم کی بھی مثال بن جائے گی۔

والجامع بينهما اى بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعا اى باعتبار المسند اليه في الجملة الاولى والمسند اليه في الجملة الثانية و كذا المسند فى الاولى والمسند فى الثانية نحو يشعر زيد و يكتب للمناسبة الظاهرة بين الشعر و الكتابة و تقارنهما فى خيال اصحابهما و يعطى زيد و يمنع لتضاد الاعطاء والمنع

ترجمہ وتشریح: ماسبق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان توسط بین کمالین ہو تو ان دو جملوں کے درمیان جہت جامع کا پایا جانا ضروری ہے۔ تو اب ماتن پوری بحث جامع کی ذکر کرتے ہوئے۔

کہتا ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان جامع ہوتا ہے تو وہاں پر ضروری ہے کہ جامع ان دو جملوں کے اندر کہ دونوں مسند الیہ اعتبار سے بھی ہوں اور دونوں مسندوں کے اعتبار سے بھی ہوں یعنی پہلے جملے کے اندر جو مسند الیہ ہے اور دوسرے جملے کے اندر جو مسند الیہ ہے ان دونوں کے درمیان مناسبت ہو اور پہلے جملے کے اندر جو مسند ہے اور دوسرے جملے کے اندر جو مسند ہے ان دونوں کے درمیان مناسبت ہو جیسے یشعر زید و یکتب تو یشعر زید پہلا جملہ ہے اور یکتب دوسرا جملہ ہے اور دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے کیوں کہ ان کے درمیان جامع اتحاد اور مناسبت پائی گئی ہے وہ اس طرح کہ دونوں جملوں کے اندر مسند الیہ زید ہے اور دونوں مسندوں کے درمیان بھی مناسبت ظاہر ہے کیوں کہ بلغاء کے خیال کے اندر شعر اور کتابت کا تصور اکھٹے اور مقترن ہوتا ہے۔ تو یہاں پر جامع پایا گیا ہے اس لئے دوسرے جملے

کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے۔

اور اس کی دوسری مثال جیسے یعطی زید و یمنع ۔ کہ زید عطاء کرتا ہے اور منع کرتا ہے تو ان جملوں کے درمیان جامع پایا گیا ہے وہ اس طرح کہ دونوں جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ متحد ہیں یعنی دونوں جملوں کے اندر مسند الیہ زید ہے اور دونوں مسندوں کے درمیان بھی مناسبت ہے کیوں کہ اعطاء اور منع کے درمیان تضاد ہے اور تضاد بھی ایک تعلق اور مناسبت ہے۔

هذا عند اتحاد المسند اليهما واما عند تغايرهما فلا بد من مناسبتهما كما اشار اليه بقوله و زيد شاعر و عمرو كاتب و زيد طويل و عمرو قصير لمناسبة بينهما اى بين زيد و عمرو كالاخوة او الصداقة او العداوة او نحو ذلك و بالجملة يجب ان يكون احدهما مناسبا للاخر وملابساله ملابسة لها نوع اختصاص

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ یہ تو ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ دونوں جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ متحد ہوں اور اگر ان دونوں جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ مغائر مغائر ہوں تو پھر بھی دونوں مسند الیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کی طرف ماتن نے اپنے قول زید شاعر وعمرا کاتب وزید طویل وعمرو قصیر کے ساتھ اشارہ کیا ہے تو زید شاعر وعمرو کاتب کے اندر دونوں مسند الیہ مغائر مغائر ہیں کیوں کہ پہلے جملے کے اندر مسند الیہ زید ہے اور دوسرے جملے کے اندر مسند الیہ عمرو ہے لیکن عمرو اور زید کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے کہ ان کے درمیان برادری، یا دوستی، یا دشمنی یا امیری وغیرہ کی مناسبت ہو۔ تو دو جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ کے درمیان بھی مناسبت ہے اور دونوں مسندوں کے اندر بھی مناسبت ہے کیوں کہ شعر اور کتابت کے درمیان میں مناسبت ہے کہ بلغاء کے خیال میں ان کا تصور اکھٹے آتا ہے اور اس طرح قصیر اور طویل کے درمیان بھی مناسبت ہے کیوں کہ ان کے درمیان تضاد ہے اور تضاد بھی ایک مناسبت ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ اگر دونوں مسند الیہ مغائر بھی ہوں تو تب بھی ان کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔

بخلاف زيد شاعر و عمرو كاتب بدونها اى بدون المناسبة بين زيد و عمرو فانه لا يصح و ان كان المسند ان متناسبين بل وان اتحد المسندان ولهذا حكموا بامتناع نحو خفي ضيق و خاتمي ضيق

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اگر ان دو جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ کے درمیان مناسبت نہ ہو تو پھر وہاں پر جامع نہیں پایا جائے گا اسلئے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کی مثال ماتن نے دی ہے کہ زید کاتب وعمرو شاعر تو دونوں جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ مغائر مغائر ہیں۔ اور زید اور عمرو کے درمیان مناسبت نہ ہو تو پھر عمرو شاعر کا عطف زید کاتب پر کرنا صحیح نہ ہوگا اگر چہ ان دونوں مسندوں کے درمیان مناسبت ہے۔

بل سے شارح نے ترقی کی ہے کہ اگر دونوں مسند الیہ کے درمیان مناسبت نہ ہو تو پھر اگر چہ دونوں مسند متحد بھی ہوں تو پھر بھی وہ عبارت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے تو خفی ضیق وخاتمی ضیق کو انہوں نے منع کیا ہے کیوں کہ یہاں پر اگر چہ دونوں مسند متحد ہیں کیوں کہ دونوں جملوں کے اندر مسند ضیق ہے لیکن دونوں مسند الیہ کے درمیان مناسبت نہیں ہے کیوں کہ خفی اور خاتمی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لھذا دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح نہ ہوگا۔

وبخلاف زيد شاعر وعمرو طويل مطلقا اى سواء كان بين زيد وعمرو مناسبة اولم تكن فانه لا يصح لعدم تناسب الشعر وطول القامة السكاكى ذكر انه يجب ان يكون بين الجملتين ما يجمعها عند القوة المفكرة جمعا من جهت العقل وهو الجامع العقلى او من جهه الوهم وهو الجامع الوهمى او من جهة الخيال وهو الجامع الخيالى

ترجمہ وتشریح: وبخلاف زید شاعر وعمرو طویل الخ سے ماتن کہتا ہے کہ اگر ان دو جملوں کے اندر دونوں مسند الیہ کے درمیان مناسبت ہو لیکن دونوں مسند کے درمیان مناسبت نہ ہو تو وہاں پر جھت جامعۃ نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح نہ ہوگا جیسے زید شاعر وعمرو طویل۔ تو دونوں مسند الیہ کے درمیان مناسبت ہو برادری، دوستی، دشمنی وغیرہ۔ لیکن دونوں مسند کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے کیوں کہ طویل اور شاعر کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لھذا عمرو طویل کا عطف زید شاعر پر کرنا صحیح نہ ہوگا۔

السکاکی ذکر انہ الخ ماتن نے کہا تھا السکاکی الجامع بین الشیئین اما عقلی الخ تو شارح کہتا ہے کہ السکاکی مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ذکر ہے۔ تو علامہ سکاکی نے مفتاح کے اندر ایک عبارت ذکر کی تھی تو پھر ماتن نے وہی عبارت علامہ سکاکی کی ذکر کی ہے لیکن اس کے اندر کچھ تبدیلی کی۔ تو پھر ماتن پر اعتراض ہوا کہ علامہ سکاکی کی عبارت کے اندر تبدیلی کیوں کی ہے تو بعض محققین نے ماتن کی طرف سے جواب دیا کہ ماتن نے علامہ سکاکی کی عبارت کے اندر تبدیلی اس لئے کی تھی کہ علامہ سکاکی کی عبارت کے اندر غلطی تھی۔ تو ماتن اس کی عبارت کے اندر تبدیلی کر کے اس

سے وہ غلطی نکالی۔

لیکن مابعد میں شارح ماتن پر اعتراض کرے گا کہ ان کی عبارت کے اندر علامہ سکاکی کی عبارت سے بھی زیادہ غلطی ہے جسکی تفصیل آرہی ہے۔ تو ماتن نے جو علامہ سکاکی کی عبارت ذکر کی ہے اس سے پہلے شارح علامہ سکاکی کی عبارت کا مطلب ذکر کرتا ہے تو شارح کہتا ہے کہ دو جملوں کے درمیان ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے کہ جو چیز ان دونوں جملوں کو قوۃ مفکرہ کے اندر جمع کرے۔ تو پھر وہ چیز یا تو ان دو جملوں کو قوۃ مفکرہ کے اندر جمع کرے گی عقل کے اعتبار سے یا ان دو جملوں کو جمع کریگی وہم کے اعتبار سے یا ان دو جملوں کو جمع کریگی خیال کے اعتبار سے۔

اگر ان دو جملوں کو جمع کرے عقل کے اعتبار سے تو اس کو جامع عقلی کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان دو جملوں کو جمع کرے وہم کے اعتبار سے تو اس کو جامع وہمی کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان دو جملوں کو جمع کرے خیال کے اعتبار سے تو اس کو جامع خیالی کہا جاتا ہے۔ تو مطلب یہ نکلا کہ دو جملوں کے درمیان جو جامع ہوتا ہے تو یہ تین قسم پر ہوتا ہے جامع عقلی جامع وہمی اور جامع خیالی۔

والمراد بالعقل القوة العاقلة المدركة للكليات وبالوهم القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات من غير أن تتأدى اليها من طرق الحواس كادراك الشاة معنى فى الذئب وبالخيال القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات وتبقى فيها بعد غيبتها عن الحس المشترك وهى القوة التى تتأدى اليها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهرة وبالمفكرة التى من شأنها التفصيل والتركيب بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم بعضها مع بعض ونعنى بالصور ما يمكن ادراكه باحدى الحواس الظاهرة وبالمعانى مالا يمكن فقال

ترجمہ وتشریح: تو یہاں پر تین لفظ آئے تھے عقل، وہم، اور خیال تو شارح ان کی تعریف کرتا ہے۔ پوری بحث تو علم فلسفہ کے کتب کے مثلا میبذی وغیرہ میں ہے لیکن یہاں پر بھی بقدر ضرورت تھوڑی بہت ذکر کی جاتی ہے۔ شارح کہتا ہے کہ عقل سے مراد وہ قوۃ عاقلہ ہے کہ جو کلیات کا ادراک کرے نہ کہ جزئیات کا۔ اور اگر کبھی جزئیات کا ادراک کرے تو پھر ان جزئیات کو عوارض مشخصہ سے خالی کرکے پھر ادراک کریگا اور اسی کو عقل بھی کہا جاتا ہے۔

اور وہم سے مراد وہ قوۃ ہے کہ جو قوۃ معانی جزئیہ کا ادراک کرے ایسے معانی جزئیہ جو محسوسات کے اندر موجود ہیں قطع نظر حواس سے۔ یعنی حواس کے بغیر ان معانی کا جزئیہ کا ادراک کرے جیسے صداقۃ اور عداوۃ وغیرہ۔ وہم تو ان معانی کا ادراک کرتا ہے شارح نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے ایک بکری کا بچہ ہے تو اس نے بھیڑیے کو دیکھا نہیں ہے تو جب بھیڑیا اس کے پاس لایا جائے تو پھر وہ بکری کا بچہ اس بھیڑے سے ڈرتا ہے کیوں کہ بھیڑیے کے اندر ڈرانے والا معنی پایا جاتا ہے اسلئے بکری کا بچہ اس ڈرانے والے معنی کا ادراک کرتا ہے اس لئے پھر وہ اس سے ڈر کر چلا جاتا ہے۔

اور خیال سے مراد وہ قوۃ ہے کہ جس قوۃ کے اندر محسوسات کی صورتیں باقی رہتی ہیں جس وقت وہ محسوسات کی صورتیں حس مشترک سے غائب ہو جائے تو گویا کہ یہ خیال حس مشترک کیلئے خزانہ ہے اور حس مشترک وہ قوۃ ہے کہ جس کے اندر محسوسات کی صورتیں جاتیں ہیں حواس ظاہر کے ذریعے یعنی پہلے وہ صورتیں حواس ظاہر کے اندر جاتی ہیں پھر اس کے ذریعے حس مشترک کے اندر جاتی ہیں۔

خیال کی مثال یہ ہے کہ مثلا ایک آدمی جب سامنے آئے تو پھر اس آدمی کی صورت حس مشترک کے اندر چلی جاتی ہے تو جب وہ آدمی غائب ہو جائے اور چلا جائے تو پھر اس آدمی کی صورت خیال کے اندر چلی جاتی ہے تو جب ایک یا دو سال کے بعد اس شخص کا کوئی تعارف کرائے تو پھر اس کی صورت یاد آجاتی ہے کیونکہ وہ صورت خیال کے اندر محفوظ تھی اور باقی تھی اس لئے یاد آجاتی ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ قوۃ مفکرہ سے مراد وہ قوۃ ہے جس کا کام ہوتا ہے تفصیل اور ترکیب یعنی جدا کرنا اور ملا دینا۔ اسکی مختصری تفصیل یہ ہے کہ قوۃ مفکرہ صورتوں کو تو حس مشترک سے لے لیتی ہے اور معانی مدرکہ کو وہم سے لے لیتی ہے تو پھر ان کو آپس میں ملا دیتی ہے ترکیبی کی مثال جیسے آپ کے سامنے سانپ آجائے تو آپ اس سے ڈر جاتے ہیں کیوں کہ قوۃ مفکرہ سانپ کی صورت کو حس مشترک سے لے لیتی ہے اور ڈرانے والے معنی کو وہم سے لیتی ہے۔ تو پھر سانپ کی صورت اور ڈرانے والے معنی کو آپس میں ملا دیتی ہے تو پھر آدمی ڈر جاتا ہے اور اس سے دور بھاگ جاتا ہے۔

اور تفصیل کی مثال جیسے آپ خواب کے اندر دیکھے کہ میری جھولی کے اندر سانپ ہے تو اس وقت قوۃ مفکرہ سانپ کی صورت کو تو حس مشترک سے لے لیتی ہے لیکن ڈانے والے معنی کو وہم سے نہیں لیتی اس لئے آپ اس سے ڈرتے نہیں ہیں۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ صور سے مراد وہ اسیاء ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ساتھ ممکن ہو

اور معانی سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ساتھ ممکن نہ ہو۔

السکاکی الجامع بین الجملتین اما عقلی وھو ان یکون بین الجملتین اتحاد فی تصور ما مثل الاتحاد فی المخبر عنه او فی الخبر او فی قید من قیود ھما وھذا ظاھر فی ان المراد بالتصور الامر المتصور ولما کان مقرر انه لا یکفی فی عطف الجملتین وجود الجامع بین المفردین من مفرد اتھما باعتراف السکاکی ایضا غیر المصنف عبارۃ السکاکی

ترجمہ وتشریح: شارح اب علامہ سکاکی کی اصل عبارت ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع ہو تو پھر ان دو جملوں کے درمیان یا تو جامع عقلی ہوگا تو جامع عقلی ان دو جملوں کے درمیان ہو تو جامع عقلی کی صورت یہ ہے کہ دونوں جملوں کے درمیان اتحاد فی تصور ما ہو۔ مثلاً وہ دونوں جملے مخبر عنہ کے اندر متحد ہوں یا خبر کے اندر متحد ہوں یا مخبر عنہ کی قیدوں میں سے کسی ایک کے اندر متحد ہوں۔ تو پھر ان دو جملوں کے درمیان جامع پایا جائے گا۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے جو کہا ہے اتحاد فی تصور ما تو تصور سے مراد متصور ہے کیوں کہ محکوم علیہ یا محکوم بہ متصور ہوتے ہیں نہ کہ تصور۔

ولما کان مقرر انه الخ تو پھر علامہ سکاکی پر اعتراض ہوا کہ جس کی وجہ سے ماتن نے علامہ سکاکی کی عبارت کے اندر تبدیلی کی ہے۔ کہ دونوں جملوں مخبر عنہ کے اندر یا جز کے اندر متحد ہوں تو پھر ان دو جملوں کے درمیان جامع پایا جائے گا اور دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کرنا صحیح ہوگا۔ حالانکہ دو جملوں کے عطف کیلئے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ دو جملے چار جزو میں سے دو جزو کے اندر متحد ہوں تو پھر جامع پایا جائے گا۔ بلکہ دو جملوں کیلئے عطف کیلئے یہ ضروری ہے کہ دونوں جملے چار جزو کے اندر متحد ہوں۔ یعنی دونوں مسند الیہ کے اندر بھی اور مسند کے اندر بھی متحد ہوں۔ پھر علامہ سکاکی نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔ کہ دو جملوں کے عطف کیلئے ضروری ہے کہ وہ دونوں جملے چاروں جزو کے اندر متحد ہوں۔ تو پھر اس وجہ سے ماتن نے علامہ سکاکی کی عبارت کے اندر تبدیلی کی اور تغیر کیا۔

وقال الجامع بين الشيئين اما عقلي وهو امر بسببه يقتضي العقل اجتماعهما في المفكرة وذلك بان يكون بينهما اتحاد في التصور او تماثل هناك فان العقل بتجريده المثلين عن التشخص في الخارج يرفع التعدد بينهما فيصير ان متحدين وذلك لان العقل يجرد الجزئي عن عوارضه المشخصة الخارجية وينزع منه معنى الكلي فيدركه على ما تقرر في موضعه

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے علامہ سکاکی کی عبارت ذکر کرتے ہوئے ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان جو جامع ہوتا ہے یا تو عقلی ہوگا یا وہمی ہوگا یا خیالی ہوگا۔ اگر دو چیزوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو شارح نے درمیان میں جامع عقلی کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی وہ امر ہے کہ جس کے سبب سے عقل تقاضی کرے اور چاہئے کہ یہ دو چیزیں قوۃ مفکرہ کے اندر جمع ہوں۔ تو جامع عقلی کی صورت یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان جامع عقلی ہے تو ان دو چیزوں کے درمیان اتحاد فی التصور ہو یا ان دو چیزوں کے درمیان تماثل ہو۔ اتحاد فی التصور کا مطلب ہے کہ وہ دونوں چیزیں ایک چیز ہوں۔ اور تماثل کا مطلب ہے کہ وہ دونوں چیزیں حقیقت میں تو ایک چیز ہے لیکن عوارض کے اندر مختلف ہیں۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے اور ماتن فان العقل بتجريده الخ سے جواب دے رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان اتحاد فی التصور ہو یا تماثل ہو تو دو جزو کے درمیان بھی تماثل ہوتا ہے۔ مثلا زید اور عمرو۔ تو یہ متماثل ہے کیوں کہ دونوں حقیقت میں ایک چیز ہیں یعنی ان دونوں کی نوع ایک ہے اور عوارض کے اندر مختلف ہیں۔ تو پھر عقل جزو کا بھی ادراک کریگا حالانکہ ماقبل میں بتایا جاچکا کہ عقل کلیات کا ادراک کرتا ہے نہ کہ جزئیات کا۔

تو ماتن نے اس کا جواب دیا ہے کہ عقل کلیات کا ہی ادراک کرتا ہے نہ کہ جزئیات کا لیکن عقل اس وقت جزئیات کا ادراک کرتا ہے کہ پہلے عقل ان جزئیات کو عوارض خارجیہ سے خالی کر دیتا ہے اور مجرد تو پھر ان دونوں کے درمیان تعدد اٹھ جاتا ہے اور وہ دونوں متحد ہو جاتے ہیں۔ تو پھر عقل ان جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے کیوں کہ عقل کو یہ طاقت حاصل ہے کہ عقل جزئی کو عوارض مشخصہ خارجیہ سے خالی کرے اور مجرد کرے اور اس سے معنی کلی کا انتزاع کرے تو پھر وہ معنی

اب پھر ایک اعتراض ہوتا ہے

و انما قال فی الخارج لانه لا یجرده عن المشخصات العقلیة لان کل ما هو موجود فی العقل فلا بدله من تشخص فیه به یمتاز عن سائر المعقولات و ههنا بحث وهو ان التماثل هو الاتحاد فی النوع مثل اتحاد زید و عمرو مثلا فی الانسانیة واذا کان التماثل جامعا لم یتوقف صحة قولنا زید کاتب و عمرو شاعر علے اخوة زید و عمرو او صداقتهما او نحو ذلك لانهما متماثلان لکونهما من افراد الانسان

ترجمہ وتشریح: شارح جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے فان العقل بتجریده المثلین عن التشخص فی الخارج۔ تو یہاں پر فی الخارج کی قید کیوں لگائی ہے صرف اتنا کہہ دیتا فان العقل بتجریده المثلین عن التشخص۔ فی الخارج کی قید کیوں لگائی ہے۔

توشارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ عقل جزئی کو عوارض مشخصہ خارجیہ سے مجرد کرتا ہے کیوں کہ عقل جزئی کو مشخصات عقلیہ سے خالی اور مجرد نہیں کرتا کیوں کہ جو چیز ذہن کے اندر چلی جائے تو اس چیز کو ذہن کے اندر صورت ذہنی لگ جاتی ہے جس صورت ذہنی کے ذریعے وہ چیز ذہن کے اندر دوسری چیزوں سے ممتاز ہو جاتی ہے اس لئے فی الخارج کی قید لگائی ہے۔

وههنا بحث وهو ان التماثل الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کرتے ہے پھر اس کا جواب دیگا۔

اعتراض یہ ہے کہ تماثل کا معنی تو ہے اتحاد فی النوع کہ وہ دو چیزیں ایک نوع کے اندر متحد ہوں مثلاً زید اور عمرو بھی ایک نوع کے اندر متحد ہیں یعنی انسانیۃ کے اندر کہ زید کی نوع بھی انسان ہے اور عمرو کی نوع بھی انسان ہے تو پھر ان کے درمیان تماثل جامع ہوگا تو پھر کیوں کہا جاتا ہے کہ زید کاتب وعمرو شاعر کی صحۃ اس پر موقوف ہے کہ زید اور اور عمرو کے درمیان اخوۃ کا تعلق ہو یا دوستی کی مناسبت ہو تو اور اگر یہ اخوۃ یا دوستی وغیرہ کا تعلق نہ ہو تو پھر یہ عبارت صحیح نہ ہوگی حالانکہ زید کاتب وعمرو کاتب کی عبارت بغیر تعلق اخوۃ اور دوستی کے صحیح ہونی چاہئے تھی کیوں کہ یہ دونوں متحد ہیں۔

والجواب ان المراد بالتماثل ههنا اشتراكهما فی وصف له نوع اختصاص بهما علی ما سیتضح فی باب التشبیه او تضایف وهو کون الشیئین بحیث لا یمکن تعقل کل منهما الا بالقیاس الی تعقل الاخر کما بین العلة والمعلول فان کل امر یصدر عنه امر اخرا ما بالاستقلال او بواسطة انضمام الغیر الیه فهو علة والاخر معلول والاقل والاکثر فان کل عدد یصیر عند العد فانیا قبل عدد اخر فهو اقل من الاخر و الاخر اکثر منه

ترجمہ وتشریح: شارح جواب دے رہا۔شارح کہتا ہے کہ تماثل دو قسم پر ہے۔ایک تماثل مناطقہ کے نزدیک اور ایک تماثل ہے بلغاء کے نزدیک۔مناطقہ کے نزدیک تماثل یہ ہوتا ہے کہ اتحاد فی النوع ہو۔اور بلغاء کے نزدیک تماثل یہ ہوتا ہے کہ اتحاد فی النوع بھی ہو اور وہ دو چیزیں ایک وصف مشہور کے اندر شریک بھی ہوں۔اور یہاں پر تو تماثل سے مراد وہ تماثل ہے جو بلغاء کے نزدیک ہوتا ہے لھذا زید کاتب وعمرو شاعر یہ عبارت تب صحیح ہوگی کہ زید اور عمرو کے درمیان اخوت یا دوستی وغیرہ کا تعلق ہو اور اس کے اندر شریک ہوں اس لئے زید کاتب وعمرو شاعر کی عبارت کی صحت اخوت زید وعمرو پر موقوف ہے۔

او تضایف وھو کون الشئین الخ ماتن جامع عقلی کی صورتیں ذکر کر رہا ہے تو ماقبل میں ماتن نے بتایا تھا کہ جامع عقلی کی صورت یہ ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان اتحاد فی التصور ہو یا تماثل یہاں سے جامع عقلی کی دوسری صورت ذکر کرتا ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان تضایف ہو۔شارح نے تضایف کی تعریف کی ہے کہ تضایف یہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں کا اس طرح پر ہونا کہ ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔جیسے علت اور معلول کے درمیان تو علت اور معلول میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے۔کیوں کہ علت کی تعریف یہ ہے کہ علت وہ امر ہے کہ جس سے دوسرا امر صادر ہو بغیر واسطے کے یا واسطے کے ساتھ پس وہ پہلا امر علت ہے اور دوسرا امر معلول ہے۔ماتن نے اس کی مثال دی ہے کہ جیسے اقل اور اکثر کے درمیان۔تو اقل اور اکثر میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے کیوں کہ اقل کی تعریف یہ ہے کہ وہ عدد جو شمار کرتے وقت دوسرے سے پہلے فنا ہو جائے تو وہ عدد فانی اقل ہوتا ہے اور دوسرا عدد اکثر ہوتا ہے۔

او وهمي وهو امر بسببه يحتال الوهم في اجتماعهما عند المفكرة بخلاف العقل فانه اذا خلے و نفسه لم يحكم بذلك و ذلك بأن يكون بين تصوريهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزها في معرض المثلين من جهة انه يسبق الى الوهم انهما نوع واحد زيد في احد هما عارض بخلاف العقل فانه يعرف انهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس وهو اللون ولذلك اى ولان الوهم يبرز هما في معرض المثلين حسن الجمع بين الثلاثة التي في قوله شعر ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى و ابو اسحاق والقمر فان الوهم يتوهم ان الثلاثة من نوع واحد وانما اختلفت بالعوارض و العقل يعرف انها امور متباينة او يكون بين تصوريهما تضاد و هو التقابل بين امرين وجوديين يتعا قبان علے محل واحد و بينهما غاية الخلاف كالسواد و البياض في المحسوسات والايمان والكفر في المعقولات

ترجمہ وتشریح: جامع کی دوسری قسم کا بیان ہے جامع وھمی وہ ہے جس کی وجہ سے قوت وھمیہ ہر دو کو قوت مفکرہ میں جمع کر دے بخلاف عقل کے کہ وہ اس اجتماع سے اتفاق نہیں کر سکتی کیونکہ عقل تو امور کا ادراک حقائق واقعیہ کے اعتبار سے کرتی ہے اس کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) بین الشیئین شبہ تماثل ہو (۲) تضاد ہو (۳) شبہ تضاد ہو اول جیسے صفرۃ و بیاض کہ ان دونوں میں چونکہ غایت خلاف نہیں ہے اس لئے وھم ہر دو متماثل خیال کر لیتا ہے اور یہ سمجھ لیتا ہے کہ یہ ہر دو متحد الحقیقہ ہیں صرف اتنی بات ہے کہ ایک میں امر عارض کدورت یا صفائی کا اضافہ کر دیا گیا لیکن عقل ان دونوں کو متبائن سمجھتی ہے اور ایک جنس یعنی لون کے ماتحت مندرج مانتی ہے اس کی مثال جیسے کہا جائے صفرۃ الذھب تسر و بیاض الفضۃ تنفع وھم چونکہ متبائن اشیاء کو بھی متماثل قرار دے دیتا ہے اسی لیے محمد بن وہیب شاعر نے معتصم باللہ کی تعریف کرتے ہوئے جو تین چیزوں کو اس شعر میں جمع کیا ہے ثلاثة تشرق الدنيا الخ اس کی وجہ سے کلام کی خوبی دو چند ہو گئی۔

او تضاد الخ جامع وھمی کی دوسری صورت یہ ہے کہ بین الشیئین تضاد ہو اہل سنت و جماعت کے ہاں ضدین کی

تعریف یہ ہے هما کل عرضین یستحیل اجتماعهما فی محل واحد لذاتیهما من جهة واحدة یعنی ضدین ہر وہ دوعرض ہیں جن کا اجتماع محل واحد میں لذاتہ بجہت واحدۃ ممکن نہ ہو قید اول عرضین سے یہ معلوم ہوا کہ دو معدوموں کے درمیان، موجود و معدوم کے درمیان، دو جوہروں کے درمیاں، ایک عرض اور ایک جوہر کے درمیان، قدیم اور حادث کے درمیان تضاد نہ ہوگا قید ثانی یستحیل اجتماعهما سے سواد مع الحلاوۃ خارج ہو گیا کیونکہ ان کا اجتماع ممکن ہے قید ثالث فی محل واحد کے ذریعہ مذھب معتزلہ سے احتراز ہو گیا کیونکہ انہوں نے محل کی قید نہیں لگائی بلکہ یہ کہا ہے کہ ارادہ ربانی کراہت ربانی کی ضد ہے اور ہر دو لا فی محل ہیں قید رابع لذاتیهما سے وہ علم خارج ہو گیا جو انسان کو بحالت تحرک اپنے سکون کا ہوتا ہے کہ ان کا اجتماع بھی ممتنع ہے مگر لذاتہ نہیں بل لان العلم بالسکون یلزمه السکون المضاد للحرکه قید خامس من جهة واحدة کے ذریعہ اس قرب و بعد سے احتراز ہے جو دو شیئوں کی بہ نسبت ہو کہ ان میں بھی تضاد نہیں ہوتا اگر چہ وہ محل واحد میں ہی کیوں نہ ہوں کذا قال الآمدی فی المختار یہ تعریف تو اہل سنت و جماعت کے ہاں ہے، فلاسفہ کے ہاں تضاد کی تعریف یہ ہے جو شارح نے نقل کی ہے هو التقابل بین امرین وجودیین یتعاقبان علی محل واحد یعنی تضاد یہ ہے کہ دو وجودی چیزوں میں تقابل ہو اور ایک ہی محل میں بطریق تعاقب وارد ہو سکیں اس تعریف میں قید اول وجودیین سے تقابل ایجاب و سلب، تقابل عدم و ملکہ خارج ہو گیا اول جیسے تقابل حرکت و سکون ثانی جیسے تقابل عمی و بصر، وجہ خروج یہ ہے کہ ان میں امرین وجودی نہیں ہیں مختصر کے بعض نسخوں میں امرین وجودیین کے بعد ایک اور قید ہے اور وہ یہ ہے کہ بینهما غایت الخلاف ایسی چیزیں جن میں غایت درجہ خلاف ہو جن نسخوں میں یہ قید ہے وہ تضاد حقیقی کی تعریف کے پیش نظر ہے اور جن میں یہ قید نہیں ہے وہ تضاد مشہور کی تعریف پر محمول ہیں اگر تعریف میں قید مذکور کا لحاظ کیا جائے تو تقابل کی پانچ قسمیں ہوں گی تماثل، تناقض، تقابل عدم ملکہ، تضاد، تعاند اور اگر اس قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو آخری قسم ساقط ہو جائے گی پھر تضاد یا تو محسوسات میں ہوگا جیسے سواد و بیاد تقول السواد لون قبیح و البیاض لون حسن یا معقولات میں ہوگا جیسے ایمان و کفر تقول جاء الایمان و ذهب الکفر نیز تضاد ان ذوات میں بھی ہوتا ہے جو سواد بیاد ایمان و کفر کے ساتھ متصف ہوں جیسے اسود ابیض مؤمن کافر مگر ان ذوات میں تضاد بالذات نہیں ہے بلکہ بایں معنی ہے کہ یہ اوصاف متضادہ پر مشتمل ہیں۔

تنبیہ شارح نے مطول میں تضاد کی تعریف میں غایۃ الخلاف کی تصریح کی ہے جیسا کہ پیش نظر نسخہ مختصر میں اس کی

صراحت موجود ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تضاد حقیقی کی تعریف مقصود ہے اس پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قید مقام کہ مناسب نہیں ہے کیونکہ علامہ سکاکی نے حلاوۃ وحموضۃ میں تضاد مانا ہے حالانکہ اس میں غایت خلاف نہیں ہے غایت خلاف تو حلاوت ومرارۃ میں ہے علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اس کا جواب دیا ہے کہ حلاوت اور مرارت میں جو اختلاف ہے وہ تو صرف فاعل کے اعتبار سے ہے اور حلاوت اور حموضت میں جو اختلاف ہے وہ فاعل وقابل ہر دو کے اعتبار سے ہے پس حلاوت وحموضت میں غایت خلاف ہوا جس کی وجہ سے ان میں تضاد ماننا بلاشبہ صحیح ہے۔

والحق ان بينهما تقابل العدم والملكة لان الايمان هو تصديق النبي صلى الله عليه واله وسلم فى جميع ما علم مجيئه به بالضرورة اعني قبول النفس لذلك والاذعان له على ما هو تفسير التصديق فى المنطق عند المحققين مع الاقرار به باللسان والكفر عدم الايمان عما من شانه ان يؤمن وقد يقال الكفر انكار شئ من ذلك فيكون وجود يا فيكونان متضادين وما يتصف بها اى بالمذكورات كالا بيض والا سود و المومن والكافر فا مثال ذلك يعد من المتضادين باعتبار الاشتمال على الوصفين المتضادين او شبه تضاد كالسماء والارض في المحسوسات فانهما وجوديان احدهما فى غاية الارتفاع والاخر فى غاية الانحطاط وهذا معنى شبه التضاد ولیسا متضادين لعدم تواردهما على المحل لكونهما من قبيل الاجسام دون الاعراض ولا من قبيل الاسود والابيض لان الوصفين المتضادين ههنا ليسا بداخلين في مفهومي السماء والارض

ترجمہ وتشریح: مصنف نے ایمان اور کفر کے درمیان تقابل تضاد مانا ہے جو اس بات پر مبنی ہے کہ کفر وجودی شئ ہے شارح کہتا ہے کہ کفر وجودی شئ نہیں ہے بلکہ عدمی ہے اور ایمان اور کفر کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے کیونکہ ایمان کہ معنی ہیں ان تمام ضروریات دین کی دل سے تصدیق کرنا اقرار لسان کے ساتھ جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم لے کر تشریف لائے اور کفر کے معنی ہیں ضروریات دین کی تصدیق نہ کرنا پس کفر کی تعریف میں عدم داخل ہے ثابت ہوا کہ ایمان اور کفر میں تقابل عدم وملکہ ہے ہاں جن لوگوں نے کفر کی تعریف یہ کی ہے ضروریات دین میں سے کسی کا انکار کرنا سو ان کے ہاں کفر وجودی ہے اور اس تعریف کے لحاظ سے ایمان اور کفر میں تضاد ہوگا۔

عند المحققین الخ اس سے ظاہرا یہی مفہوم ہوتا ہے کہ محققین مناطقہ کے نزدیک تصدیق وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا نام ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مناطقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تصدیق اقسام علم میں سے ایک قسم ہے اور اذعان مذکور علم نہیں ہے بلکہ محققین کے نزدیک تصدیق اذعان وقبول اس بات کا ادراک ہے کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے اور غیر محققین کے نزدیک ادراک مذکور علی الاطلاق ہے یعنی بطریق اذعان ہو یا بطریق اذعان نہ ہو و

اما التصدیق عند المتکلمین فهو الاذعان لما علم مجی النبی صلی اللہ علیه و سلم به وقبول النفس لذلک۔

او شبه تضاد الخ جامع وہمی کی تیسری صورت یہ ہے کہ بین الشیئین شبہ تضاد ہو جیسے سماء وارض (محسوسات ہیں) کہ یہ ہر دو وجودی ہیں اور ان میں غایت خلاف ہے آسمان میں غایت ارتفاع ہے اور زمین میں غایت انحطاط ان میں حقیقت تضاد نہیں ہے کیونکہ یہ محل واحد میں متوارد نہیں ہو سکتے نیز از قبیل اسود وابیض بھی نہیں ہیں کیونکہ ارتفاع و انحطاط ان کے مفہوم کا جزء نہیں ہے بلکہ خارج اور لازم ہے اور جیسے اول وثانی (محسوسات ومعقولات ہیں) کہ ان میں بھی شبہ تضاد ہے کیونکہ اول اس کو کہتے ہیں جو غیر پر سابق ہو (معقول ہو یا محسوس) اور مسبوق بالغیر نہ ہو اور ثانی اس کو کہتے ہیں جو فقط مسبوق بالواحد ہو پس اول کا مفہوم اور ثانی کا مفہوم دو قیدوں پر مشتمل ہو ان میں سے ایک وجودی ہے اور دوسری عدمی پس یہ متضادین کے مشابہ ہو گئے حقیقت متضاد نہ ہوئے کیونکہ تضاد میں غایت خلاف کی شرط ہے اور یہ ان میں مفقود ہے کیونکہ ثانی کی بہ نسبت ثالث ورابع کا خلاف اول سے زیادہ ہے نیز اول کے مفہوم میں عدم ملحوظ ہے جس کی وجہ سے وہ وجودی نہیں رہا۔

والاول والثانی فیما یعم المحسوسات والمعقولات فان الاول هو الذی یکون سابقا علے الغیر ولا یکون مسبوقا بالغیر و الثانی هو الذی یکون مسبوقابو احد فقط فاشبها المتضادین باعتبار اشتمالهما علے وصفین لا یمکن اجتماوعهما ویجعلا متضادین کالا سود والابیض لانه قد یشترط فی المتضادین ان یکون بینهما غایة الخلاف ولا یخفے ان مخالفة الثالث والرابع و غیرهما للاول اکثر من مخالفة الثانی مع ان العدم معتبر فی مفهوم الاول فلا یکون وجودیا فانه ای انما جعل التضاد و شبهه جامعا وهمیا لان الوهم ینزلهما منزلة التضایف فی انه لا یحضره احد المتضادین او الشبهین بهما الا و یحضره الاخر ولذلك تجد الضد اقرب خطور ابالبال مع الضد من المغایرات الغیر المتضادة یعنے ان ذلك مبنے علی حکم الوهم والا فالعقل یتعقل کلا منهما ذاهلا عن الاخر

ترجمه وتشریح: اول وثانی کے درمیان اور اسود وابیض کے درمیان فرق یہ ہے کہ سلب اول وثانی کی مفہوم میں کا جزء ہے چنانچہ عدم مسبوقیت مفہوم اول کا جزء ہے اور عدم مسبوقیت بغیر الواحد مفہوم ثانی کا جزء ہے بخلاف اسود وابیض کے کہ ان میں یہ بات نہیں ہے۔

لانه قد یشترط الخ یعنی اول اور ثانی میں تضاد نہیں مانا گیا جیسا کہ ابیض اور اسود میں ہے بلکہ شبہ تضاد مانا گیا ہے اس واسطے کہ تضاد میں غایت خلاف کی شرط ہے اور یہ اول وثانی میں مفقود ہے کیونکہ اول کے ساتھ جو مخالفت ثانی کی ہے اس کی بہ نسبت ثالث ورابع کی مخالفت کہیں زیادہ ہے۔ میر سید شریف کہتے ہیں کہ غایت خلاف کی قید کا اعتبار جس نے بھی کیا ہے وہ تضاد حقیقی میں کیا ہے نہ کہ تضاد مشہور میں اسی وجہ سے تقابل چار قسموں میں منحصر ہے یعنی تماثل، تناقض، تقابل عدم وملکہ اور تضاد اور شارح نے جو تضاد کی تعریف میں غایت خلاف کا اعتبار کیا ہے (جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے کہ مختصر کے بعض نسخوں میں تلر ید ہے) یہ غالبا اسی لئے ہے تا کہ ابیض واسود کے تضاد اور اول وثانی کے شبہ تضاد کا فرق ظاہر ہو سکے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس قید کو ترک کیا جائے۔ ملا عصام الدین کہتے ہیں کہ شارح نے غایت خلاف کا اعتبار اس لئے کیا ہے تا کہ لون بیاض ولون صفرة تضاد کی تعریف سے نکل جائے اور شبہ تماثل میں داخل

ہوسکے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے الا ان یقال قد یکون للضدین شبه تماثل فلونا بیاض و صفرۃ من الوھمی من جہتین

فانه الخ یعنی تضاد اور شبہ تضاد ہر دو جامع وہمی اس لئے ہیں کہ وہم ان کو بمنزلہ متضائفین خیال کرتا ہے کہ جیسے متضائفین عقلا منفک نہیں ہو سکتے ویسے ہی متضادین وشبہ متضادین بھی وہما منفک نہیں ہو سکتے بلکہ وہم میں جب ایک آتا ہے دوسرا فوراً آجاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب ایک ضد ذہن میں آتی ہے تو دوسرے متغائرات سے اس کی ضد پہلے ذہن میں آتی ہے بہر صورت متضادین وغیرہ کو متضائفین کی طرح خیال کرنا صرف وہم کا کام ہے باقی رہی عقل سو اس کے نزدیک یہ ہرگز جائز نہیں ہے بلکہ وہ ہر دو کو الگ الگ خیال کرتی ہے۔

او خیالی و هو امر بسببه یقتضے الخیال اجتماعهما فی المفکرة و ذلك بان یکون بین تصوریهما تقارن فی الخیال سابق علے العطف لا سباب مؤدیة الی ذالك و اسبابه ای اسباب التقارن فی الخیال مختلفة و لذلك اختلفت الصور الثابتة فی الخیالات ترتبا و وضوحا فکم من صور لا انفکاك بینهما فی خیال و هی فی خیال اخر مما لا یجتمع اصلا و کم من صور لا تغیب عن خیال و هے فی خیال اخر مما لا تقع قط و لصاحب علم المعانے فضل احتیاج الی معرفة الجامع لان معظم ابوابه الفصل والوصل و هو مبنے علی الجامع لا سیما الجامع الخیالی فان جمعه علے مجری الا لف والعادة بحسب انعقاد الاسباب فی اثبات الصور فی خزانة الخیال و تباین الاسباب و مما یفوته الحصر

ترجمہ وتشریح: جامع کی تیسری قسم جامع خیالی ہے جامع خیالی وہ ہے جس کی وجہ سے قوت خیالیہ ہر دو کو قوت مفکرہ میں جمع کر دے بایں طور کہ ہر دو میں عطف سے پہلے تقارن فی الخیال ہو کہ جب ایک کا احضار ہو تو عطف سے پیشتر دوسرے کا احضار ہو جائے اس تقارن کے اسباب اشخاص و اغراض از منہ و امکنہ کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اور اسی اختلاف اسباب کی وجہ سے صور ثانیہ فی الخیال کے ترتب و وضوح میں ایک نمایاں فرق ہوتا ہے جیسا کہ ہم دن رات مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ کتنی ہی صورتیں ہیں کہ زید کہ ذہن میں وہ نار علیٰ علم ہیں اور عمرو کہ ذہن میں وہ آتی ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مخالطت کے اسباب مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ

سے بعض صورتوں کا وجود ایک شخص کے نزدیک ممکن ہوتا ہے دوسرے کے نزدیک نہیں ہوتا مثلاً جو شخص کتابت کا کام کرتا ہو تو اس کے خیال میں قلم دوات کاغذ مسطر وغیرہ کا اس طرح اختلاط ہوگا کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا تصور ہو جائے گا اور اس کا یہ کہنا صحیح ہوگا القلم عندی و الدوات عندک اور جس شخص کا پیشہ صیاغت و زرگری ہو تو اس کے خیال میں سونا چاندی اور اس کے آلات کا اختلاط ہوگا تو علی ھذا القیاس حکایت میں ہے کہ چند آدمیوں کا ایک قافلہ سفر کر رہا تھا جس میں ایک صاحب ہتھیار اور دوسرا سنار تیسرا گائے والا تھا چھوتھا بچوں کو پڑھانے والا یہ لوگ دن بھر سفر کرتے رہے یہاں تک کہ رات آگئی اور چاروں طرف تاریکی چھائی اب ایک طرف تو سفر کی مشقت دوسری طرف ظلمت و تاریکی کی وحشت نہایت حیران و بے حد پریشان تھے کہ اچانک چاند نکل آیا روشنی پھیل گئی درختوں کا ایک ایک پتہ چمک اٹھا تو ان کی وحشت فرحت و مسرت سے بدل گئی ہر ایک نے فرحت نشاط میں چاندی کی تعریف کرنا شروع کی صاحب ہتھیار نے کہا سبحان اللہ کتنا چمکدار ہے گویا سونے کی قلعی شدہ ڈھال ہے سنار نے اپنے خیال کا یوں اظہار کیا کہ اور اوہ کتنا حسین جسم ہے معلوم ہوتا ہے کہ خالص سونے کا ٹکڑا ہے جو عمدہ سانچے میں ڈھالا گیا ہے گائے والے کی باری آئی تو اس نے یوں درافشانی کی کہ اللہ اللہ حسن قمر ہو بہو دہی کا چاک ہے جو ابھی کونڈے سے نکالا گیا ہے ملاجی بولے لہاہا یہ گول گول تکیا کتنی پیاری ہے گویا ناز و نعم میں پلی ہوئی نازک اندام کے حنائی پوروؤں سے پکائی ہوئی روٹی ہے

فنقول باللہ التوفیق الخ جملتین دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں تناسب ہوگا یا نہیں اگر تناسب نہ ہو تو اس کی پندرہ صورتیں ہیں اتحاد صرف مسندالیہ میں ہوگا یا صرف مسند میں ہوگا یا صرف قید مسندالیہ میں ہوگا یا صرف قید مسند میں ہوگا یا اول وثانی میں ہوگا یا اول وثالث میں ہوگا یا اول ورابع میں ہوگا یا ثانی وثالث یا ثانی ورابع میں یا ثالث و رابع میں یا اول وثانی وثالث ورابع میں ہوگا ان پندرہ میں سے ہر ایک پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ اتحاد جو ایک طرف میں ہے وہی طرف آخر میں ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا اس میں مکررات کو گرانے کے بعد سولہ قسمیں نکلتی ہیں ان سولہ کو اور پہلی پندرہ کو باہم ضرب دینے سے دوسو چالیس ۲۴۰ قسمیں ہوتی ہیں جو اتحاد کی صورت سے متعلق ہیں اور ایک صورت عدم اتحاد کی ہے کل ۲۴۱ قسمیں ہوئیں ان میں سے ہر ایک پھر دو دو حال سے خالی نہیں یا تو عطف واو کے ساتھ ہوگا یا غیر واو کے ساتھ نیز جملہ اولی کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہ ہوگا یہ چار صورتیں ہوئیں ان کو ۲۴۱ میں ضرب دینے سے ۹۶۴ صورتیں ہوئیں ان میں سے ہر ایک کی پھر پانچ صورتیں ہیں بین الجملتین کمال انقطاع ہوگا یا کمال اتصال ہوگا، یا شبہ کمال انقطاع ہوگا یا شبہ کمال اتصال ہاگا، یا توسط بین الکمالین ہوگا ۹۶۴ میں پانچ کو ضرب

دینے سے ۲۰۸۲۰ صورتیں ہوئیں ان میں سے پھر ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو قطعی طور پر غیر مراد کا ایہام ہوگا یا نہیں ۲۰۸۲۰ میں ان دو کو ضرب دینے سے ۴۱۶۴۰ صورتیں ہوئیں ان سب صورتوں میں وصل ممتنع ہے بجز ان صورتوں کے جن پر ترک وصل سے ایہام غیر مراد ہو پھر یہ کل صورتیں اس وقت ہیں جب بین الجملتین جامع نہ ہو اور اگر جامع ہو تو پھر سات صورتیں ہیں جامع عقلی جس کے تین فرد ہیں اتحاد، تماثل، تضایف جامع وہمی اس کے بھی تین فرد ہیں شبہ تماثل، تضاد، شبہ تضاد، جامع خیالی ۴۱۶۴۰ میں سات کو ضرب دینے سے ۲۹۱۴۸۰ صورتیں ہو جاتی ہیں ان ہی کے ساتھ عدم جامع کی ۴۱۶۴۰ صورتیں جمع کرنے سے ۳۳۳۱۲۰ صورتیں ہو جائیں گی ان میں سے ہر وہ صورت جس میں اتحاد طرفین میں واقع ہے یا تو دونوں ضمیریں ہوں گی یا اسم ظاہر ہوں گے یا اول ضمیر اور ثانی اسم ظاہر ہوگا یا اس کا عکس ہوگا ۳۳۳۱۲۰ میں ان چار کو ضرب دینے سے ۱۳۳۲۴۸۰ صورتیں ہو جاتی ہیں ان میں سے ہر ایک پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ہر دو جملے اسمیت یا فعلیت میں متناسب ہوں گے یا غیر متناسب ۱۳۳۲۴۸۰ کو دو سے ضرب دینے سے ۲۶۶۴۹۶۰ قسمیں نکل آئیں گی۔

فظهر ان ليس المراد بالجامع العقلي ما يدرك بالعقل وبا لوهمي ما يدرك بالوهم وبالخيالي ما يدرك بالخيال لان التضاد وشبهه ليسا من المعاني التي يدركها الوهم وكذا التقارن في الخيال ليس من الصور التي تجتمع في الخيال بل جميع ذلك معان معقولة وقد

ترجمہ وتشریح: یعنی ہم نے جوامع ثلاثہ عقلی وہمی خیالی کی جو تفسیر کی ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جامع عقلی سے مراد وہ شئی نہیں ہے جو مدرک بالعقل ہو اسی طرح جامع وہمی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالوہم ہو بلکہ جامع عقلی سے مراد وہ امر ہے جس کی وجہ سے عقل قوت مفکرہ میں شیئین کے اجتماع کی مقتضی ہو خواہ وہ مدرک بالعقل ہو یا نہ ہو وجہ یہ ہے کہ تضاد و شبہ تضاد کو جامع وہمی قرار دیا گیا ہے اور یہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب جامع وہمی کے معنی وہ ہوں جو ہم نے بیان کئے ورنہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ تضاد و شبہ تضاد ان معانی میں سے نہیں ہے جن کا وہم ادراک کر سکے بلکہ یہ مدرکات عقلیہ میں سے ہیں۔

خفی هذا علی کثیر من الناس فاعترضوا بان السواد و البیاض مثلا من المحسوسات دون الوهمیات واجابوا بان الجامع کون کل منهما مضاد اللاخر وهذا معنی جزئی لا یدرکه الا الوهم وفیه نظر لانه ممنوع وان ارادوا ان تضاد هذا السواد لهذا البیاض معنی جزئی فتماثل هذا مع ذاك و تضایفه معه ایضا معنی جزئی فلا تفاوت بین التماثل و التضایف والتضاد و شبهها فی انها ان اضیفت الی الکلیات کانت کلیات وان اضیفت الی الجزئیات کانت جزئیات فکیف یصح جعل بعضها علی الاطلاق عقلیة و بعضها وهمیة

ترجمه وتشریح: بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ جامع عقلی کے یہ معنی ہیں کہ وہ عقل سے معلوم ہوسکے و ہکذا اوراس پر اعتراض کردیا کہ سواد و بیاض میں جامع وہمی ماننا غلط ہے کیونکہ سواد و بیاض معانی میں سے نہیں ہیں بلکہ محسوسات میں سے ہیں اور وہم محسوسات کا ادراک نہیں کرتا پس ان کے درمیان جامع خیالی ہونا چاہیے پھر اس اعتراض کا خود ہی جواب دیا کی سواد و بیاض میں جامع وہمی بایں معنی ہے کہ سواد کا بیاض کی ضد ہونا ایک جزئی معنی ہیں جس کا ادراک وہم ہی کرسکتا ہے شارح اس جواب کو رد کرتا ہے کہ معنی مذکور کہ جزئی کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہ معنی بھی کلی ہیں لان التضاد المأخوذ لکلی کلی اور اگر کون کل منهما مضاد لآخر سے مجیب کی مراد یہ ہے کہ اس مخصوص سواد کا اس مخصوص بیاض کی ضد ہونا جذئی معنی ہیں تو جامع عقلی بھی جامع وہمی میں داخل ہوجائے گا کیونکہ مخصوص شیئین کا باہمی تماثل بھی جزئی معنی ہیں پس تماثل و تضایف میں کوئی فرق نہ رہے گا اور اس میں برابر ہوں گے کہ اگر انہیں کلیات کی طرف مضاف کیا جائے تو معنی کلی ہوں گے اور مدرکات عقل سے ہوں گے اور اگر جزئیات کی طرف مضاف کیا جائے تو معنی جزئی ہوں گے اور مدرکات وہم سے ہوں گے پس بعض کو علی الاطلاق عقلی کہنا اور بعض کو وہمی کہنا صحیح نہ ہوگا۔

ثم ان الجامع الخيالى هو تقارن الصور فى الخيال وظاهر انه ليس بصورة ترتسم فى الخيال بل هو من المعانى فان قلت كلام صاحب المفتاح مشعر بانه يكفى لصحة العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما وهو نفسه معترف بفساد ذالك حيث منع صحة نحو خفى ضيق وخاتمى ضيق ونحو الشمس ومرارة الارنب والف باذنجانة محدثة قلنا كلامه ههنا ليس الا فى بيان الجامع بين الجملتين واما ان اى قدر من الجامع يجب الصحة العطف فمفوض الى موضع اخر وقد صرح فيه باشتراط المناسبة بين المسندين والمسند اليهما جميعا والمصنف لما اعتقدان كلامه فى بيان الجامع سهو منه واراد اصلاحه غيره الى ما ترى فذكر مكان الجملتين الشيئين ومكان قوله اتحاد فى تصور ما اتحاد فى التصور فوقع الخلل فى قوله الوهمى ان يكون بين تصوريهما شبه تماثل او تضاد او شبه تضاد والخيالى ان يكون بين تصوريهما تقارن لان التضاد مثلا انما هو بين نفس السواد والبياض لا بين تصوريهما اعنى العلم بهما وكذا التقارن فى الخيال انما هو بين نفس الصور فلا بدمن تاويل كلام المصنف

ترجمہ وتشریح: معترض کے اعتراض میں قصور ظاہر کر رہا ہے کہ معترض نے صرف جامع وہمی پر اعتراض کیا ہے حالانکہ اس نے جامع کی جو تفسیر کی ہے اس کی روح سے جامع خیالی پر بھی اعتراض پڑتا ہے کیونکہ تقارن صور فی الخیال کو جامع خیالی کہا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی صورت نہیں جو خیال میں مرتسم ہو بلکہ ایسے معنی ہیں جس کا ادراک عقل سے یا وہم سے کیا جا سکتا ہے۔

فان قلت الخ اس اعتراض کے نقل کرنے سے شارح کا مقصد سکا کی کے کلام میں جو بظاہر تدافع معلوم ہوتا ہے اس کو دور کرتا ہے اور در حقیقت یہ اس اعتراض کی تمہید ہے جو شارح مصنف پر کرنے والا ہے پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ سکا کی کی عبارت وھو ان یکون بین الجملتین اتحاد فی تصور ما الخ تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحت عطف کے لئے اتنا کافی ہے کہ ہر دو جملوں میں سے کسی ایک شئی میں جامع متحقق ہو اور خفی ضیق وخاتمی

ضیق وغیرہ پر عدم صحت کا حکم کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک مفرد میں جامع کا تحقق ہونا کافی نہیں ہے پس سکاکی کے دونوں کلاموں میں تدافع ہے جواب یہ ہے کہ یہاں سکاکی کی گفتگو نفس جامع میں ہے اور وہ یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ جامع کا ہونا ضروری ہے رہی یہ بات کہ صحت عطف کے لئے جامع کی کتنی مقدار کافی ہے سو یہ دوسری جگہ مذکور ہے وہاں موصوف نے تصریح کی ہے کہ ہر جزء میں مناسبت ہونی چاہیے۔

والمصنف الخ یہ وہی اعتراض ہے جس کی تمہید اوپر گزر چکی ہے اور ہم نے جامع کی بحث کے آغاز میں اس کی طرف اشارہ کیا تھا اعتراض کی تشریح یہ ہے کہ مصنف نے ایضاح میں سکاکی کی عبارت وھو ان یکون الخ کو سہو پر محمول کیا ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحت عطف کیلئے کسی ایک جزء میں مناسبت کا ہونا کافی ہے حالانکہ سکاکی خود معترف ہے کہ خفی ضیق و خاتمی ضیق ترکیب غلط ہے معلوم ہوا کہ عبارت مذکور محتاج اصلاح ہے بناء علیہ مصنف نے اس عبارت کو بدل دیا اور جملتین کی جگہ شیئین اور تصور ما کی جگہ التصور (معرفہ) رکھ دیا اس عبارت سے بجائے اس کے کہ سکاکی کے کلام کی اصلاح ہوتی خود مصنف کی عبارت بگڑ گئی کیونکہ اس میں تصور سے مراد علم وادراک ہوا نہ کہ امر متصور پس جامع وہمی کی تعریف یوں ہوئی کہ ہر دو کے تصور میں شبہ تضاد ہو اور یہ غلط ہے کیونکہ تضاد و شبہ تضاد تو نفس سواد و بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصور میں اسی طرح جامع خیالی کی تعریف میں خلل پیدا ہو گیا کیونکہ تقارن نفس تصور میں ہے نہ کہ ان کے تصورات میں پس لامحالہ مصنف کی عبارت میں تاویل کی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ شیئین سے مراد جملتین ہے اور التصور سے مراد تصور ما کما قالہ السکاکی۔

و حمله علی ما ذکره السکاکی بان یراد بالشیئین الجملتان و بالتصور مفرد من مفردات الجملة و مع ان ظاهر عبارته یابی عن ذلك ولبحث الجامع زیادة تفصیل و تحقیق اوردنا ها فی الشرح فانه من المباحث التی ما وجدنا احدا حام حول تحقیقها

ترجمہ وتشریح: بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا کہ مصنف نے شیئین بول کر جملتین کا ارادہ کیا ہے اور امر متصور پر المتصور کا اطلاق کرتے ہوئے مفردات جملہ میں سے جنس مفرد مراد ہے پس سکاکی اور مصنف کے کلام میں کوئی اختلاف نہیں رہا یہ سوال کہ پھر مصنف نے عبارت کو کیوں بدل دیا سو یہ محض تفنن اور اختصار پسندی ہے جو قابل اعتراض چیز نہیں ہے شارح کہتا ہے کہ یہ جواب قطعاً غلط ہے کیونکہ جب مصنف نے بزعم خود سکاکی پر رد کیا ہے اور اس کے بیان کو سہو ونسیان پر محمول کیا ہے تو اس کی عبارت کو اس معنی پر

محمول کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے نیز شیئین سے متبادر الی الذہن اجزاء جملہ ہیں نہ کہ نفس جملہ اور التصور (معرفہ) سے امر تصور کا مراد ہونا غیر مفہوم ہے یہ شارح کے کلام کا خلاصہ ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے ایضاح میں سکا کی کے کلام کو سہو ونسیان پر محمول کرنے کے بعد کہا ہے ثم قال الجامع بين الشيئين عقلى و وہمی و خیالی اما العقلی فهو ان يكون بين الشيئين اتحاد فى التصور الخ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد سکا کی کے کلام کی اصلاح کرنا نہیں بلکہ وہ اس کے کلام کو مختصر طریقہ پر پیش کرنا چاہتا ہے بناء علیہ مصنف کے کلام کو معنی مذکور پر محمول کیا جاسکتا ہے بلکہ اس معنی پر محمول کرنا متعین ہے ورنہ ثم قال الجامع مين الشيئين کہنا صحیح ہوسکتا تام۔

ومن محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين فى الاسمية والفعلية و تناسب الفعليتين فى المضى والمضارعة فاذا اردت مجرد الاخبار من غير تعرض للتجدد فى احدهما والثبوت فى الاخرى قلت قام زيد و قعد عمرو و كذا زيد قائم و عمرو قاعد الالمانع مثل ان يراد فى احدهما التجدد فى الاخرى الثبوت فيقال قام زيد و عمرو قاعد او يراد فى احدهما المضى وفى الاخرى المضارعة فيقال زيد قام و عمرو يقعد ويراد فى احدهما الاطلاق وفى الاخرى التقييد بالشرط كقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر ومنه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فعندى ان قوله ولا يستقدمون عطف على الشرطية قبلها لا على الجزاء اعنى لا يستاخرون اذلا معنى لقولنا

ترجمہ وتشریح: مصحح عطف بیان کرنے کے بعد ان چیزوں کو بیان کرتا ہے کہ جن کے ذریعہ عطف میں ایک گونہ خوبی پیدا ہوجاتی ہے کہتا ہے کہ ہر دو جملے آپس میں اسمیت وفعلیت کے اعتبار سے متناسب ہونے چاہئیں بایں طور کہ یہ تو دونوں اسمیہ ہوں یا دونوں فعلیہ ہوں برتقدیر فعلیت دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں پس جب نفس اخبار مقصود ہو اور کسی ایک میں تجدد یا استمرار مقصود نہ ہو تو اتنا کہنا کافی ہوگا قام زید و قعد عمرو زید قائم و عمرو قاعد ہاں اگر کوئی مانع ہو تو تناسب کو ترک کردیا جائے گا مثلاً ایک میں تجدد وحدوث مقصود ہو اور

دوسرے میں ثبوت و استمرار تو یوں کہیں گے زید قام و عمرو یقعد سکا کی نے آیت سواء علیکم ادعوتموہم ام انتم صامتون کو اسی قبیل سے مانا ہے ای سواء اجددتم الدعوة ام استمر علیکم صمتکم عن دعائهم و منه قوله تعالی قالوا ا جئتنا بالحق ام انتم من اللاعبین اسی طرح اگر ایک میں اطلاق مقصود ہو اور دوسرے میں تقیید جیسے آیت و قالوا لو لا انزل الخ کہ اس میں پہلا جملہ مطلق ہے اور دوسرا مقید بالشرط اور جملہ قالوا پر معطوف ہے اور جامع علاقہ تضاد ہے بایں طور کہ کفار کی نیت بظاہر یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو تو وہ ہمارے نجات کا ذریعہ ہوگا اور حق تعالی کا قصد یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو تو یہ ذریعہ ہلاکت ہوگا اور حی ہونے اور غیر حی ہونے میں تضاد ظاہر ہے

اذا جاء اجلهم لا یستقدمون تذنیب هو جعل الشئ ذنابة للشئ شبه به ذکر بحث الجملة الحالیة و کونها بالوا و تارة وبدونها اخری عقیب بحث الفصل والوصل لمکان التناسب

ترجمه وتشریح: اس کے برعکس ہے کہ اس میں دوسرا جملہ مطلق ہے اور پہلا مقید باشرط کیونکہ جملہ ثانیہ جزاء شرط پر معطوف نہیں بلکہ مجموعہ شرط و جزاء پر معطوف ہے ورنہ معنی یہ ہوں گے اذا جاء اجلهم لا یستقدمون اور یہ صریح باطل ہے کیونکہ مجیئت اجل کے بعد موت کا اجل پر مقدم ہونا متصور ہے

تنبیه: جملہ اسمیہ کا عطف جملہ فعلیہ پر اور اس کا عکس اسی طرح اسم کا عطف فعل پر اور اس کا عکس جائز ہے یا نہیں اس میں نجاۃ کے چند قول ہیں ا۔ ممتنع ہے عبد اللطیف بغدادی نے شرح مقدمہ ابن بابشاذ میں یہی نقل کیا ہے ۲۔ اگر عطف واو کے ساتھ ہو تو جائز ہے ورنہ نا جائز ابن جنی نے سر الفصاحت میں یہی بیان کیا ہے ۳۔ مطلقا جائز ہے یہی مشہور ہے اور یہی صحیح ہے ۴۔ فعل مضارع کا عطف اسم فاعل پر اور اسم فاعل کا عطف فعل مضارع پر جائز ہے قال ابن الشجری فی امالیہ پس یوں کہنا جائز ہوگا زید یتحدث و ضاحک زید ضاحک و یتحدث اور یوں کہنا جائز نہ ہوگا مررت بجالس و یتحدث کیونکہ فعل ماضی پر اسم فاعل کا عطف جائز نہیں الا یہ کہ اسم فاعل سے ماضی کے معنی مراد ہوں کہ اس صورت میں عطف جائز ہوگا جیسے آیت ان المصدقین و المصدقات و اقرضوا الله قال الزمخشری هو معطوف علی معنی الفعل فی المصدقین کانه قال الذان اصدقوا و اقرضوا لیکن اکثر نحویوں نے فعل کا عطف اسم پر اور اسم کا عطف فعل پر جائز مانا ہے جب کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی تقدیر میں ہو قال تعالی صافات و یقبضن. فالمغیر ات

صبحا فاثرن به نقعا۔

فائدہ: فصل ووصل کے سلسلہ میں جملتین کا حکم تو معلوم ہو گیا لیکن مفردات کا کیا حکم ہے اکثر مصنفین نے اس سے تعرض نہیں کیا ہاں علامہ بہاء الدین سبکی نے اس کا تذکرہ کیا ہے بغرض افادہ ہدیہ احباب ہے مفردات میں فصل ووصل کا ضابطہ یہ ہے کہ جب دو مفرد جمع ہوں اور ان میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ممکن ہو تو اگر ان میں کوئی جامع ہو تو وصل کیا جائے گا ورنہ فصل پس جو اصطلاح عطف جمل میں آنے پڑھی ہے وہی یہاں بھی جاری ہو سکتی ہے ا۔ بین المفردین کمال انقطاع بلا ابہام جیسے زید عالم قائم جاء زید لا بساثوبا ضاربا عمروا اس صورت میں فصل ہوگا کیونکہ جامع موجود نہیں قبل از ترکیب اسماء عدد واحد اثنان ثلثہ اور حروف ہجا الف با تا الخ بھی اسی میں داخل ہیں ۲۔ کمال انقطاع مع الایہام جیسے ظننت زیدا ضاربا و عالما اس صورت میں عطف کیا جائے گا کیونکہ عدم عطف کی صورت میں یہ وہم ہوگا کہ عالما ضاربا کا معمول ہے اور یہ خلاف مقصود ہے ۳۔ کمال اتصال بایں طور کہ مفرد ثانی تاکید معنوی ہو جیسے جاء زید نفسه یا تاکید لفظی ہو جیسے جاء زید زید یا عطف بیان ہو جیسے جاء زید ابو عبد الله یا نعت ہو جیسے جاء زید القائم اس صورت میں فصل کیا جائے گا۔

سوال۔ آیت ھو الاول والآخر والظاھر والباطن میں بعض صفات کو بعض پر عطف کے ساتھ لایا گیا ہے۔

جواب۔ اس عطف میں اس شخص کے وہم کو دور کرنا جو ان صفات کا ذات واحدۃ کے لئے ہونا مستبعد سمجھتا ہے۔

سوال۔ آیت مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثیبات وابکارا میں صرف ابکار کو واو کے ساتھ لایا گیا ہے نہ کہ بقیہ صفات کو اس کی کیا وجہ؟

جواب۔ ثبوت وبکارت دو متضاد صفتیں ہیں جو محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتی بخلاف صفات متقدمہ کے کہ وہ موصوف واحد میں جمع ہو سکتی ہیں اسی طرح آیت الآمرون بالمعروف والناھون عن المنکر ہے کہ امر بالمعروف نہی عن المنکر کو لازم ہے وبالعکس پس عطف کے ساتھ لایا گیا تا کہ یہ صفتیں مستقل بالفضل ہو سکیں بعض حضرات نے ان آیات میں واو کو واو ثمانیہ مانا ہے الا ان السبکی لم یرض به وقال ھو کلام ضعیف لیس له اصل طائل و ان کان وقع فی کلام کثیر من الائمه ۴۔ شبہ کمال انقطاع بایں طور کہ مفرد اول کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جو دوسرے کو دینا مقصود نہ ہو جیسے مجیب ان قصد صالح اگر مجیب پر صالح کا عطف کیا جائے تو یہ وہم ہوگا کہ اس کا صالح ہونا ان قصد کے ساتھ مقید ہے اور یہ مقصود کے خلاف ہے کیونکہ مقصود تو علی الاطلاق اس کے صالح ہونے کی خبر دینا ہے ۵۔ شبہ کمال اتصال جیسے زید غضبان ناقص الحظ کائن سائلا سأل لم غضب؟

٦۔توسط بین الکمالین جیسے زید معط مانع علی ان یکونا خبرین۔

تذنیب ھو جعل الشئی الخ ماتن تذنیب کے اندر جملہ حالیہ کی بحث ذکر کریگا۔تو ماتن نے اس فصل کا عنوان تذنیب کے ساتھ باندھا ہے تو تذنیب اور تنبیہ تقریبا ایک ہی چیز ہے کیوں کہ تذنیب کے بعد جو چیز مذکور ہوتی ہے وہ ماقبل والے متن سے سمجھ آرہی ہوتی ہے اور تنبیہ میں بھی وہ چیز جو مذکور ہوتی ہے وہ بھی ماقبل سے سمجھ آرہی ہوتی ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ تنبیہ کے بعد جو چیز مذکور ہوتی ہے اگر ماقبل کے اندر تامل کریں تو سمجھ آسکتی ہے لیکن تذنیب کے بعد جو چیز مذکور ہوتی ہے اگر ماقبل کے اندر تامل اور غور وفکر نہ بھی کریں تب بھی سمجھ آجاتی ہے۔

یہاں سے شارح نے تذنیب کا معنی کیا ہے کہ تذنیب کا معنی ہے جعل الشئی زنابۃ للشئی ۔کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیلئے ذنابہ کرنا۔ذنابہ کا معنی ہے مؤخر کرنا۔یعنی ایک شئی کو دوسری شئی سے مؤخر کرنا اور ایک شئی کو دوسری شئی کے بعد لانا۔ اور ذنب یعنی دم بھی اسی سے ہے کیوں کہ دم بھی پیچھے ہوتی ہے۔

اسکے بعد شارح نے بحث جملہ حالیہ کو تشبیہ دی ہے تذنیب کے ساتھ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح ایک شئی کو دوسری شئی کے بعد لایا جائے تو پھر وہ چیز مکمل ہوجاتی ہے اسی طرح باب فصل اور وصل کے بعد جب بحث جملہ حالیہ ذکر کی تو باب فصل و وصل مکمل ہو گیا اور دوسری بات یہ ہے کہ جملہ حالیہ کی فصل و وصل کے ساتھ مناسبت بھی ہے کیوں کہ فصل واؤ کے بغیر ہوتا ہے اور وصل واؤ کے ساتھ ہوتا ہے تو جملہ حالیہ بھی کبھی واؤ کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر واؤ کے۔

> اصل الحال المنتقلة ای الکثیر الراجح فیها کما یقال الاصل فی الکلام هو الحقیقة ان تکون بغیر وا واحترز بالمنتقلة عن المؤ کدة المقررة لمضمون الجملة فانها یجب ان تکون بغیر وا والبتة لشدة ارتباطها بما قبلها وانما کان الاصل فی المنتقلة الخلو عن الواو لانها فی المعنی حکم علی صاحبها کالخبر بالنسبة الی المبتداء فان فی قولك جاء زید را کبا اثبات الرکوب لزید کما فی زیدرا کب الا انه فی الحال علی سبیل التبعیة وانما المقصود اثبات المجئ وجئت بالحال لتزید فی الاخبار عن المجئ هذا المعنی ووصف له ای

ترجمہ وتشریح: تو حال دو قسم پر ہے حال منتقلہ اور حال مؤکدہ اور مقررہ۔حال منتقلہ یہ ہے کہ وہ حال ذو الحال سے جدا ہوسکتا ہے جیسے جاء نی زید راکبا تو رکوب زید سے جدا ہوسکتا ہے۔اور حال مؤکدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ حال

ذوالحال سے جدا نہیں ہوسکتا جیسے زید ابوک عطوفا۔ کہ زید تیرا باپ ہے اس حال میں کہ وہ مہربان ہے۔ تو عطوفا حال ہے اور ابوک سے جدا نہیں ہوسکتا کیوں کہ باپ ہمیشہ اپنے بیٹے پر مہربان ہوتا ہے۔

ماتن کہتا ہے کہ حال منتقلہ کا اصل یہ ہے کہ بغیر واؤ کے ہو۔ اصل کے تو کئی معانی ہیں مثلا قاعدہ، قانون، ام وغیرہ تو شارح کہتا ہے کہ یہاں پر اصل کا معنی ہے کثیر الراجح یعنی حال منتقلہ کے اندر کثیر الراجح یہ ہے کہ بغیر واؤ کے ہو۔ اس پر شارح نے محاورہ بھی پیش کیا ہے۔ کہ جیسے کہا ہے الاصل فی الکلام ھو الحقیقت۔ یعنی کہ کثیر الراجح کلام کے اندر حقیقت ہے اور کبھی مجاز بھی ہوتا ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ماتن نے حال منتقلہ کے ساتھ حال مؤکدہ مقررہ سے احتراز کیا ہے کہ جو حال مؤکدہ مقررہ مضمون جملہ کیلئے ہوتا ہے کیوں کہ حال مؤکدہ ہمیشہ بغیر واؤ کے ہوتا ہے وجہ یہ ہے حال مؤکدہ کا ذوالحال کے ساتھ شدت ارتباط ہوتا ہے۔ اور سخت متعلق ہوتا ہے۔ تو اگر واؤ آجائے تو پھر شدۃ ارتباط نہیں رہیگا اس لئے حال مؤکدہ ہمیشہ بغر واؤ کے ہوتا ہے۔

> ولانها فى المعنى وصف لصاحبها كالنعت بالنسبة الى المنعوت الا ان المقصود فى الحال كون صاحبها على هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهى قيد للفعل و بيان لكيفية وقوعه بخلاف النعت فانه لا يقصد به ذلك بل مجرد اتصاف المنعوت به و اذا كانت الحال مثل الخبر و النعت فكما انهما يكونان بدون الواو فكذلك الحال

ترجمہ وتشریح: ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ حال منتقلہ کے اندر کثیر الراجح یہ ہے کہ بغیر واؤ کے ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ حال منتقلہ کے اندر کثیر الراجح یہ اس لئے ہے کہ بغیر واؤ کے ہو کہ حال منتقلہ معنی کے اعتبار سے خبر کے بھی مشابہ ہے اور معنی کے اعتبار سے نعت کے بھی مشابہ ہے اور خبر اور نعت بغیر واؤ کے ہوتے ہیں تو یہ حال منتقلہ چونکہ ان دونوں کے مشابہ ہے لھذا انکا مشابہ بھی بغیر واؤ کے ہوگا۔

رہی یہ بات کہ حال منتقلہ خبر کے مشابہ کس طرح ہے تو شارح کہتا ہے کہ حال منتقلہ خبر کے ساتھ مشابہ اس طرح ہے کہ مثلا جب کہا جائے جاء زید راکبا۔ کہ آیا زید اس حال میں کہ وہ سوار تھا تو رکوب کا ثبوت زید کیلئے جسطرح زید راکب کے اندر ہے اسیطرح رکوب کا ثبوت زید کیلئے جاء نی زید راکبا کے اندر ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ زید راکب کے اندر رکوب کا ثبوت زید کیلئے مقصود بالذات ہے اور جاء زید راکبا کے اندر رکوب کا ثبوت زید کیلئے مقصود

بالذات نہیں بلکہ بالتبع ہے۔ کیوں کہ مقصود بالذات تو زید کا آنا ہے اور حال اس لئے لایا ہے تا کہ خبر مجیئت کے اندر یہ معنی بطور زیادتی کے ثابت ہو جائے۔

اور حال منتقلہ نعت کے مشابہ اس طرح ہے کہ نعت بھی منعوت کیلئے قید ہوتی ہے اور حال بھی ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ حال کے اندر ذوالحال اس وصف پر تھا کہ جس وقت فعل کا فاعل سے ثبوت ہوا ہے۔ جیسے جاء نی زید راکبا تو زید وصف رکوب پر تھا کہ جس وقت مجیئت والا فعل زید سے صادر ہوا اور نعت کے اندر یہ مقصود نہیں ہوتا کہ منعوت اس وصف پر تھا کہ جس وقت فعل فاعل سے صادر ہوا ہے جیسے جاء نی رجل عالم تو یہ مقصود نہیں ہے کہ رجل علم والے وصف پر تھا کہ جس وقت مجیئت والا فعل رجل سے صادر ہوا ہے لھذا حال وصف اور خبر کے مشابہ ہوا نعت اور خبر بغیر واؤ کے ہوتے ہیں اسلئے حال منتقلہ بھی بغیر واؤ کے ہوتا ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے

واما ما اورده بعض النحويين من الاخبار و النعوت المصدرة بالوا و كالخبر فى باب كان والجملة الوصفية المصدرة بالوا والتى تسمى او تاكيد لصوق الصفة بالموصوف فعلے سبيل التشبيه والالحاق بالحال لكن خولف هذا الاصل اذا كانت الحال جملة فانها اى الجملة الواقعة حالا من حيث هے جملة مستقلة بالا فادة من غير ان تتوقف على التعليق بما قبلها وانما قال من حيث هے جملة لانها من حيث هے حال غير مستقلة بل متوقفة علے التعليق بكلام سابق قصد تقييده بها فتحتاج الجملة الواقعة حالا الى ما يربطها بصاحبها الذى جعلت حالا عنه و كل من الضمير والو او صالح للربط والاصل الذى لا يعدل عنه مالم تمس حاجة الى زيادة ارتباط هو الضمير بدليل الاقتصار عليه فى الحال المفردة والخبر والنعت

ترجمہ وتشریح: اعتراض یہ ہے کہ حال منتقلہ بغیر واؤ کے اس لئے ہوتا ہے کہ یہ خبر اور نعت کے مشابہ ہے حالانکہ فصحاء اور بلغاء کی کلام میں خبر اور نعت واؤ کے ساتھ ہیں جیسے باب کان کے اندر ماصرح اشرفا مسی وھو عریان تو ھو عریان خبر ہے امسی کی اور واؤ کے ساتھ ہے اور اسی طرح جملہ وصفیہ ہو تو نعت واؤ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے وما اھلکنا من

قریۃ الا ولھا کتاب۔ تو لھا جملہ وصفیہ ہے اور نعت ہے قریۃ تو یہ واؤ کے ساتھ ہے اور اسی طرح او کالذی مر علی قریۃ وھی خاویۃ۔ جملہ وصفیہ ہے اور واؤ کے ساتھ قریۃ کی نعت ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ حال منتقلہ بغیر واؤ کے اس لئے ہوتا ہے کہ یہ خبر اور نعت کے مشابہ ہے۔ اور خبر اور نعت کبھی واؤ کے بغیر ہوتے ہیں اور کبھی واؤ کے ساتھ بھی ہوتے ہیں لھذا کبھی حال بھی واؤ کے ساتھ ہوتا ہے تو خبر اور نعت کو تشبیہ دی ہے حال کے ساتھ اور کبھی حال واؤ کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کبھی کبھی خبر اور نعت کے ساتھ بھی واؤ ہوتی ہے۔

لکن خولف ھذا الاصل الخ ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ حال منتقلہ کے اندر اصل یہ ہے کہ بغیر واؤ کے ہو تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی اس اصل کا خلاف بھی کیا جاتا ہے کہ جس وقت حال جملہ ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جب جملہ حال ہو تو پھر یوں دیکھو کہ یہ جملہ من حیث الجملۃ ہے تو یہ مستقل بالافادۃ ہوتا ہے اور ماقبل کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہوتا اور نہ کسی کی طرف محتاج ہوتا ہے لیکن حال کا ماقبل کے ساتھ ربط ہوتا ہے تو وہاں پر ایک ایسی چیز ہونی چاہئے تا کہ وہ چیز اس حال کا ذوالحال کے ساتھ ربط پیدا کرے اور وہ ربط ضمیر بھی ہو سکتی ہے اور واؤ بھی ہو سکتی ہے لیکن اصل یہ ہے کہ رابط ضمیر ہو کیوں کہ جب حال مفردہ تو وہاں پر رابط ضمیر ہوتی ہے نہ کہ واؤ اس لئے اصل یہ ہے کہ رابط ضمیر ہو۔

> فالجملۃ التی تقع حالا ان خلت عن ضمیر صاحبھا الذی تقع ھی حالا عنہ وجب فیھا الواو ولیحصل الارتباط فلا یجوز خرجت زید قائم ولما ذکر ان کل جملۃ خلت عن الضمیر وجب فیھا الواو واراد ان یبین ان ای جملۃ یجوز ذلک فیھا وای جملۃ لا یجوز فقال وکل جملۃ خالیۃ عن ضمیر ما ای الاسم الذی یجوز ان ینتصب عنہ حال وذلک بان یکون فاعلا او مفعولا معرفا او منکرا مخصوصا لا نکرۃ محضۃ او مبتداء او خبرا

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے یہ ذکر کرتا ہے کہ جب حال جملہ واقع ہو تو رابط واؤ کہاں ہوگی اور ضمیر کہاں ہوگی اور دونوں اکھٹے کہاں ہوں گے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ جب جملہ حال ہو تو اگر وہ جملہ حالیہ ذوالحال کے ضمیر سے خالی ہو۔ تو پھر اس جملہ کے اندر واؤ کا لانا واجب ہوگا تا کہ ارتباط حاصل ہو جائے لھذا اخرجت زید قائم یہ عبارت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ زید قائم جملہ حالیہ ہے اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہے لیکن یہاں پر واؤ نہیں ہے اس لئے یہ عبارت صحیح نہ ہوگی اس طرح کہیں گے خرجت وزید قائم۔

ولما ذكر ان كل جملة الخ سے شارح مابعد والے متن کا ماقبل والے متن کے ساتھ ربط ذکر کرتے ہوئے تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے وکل جملۃ خالیۃ عن ضمیر ماتو یہاں سے ماتن یہ بیان کرتا ہے کہ جب جملہ حال واقع ہوتو کون سے جملے میں واؤ رابط ہوگی اور کون سے جملے میں ضمیر رابط ہوگی۔

ماتن کہتا ہے کہ ہر جملہ جو خالی ہو اس اسم کی ضمیر سے جس اسم سے حال منصوب ہوسکتا ہے تو اس جملہ کا حال واقع ہونا اس اسم سے صحیح ہوگا واؤ کے ساتھ درمیان میں شارح نے بتا دیا ہے کہ جس اسم سے حال منصوب ہوسکتا ہے وہ اسم فاعل یا مفعول یا معرفہ یا نکرہ مخصوصہ یا نکرہ محضہ سے حال منصوب ہوسکتا ہے۔ اور اصح مذہب کے مطابق مبتدا اور خبر سے حال منصوب نہیں ہوسکتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وانما لم یقل عن ضمیر صاحب الحال الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے اس طرح کیوں کہا ہے کل جملۃ خالیۃ عن ضمیر ما یجوز ان ینتصب عنہ حالہ اتنی لمبی عبارت کی کیا ضرورت تھی اس طرح کیوں نہیں کہا کل جملۃ خالیۃ عن ضمیر صاحب الحال۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے عن ضمیر صاحب الحال نہیں کہا کہ کل جملۃ خالیۃ الخ مبتدا ہے اور یصح ان تقع تلک الجملۃ الخ خبر ہے۔ تو یصح ان تقع الخ ماتن ذکر کرتا تو تب اس پر ذوالحال کا اطلاق صحیح ہوتا۔ یصح ان تقع الخ سے پہلے اس اسم پر ذوالحال کا اطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے ماتن نے عن ضمیر صاحب الحال نہیں کہا ہے۔

فانه لا يجوز ان ينتصب عنه حال على الاصح وانما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لان قوله كل جملة مبتداء خبره قوله يصح ان تقع تلك الجملة حالا عنه اى عما يجوز ان ينتصب عنه بالوا وو ما لم يثبت له هذا الحكم اعنى وقوع الحال عنه لم يصح اطلاق اسم صاحب الحال عليه الامجاز او انما قال ينتصب عنه حال و لم يقل يجوز ان تقع تلك الجملة حالا عنه

ترجمہ وتشریح: جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے یجوز ان ینتصب عنہ حال کہا ہے اس طرح کیوں نہیں کہا یجوز ان تقع تلک الجملۃ حالا عنہ۔ جائز ہے کہ یہ جملہ حال واقع اس (رسم) سے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے یجوز ان تقع تلک الجملۃ حالا عنہ نہیں کہا ہے کہ مابعد میں ماتن مستثنی کر رہا ہے یعنی الا المصدرۃ بالمضارع اور مستثنی کے اندر اصل مستثنی متصل ہے۔ اور مستثنی متصل کا قاعدہ ہے کہ مستثنی استثناء سے پہلے

مستثنی منہ کے اندر داخل ہوتا اگر یجوز ان تقع الخ کہتا ہے تو پھر جملہ مضارع جو حال ہوتا ہے یہ مستثنی منہ کے اندر داخل نہ ہوتا کیوں کہ جملہ مضارعیہ کا حال واقع ہونا واؤ کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا۔

اس لئے ماتن نے یجوز ان ینتصب الخ کہا ہے تا کہ مستثنی (مصدرۃ بالمضارع) مستثنی منہ کے اندر داخل ہو اور پھر الا کے ساتھ استثناء کیا ہے۔ اس کی مثال بھی دی ہے کہ جملہ مضارعیہ حال واقع ہو تو اس پر واؤ داخل نہیں ہو سکتی جیسے جاء زید و یتکلم عمرو یہ عبارت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ یتکلم عمرو حال ہے زید سے اور یہاں پر واؤ داخل ہے لھذا یہ عبارت صحیح نہ ہوگی اس طرح کہا جائے جاء زید یتکلم زید۔ وجہ اس کی عنقریب آ جائے گی کہ جملہ مضارعیہ حال واقع ہو تو اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ولا یخفی ان المراد الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو یہ کہا ہے کہ ہر وہ جملہ جو خالی ہو اسم کی ضمیر سے کہ جس اسم سے حال منصوب ہو سکتا ہے تو اس جملہ کا حال واقع ہونا اس اسم سے صحیح ہے واؤ کے ساتھ مگر مصدر بالمضارع۔ تو جس طرح جملہ مضارعیہ کا حال واقع ہونا واؤ کے ساتھ اسم کیلئے صحیح نہیں ہوتا اسی طرح انشائیات بھی اسم سے حال واقع نہیں ہو سکتے۔ تو پھر ماتن نے انشائیات کو کیوں مستثنی نہیں کیا ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ

لیدخل فیه الجملة الخالیة عن الضمیر المصدرة بالمضارع المثبت فیصح استثناؤها بقوله الا المصدرة بالمضارع المثبت نحو جاء زید و یتکلم عمرو فانه لا یجوز ان یجعل ویتکلم عمرو حالا عن زید لما سیاتی من ان ربط مثلها یجب ان یکون بالضمیر فقط ولا یخفی ان المراد بقوله کل جملة الجملة الصالحة للحالیة فی الجملة بخلاف الانشائیات فانها لا تقع حالا البتة لا مع الواو ولا بدونها و الاعطف علی قوله ان خلت ای وان لم تخل الجملة عن ضمیر صاحبها فان کانت فعلیة والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها ای الواو نحو قوله تعالی ولا تمنن تستکثر ای لا تعط حال کونك تعدما تعطیه کثیرا لان الاصل فی الحال هی الحال المفردة لعراقة المفرد فی الاعراب و تطفل الجملة علیه لوقوعها موقعه

ترجمہ وتشریح: تو کل جملۃ سے مراد ہر وہ جملہ ہے جو کسی طرح بھی حال بننے کی صلاحیت رکھے برخلاف

انشائیات کے کہ وہ کسی طرح بھی بغیر تأویل کے حال واقع نہیں ہو سکتے واؤ کے ساتھ ہو یا بغیر واؤ البتہ تأویل کے ساتھ حال واقع ہو سکتے ہیں جیسے جاء زید ھل تری فارسا۔ یہاں پر ھل تری فارسا جملہ انشائیہ ہے بغیر تأویل کے حال واقع نہیں ہو سکتا مثلا یہ کہا جائے گا کہ قول مقدر ہے ای مقول فیہ ھل تری الخ۔ تو یہ انشائیات کل جملۃ الخ سے خارج ہیں تو پھر دوبارہ ان کو نکالنے کی کیا ضرورت ہے۔

والا عطف علی قوله ان خلت الخ ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ جب جملہ حال واقع ہو تو پھر اگر جملہ خالی ہو ذوالحال کی ضمیر سے تو پھر اس جملہ کے اندر واؤ کا لانا واجب ہے تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ جب جملہ حال واقع ہو تو اگر وہ جملہ ذوالحال کی ضمیر سے خالی نہ ہو بلکہ اس میں ذوالحال کی ضمیر ہے تو پھر اس کی کئی صورتیں ہیں۔ کہ وہ جملہ اسمیہ یا جملہ فعلیہ حال ہو اور اگر جملہ فعلیہ حال ہو تو پھر یا تو جملہ فعلیہ مضارعیہ ہوگا یا جملہ فعلیہ ماضیہ ہوگا اور اگر جملہ فعلیہ مضارعیہ ہو تو پھر یا جملہ فعلیہ مضارعیہ مثبت ہوگا یا جملہ فعلیہ مضارعیہ منفی ہوگا اور جملہ فعلیہ ماضیہ ہو تو پھر یا جملہ فعلیہ ماضیہ مثبت ہوگا یا جملہ فعلیہ ماضیہ منفی ہوگا۔ تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ اگر جملہ فعلیہ مضارعیہ مثبت حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہے اور واؤ رابط نہیں ہو سکتی۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ ولا تمنن تستکثر۔ کہ نہ احسان کر و اس حال میں کہ شمار کرتے ہو تم اس چیز کو جس کو تم بہت عطاء کرتے ہو۔ تو تستکثر جملہ فعلیہ مضارعیہ مثبت ہے اور حال واقع ہے لاتمنن کے اندر انت ضمیر سے اور یہاں پر واؤ رابط نہیں ہے۔ یہاں سے شارح اس کی وجہ بیان کی ہے کہ جب جملہ فعلیہ مضارعیہ مثبت حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ کا داخل ہونا کیوں منع ہے۔

تو شارح کہتا ہے کہ اسپر واؤ کا داخل ہونا اس لئے منع ہے کہ رجل حال کے اندر مفردہ ہے اور اعراب کے اندر اصل مفرد ہے اور جملہ مفرد کے اندر طفیلی ہوتا ہے اور مفرد کی جگہ پر واقع ہوتا ہے تو جب حال مفردہ ہو تو وہاں پر واؤ رابط نہیں ہو سکتی ہے تو جملہ فعلیہ مضارعیہ مثبت حال مفردہ کے مشابہ ہے لھذا اس پر بھی واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوگا۔

وهي اي المفردة تدل على حصول صفة اي معنى قائم بالغير لانها لبيان الهيئة التي عليها الفاعل او المفعول و الهيئة معنى قائم بالغير غير ثابتة لان الكلام في الحال المنتقلة مقارن ذلك الحصول لما جعلت الحال قيد اله يعني العامل لان الغرض من الحال تخصيص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال وهذا معنى المقارنة وهو اي المضارع المثبت كذلك اي دال على حصول صفة غير ثابتة مقارن لما جعلت قيد اله كالمفردة فيمتنع الوا و فيه كما في المفردة اما الحصول اي دلالة المضارع المثبت على حصول صفة غير ثابتة فلكونه فعلا فيدل على التجدد و عدم الثبوت مثبتا فيدل على الحصول واما المقارنة فلكونه مضارعا فيصلح للحال كما يصلح للاستقبال

ترجمہ وتشریح: ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ فعل مضارع مثبت حال مفردہ کے کس طرح مشابہ ہے تو ماتن کہتا ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے حصول صفت پر ایسی صفت جو غیر ثابت ہوتی ہے اور وہ حصول صفت مقارن ہوتی ہے واسطے اس چیز کے کہ جس چیز کیلئے قید بنتی ہے یعنی حال اپنے عامل کے ساتھ مقترن ہوتا ہے تو اس طرح مضارع بھی دلالت کرتا ہے حصول صفت پر ایسی صفت جو غیر ثابت ہوتی ہے وہ حصول صفت مقترن ہوتی ہے واسطے اس چیز کے کہ جس کیلئے حال قید بنتا ہے تو فعل مضارع مثبت حال مفردہ کی طرح ہے اور حال مفردہ کے اندر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے لھذا فعل مضارع مثبت جب حال واقع ہو تو اس پر بھی واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوگا۔

اما الحصول اي دلالة المضارع الخ ماقبل میں ماتن نے کہا تھا کہ فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے کیوں کہ اصل حال کے اندر مفردہ ہے اور حال مفردہ پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہے تو فعل مضارع مثبت حال مفردہ کی طرح ہے لھذا اس پر بھی واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوگا اور فعل مضارع مثبت حال مفردہ کی طرح اس طرح ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے حصول صفت پر ایسی صفت جو غیر ثابت ہوتی ہے وہ حصول صفت مقترن ہوتا ہے واسطے اس چیز کے کہ جس کیلئے حال قید بنتا ہے تو فعل مضارع مثبت حال مفردہ کی طرح ہے اور حال مفردہ کے اندر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے لھذا فعل مضارع مثبت جب حال واقع ہو تو اس پر بھی واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوگا۔ ماتن یہاں سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ فعل مضارع مثبت حصول صفت غیر ثابتہ پر کس طرح دلالت کرتا ہے

اور مقارنہ پر کس طرح دلالت کرتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ فعل مضارع مثبت غیر ثابت پر تو اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ فعل ہے اور فعل تجدد اور عدم ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ اور عدم ثبوت کا معنی ہے کہ ایک چیز پہلے موجود نہ ہو اور بعد میں وجود میں آئے۔ اور یہی غیر ثابتہ کا معنی ہے کہ ایک چیز پہلے موجود نہ ہو اور بعد میں وجود میں آئے۔ اور مضارع مثبت حصول پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ مثبت ہے اور مثبت کا معنی ہے کہ ایک چیز کا ثبوت ہو دوسرے چیز کیلئے اور ایک چیز دوسرے چیز کیلئے حاصل ہو اور یہی حصول ہوتا ہے۔ اور مقارنہ پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ فعل مضارع حال پر بھی دلالت کرتا ہے اور استقبال پر بھی دلالت کرتا ہے یعنی اس میں دونوں زمانے حال و استقبال پائے جاتے ہیں۔ اور حال یہی ہوتا ہے جو اپنے عامل کے ساتھ مقترن ہو تو جب فعل مضارع مثبت حال واقع ہوا تو پھر یہ بھی اپنے عامل کے ساتھ مقترن ہوگا اور مقارنہ پر دلالت کریگا۔

وفیه نظر لان الحال الذی یدل علیه المضارع هو زمان التکلم و حقیقته اجزاء متعاقبة من اواخر الماضی واوائل المستقبل والحال التی نحن بصددها یجب ان تکون مقارنة لزمان وقوع مضمون الفعل المقید بالحال ماضیا کان او حالا او مستقبلا فلا دخل للمضارعة فی المقارنة

ترجمہ وتشریح: شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ اس نے جو کہا ہے کہ فعل مضارع مثبت مقارنہ پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ فعل مضارع مثبت حال پر دلالت کرتا ہے اور استقبال پر بھی دلالت کرتا ہے اور حال یہی ہوتا ہے جو اپنے عامل کے ساتھ مقترن ہو تو جب فعل مضارع مثبت حال واقع ہوا تو پھر یہ بھی اپنے عامل کے ساتھ مقترن ہوگا۔ تو اعتراض یہ ہوا کہ فعل مضارع جس حال پر دلالت کرتا ہے اور جس حال کے بارے گفتگو ہو رہی ہے انکے درمیان فرق ہے فعل مضارع جس حال پر دلالت کرتا ہے وہ حال زمانہ تکلم کا ہوتا ہے اور اس کی حقیقت مرکب ہوتی ہے ماضی کے آخری جزو سے اور استقبال کی پہلی جزو سے اور جس حال کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے وہ حال اپنے عامل کے زمانہ کے ساتھ مقترن ہوتا ہے۔ اور فاعل یا مفعول کی کیفیت بیان کرتا ہے۔

عام ازیں اس حال کے عامل کا زمانہ حال ہو یا ماضی ہو یا استقبال ہو تو پھر فعل مضارع مثبت مقارنہ پر کس طرح دلالت کرسکتا ہے۔ کیوں کہ ٹھیک ہے کہ جب عامل کا زمانہ حال ہو۔ تو پھر تو فعل مضارع مثبت مقارنہ پر دلالت کریگا لیکن عامل کا زمانہ استقبال ہو یا ماضی ہو تو پھر فعل مضارع مثبت اپنے عامل کے ساتھ مقترن نہ ہوگا اور

مقارنۃ پر دلالت نہیں کریگا۔

فالاولی ان یعلل امتناع الواو فی المضارع المثبت بانہ علی وزن اسم الفاعل لفظا و بتقدیرہ معنی واما ما جاء من نحو قول بعض العرب قمت واصك وجهه وقوله شعر فلما خشیت اظافیرهم ای اسلحتهم نجوت وارهنهم مالکا فقیل انما جاز الواو فی المضارع المثبت الواقع حالا علی اعتبار حذف المبتدا لتکون الجملة اسمیة ای وانا اصك وانا ارهنهم کما فی قوله تعالی لم تؤذوننی وقد تعلمون انی رسول الله ای وانتم قد تعلمون وقیل

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ اولی اور اچھا یہ ہے کہ فعل مضارع مثبت جب حال واقع ہو اور اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل مضارع مثبت پر واؤ کا داخل ہونا اس لئے ممتنع ہے کہ فعل مضارع مثبت اسم فاعل کے مشابہ ہے لفظ اور معنی کے اعتبار سے۔ فعل مضارع اسم فاعل کے مشابہ ہے لفظ کے اعتبار سے حروف، حرکات اور سکنات میں کہ اسم فاعل مثلا ضارب کے اندر پہلا حرف متحرک ہے دوسرا ساکن ہے تیسرا متحرک ہے اور چوتھے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح فعل مضارع مثلا یضرب کے اندر پہلا حرف متحرک ہے دوسرا ساکن ہے تیسرا متحرک ہے اور چوتھے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور فعل مضارع اسم فاعل کے معنی کے اعتبار سے اس طرح مشابہ ہے کہ جب فعل مضارع حال واقع ہو تو پھر اس کو اسم فاعل کی تاویل کیا جاتا ہے۔ جیسے جاء زید یتکلم کا معنی کرتے ہیں جاء زید متکلما تو جب اسم فاعل جب حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے فعل مضارع اسم فاعل کے لفظا اور معنا مشابہ ہے لھذا فعل مضارع جب حال واقع ہو تو اس پر بھی واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوگا۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے واما جاء من نحو قول بعض العرب الخ سے ماتن جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہوتا ہے حالانکہ بلغاء کے کلام میں یہ بات موجود ہے کہ فعل مضارع مثبت حال واقع ہے اور اس پر واؤ داخل ہے جیسے بعض اہل عرب کا قول ہے قمت واصک وجھہ۔ کہ میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ میں تھپڑ لگا تا تھا اس کے چہرے پر۔

تو اصک وجھہ فعل مضارع مثبت ہے اور حال واقع ہے قمت کی ت ضمیر سے اور اس پر واؤ داخل ہے۔ اور اسی طرح

شاعر کا شعر ہے فلما خشیت اظافیرھم نجوت وار ھنھم مالکا۔ کہ جب میں ڈرا ان کے ناخنوں سے تو پس نجات پائی اس حال میں کہ میں نے رہن رکھا انکے پاس مالک کو۔ تو وار ھنھم مالکا فعل مضارع مثبت ہے اور حال واقع ہے نجوت کے ت ضمیر سے اور اس پر واؤ داخل ہے۔ اور مالکا یا گھر کا نام ہے یا آدمی کا نام ہے یعنی میں نے اپنی جان چھڑا دی ان سے اور مالک کو انکے پاس رہن رکھا۔ تو ماتن نے اس کے تین جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ دو مثالیں دی گئی ہیں کہ قمت واصک وجہہ اور نجوت وار ھنھم مالکا تو یہ اس فعل مضارع مثبت کو جملہ اسمیہ کی تاویل میں کیا جائے گا۔ کہ اصک وجہہ اصل میں ہے انا اصک وجہہ اور ار ھنھم اصل میں ہے انا ار ھنھم اور جملہ اسمیہ جب حال واقع ہو تو وہاں پر واؤ رابط ہو سکتی ہے اور واؤ اس پر داخل ہوتی ہے اس کی مثال بھی دی ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے لم تو ذوننی وقد تعلمون انی رسول اللہ۔ تو وقد تعلمون فعل مضارع مثبت ہے اور حال واقع ہے تو اس کو جملہ اسمیہ کی تاویل میں کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ اصل میں وانتم قد تعلمون ہے۔

الاول ای قمت واصك وجهه شاذو الثانی ای نجوت وارهنهم ضرورة وقال عبدالقاهر هے ای الواو فیهما للعطف لا للحال و لیس المعنے قمت صا کا وجهه ونجوت راهنا مالکا بل المضارع بمعنے الماضے والاصل قمت وصککت و نجوت و رهنت عدل عن لفظ الماضے الی المضارع لحکایة الحال الماضیة و معنا ها ان یفرض ما کان فی الزمان الماضے واقعا فی هذا الزمان فیعبر عنه بلفظ المضارع

ترجمه وتشريح: دوسرا جواب دیتا ہے کہ قمت واصک وجہہ شاذ ہے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہے۔ تو قواعد شاذ بھی تو ہوتے ہیں۔ تو واصک وجہہ کے اندر جو فعل مضارع مثبت پر واؤ داخل ہے یہ شاذ ہے۔ اور نجوت وار ھنھم ضرورت شعری کیلئے ہے۔ کیوں کہ اگر انا کو ذکر کرتا تو پھر شعر کا وزن ٹوٹ جاتا۔ اور یہ قاعدہ ہے الضرورات تبیح المحذ ورات کہ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتیں ہیں۔

وقال عبد القاهر الخ سے تیسرا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ ان دو مثالوں مذکورہ کے اندر واؤ عطف کیلئے ہے حال کیلئے نہیں ہے۔ ان کا معنی قمت صا کا وجہہ اور نجوت راھنا مالکا نہیں ہے بلکہ اصک کا عطف ہے قمت پر اور ار ھنھم کا عطف ہے نجوت پر۔ تو یہ مضارع بمعنی ماضی کے ہے اصل میں ہے قمت وصککت

ونجوت ورھنت تو پھر لفظ ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ ایک چیز ماضی کے اندر ہو چکی ہو اور اس چیز کو ظاہر اور حاضر کرنا ہو تو پھر فعل ماضی کو فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے کہ گویا کہ یہ چیز اب ہو رہی ہے۔ تو اس نے تھپڑ مارا تو تھا اس کے چہرے پر زمانہ ماضی کے اندر اور انکے پاس رہن رکھا تھا مالک کو زمانہ ماضی کے اندر لیکن اس کو حاضر کیا ہے کہ گویا کہ میں اب اس کے چہرے پر تھپڑ مار رہا ہوں اور انکے پاس مالک کو رہن رکھ رہا ہوں۔

وان كان الفعل مضارعا منفيا فالامران جائزان الواو و تركه كقرأة ابن ذكوان فاستقيما ولا تتبعان بالتخفيف اى بتخفيف النون فيكون لا للنفى دون النهى لثبوت النون التى هى علامة الرفع فلا يصح عطفه على الامر قبله فيكون الواو للحال بخلاف قراءة العامة ولا تتبعان بالتشديد فانه نهى مؤكد معطوف على الامر الذى قبله ونحو قوله تعالى وما لنا اى اى شئ ثبت لنا لا نومن بالله اى حال كوننا غير مؤمنين فالفعل المنفى حال بدون الواو

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو یہ آ گیا کہ فعل مضارع مثبت حال واقع ہو یہاں سے ماتن یہ ذکر کرتا ہے کہ فعل مضارع منفی حال واقع ہو۔ تو ماتن کہتا ہے کہ اگر فعل مضارع منفی حال واقع ہو تو اسمیں دو امر جائز ہیں۔ اتیان واؤ اور ترک واؤ۔ یعنی واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور نہ لانا بھی۔ اس کی مثال کہ فعل مضارع منفی حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل ہے جیسے ابن ذکوان کی قرات ہے فاستقیما ولا تتبعان۔ تخفیف نون کے ساتھ۔ عام طور پر تو پڑھا جاتا ہے لا تتبعان تشدید نون کے ساتھ لیکن ابن ذکوان کی قرات ہے لا تتبعان۔ تو لا تتبعان فعل مضارع منفی ہے نہی ہے تو اس کا ماقبل پر عطف کرنا صحیح نہ ہوگا کیوں کہ فاستقیما جملہ انشائیہ لفظا و معنی ہے۔ اور لا تتبعان جملہ خبریہ لفظا و معنی ہے تو ان کے درمیان کمال انقطاع ہے لھذا پھر یہ واؤ حال کیلئے ہوگی۔ تو لا تتبعان فعل منفی حال واقع ہے اور اس پر واؤ داخل ہے اور اگر اس کو لا تتبعان بتشدید نون ہو تو پھر یہ نہی مؤکدہ ہوگی اور ماقبل پر عطف ہوگا۔ کیوں کہ اس وقت فاستقیما بھی جملہ انشائیہ لفظا و معنی ہے اور لا تتبعان بھی جملہ انشائیہ لفظا و معنی ہوگا۔

اور اس کی مثال کہ فعل مضارع منفی حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل نہ ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے مالنا لا نؤمن باللہ۔
تو مالنا کا معنی ہے ای شئ ثبت لنا یعنی کس چیز نے ثابت کیا ہے ہمارے لئے حال یہ ہے کہ ہم اللہ تعالی کے ساتھ ایمان

نہیں لاتے۔ تولا تؤمن باللہ فعل مضارع منفی حال واقع ہوا اور اس پر واؤ داخل نہیں ہے۔

وانما جاز فيه الامران للدلالة على المقارنة لكونه مضارعا دون الحصول لكونه منفيا والمنفى انما يدل مطابقة على عدم الحصول وكذا يجوز الواو وتركه ان كان الفعل ماضيا لفظا او معنى كقوله تعالى اخبارا عن زكريا انى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر بالواو وقوله تعالى او جاء وكم حصرت صدورهم بدون الواو وهذا فى الماضى لفظا واما الماضى معنى فالمراد به المضارع المنفى بلم او لما فانهما يقلبان معنى المضارع الى المضى

ترجمہ وتشریح: ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ فعل مضارع منفی حال واقع ہوتو اس میں دو امر جائز کیوں ہیں اتیان واؤ اور ترک واؤ۔ تو ماتن کہتا ہے کہ فعل مضارع منفی بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اور بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے۔ تو جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اگر ان کا لحاظ کیا جائے تو پھر واؤ نہیں لانی چاہئے۔ اور جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے اگر ان کا لحاظ کیا جائے تو پھر واؤ لانی چاہئے۔ رہی یہ بات کہ کن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اور کن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے۔ تو یہ کہنا کہ فعل مضارع لفظی مقارنۃ پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ فعل مضارع حال پر دلالت کرتا ہے اور استقبال پر بھی دلالت کرتا ہے اور حال یہی ہوتا ہے جو اپنے عامل کے ساتھ مقارن ہو تو جب فعل مضارع حال واقع ہوا تو یہ بھی مقارنت پر دلالت کریگا تو پھر اس وقت واؤ نہیں لانی چاہئے اور فعل مضارع منفی حصول پر دلالت نہیں کرتا کیوں کہ فعل مضارع منفی عدم حصول پر دلالت کرتا ہے تو پھر حصول پر کس طرح دلالت کرسکتا ہے تو پھر اس وقت واؤ نہیں لانی چاہئے یہ وجہ ہے کہ فعل مضارع منفی حال واقع ہوتو اس میں دو امر جائز ہیں۔

وکذا یجوز الواو الخ سے ماتن کہتا ہے کہ جس طرح فعل مضارع منفی حال واقع ہوتو اس میں دو امر جائز ہیں واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور نہ لانا بھی جائز ہے اسی طرح فعل ماضی حال واقع ہوتو اس میں بھی دونوں امر جائز ہیں۔ واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور واؤ کا نہ لانا بھی جائز ہے۔ عام ازیں ہے کہ فعل ماضی لفظا ہو یا معنی۔ اس کی مثال کہ فعل ماضی حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل جیسے اللہ تعالی نے حضرت زکریا علیہ السلام سے خبر دی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام

نے عرض کی انی یکون لی غلام وقد بلغنی الکبر۔ کہ کہاں ہوگا میرے لئے لڑکا حال یہ ہے کہ تحقیق مجھے بڑھاپا پہنچ چکا ہے۔ تو قد بلغنی الکبر فعل ماضی ہے اور حال واقع ہے تکلم سے اور اس پر واؤ داخل ہے۔

اس کی مثال کہ فعل ماضی حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے او جاؤکم حصرت صدورھم۔ یا آئیں گے وہ تمھارے پاس حال یہ ہے کہ انکے سینے تنگ ہیں تو حصرت صدورھم فعل ماضی حال واقع ہے اور اس پر واؤ داخل نہیں ہے۔ یہ تو اس کی مثالیں تھیں کہ فعل ماضی لفظا اور معنی ہو۔ تو فعل ماضی معنی کا مطلب ہے کہ مضارع منفی ہو لم کے ساتھ یا لما کے ساتھ تو پھر وہ فعل ماضی معنی ہوتی ہے کیوں کہ لم اور لما یہ دونوں معنی مضارع کو معنی ماضی کی طرف پھیر دیتے ہیں۔

و اورد للمنفی بلم مثالین احدھما مع الوا و والاخر بدونه و اقتصر فی المنفی بلما علی ما ھو بالوا و فکانه لم یطلع علی مثال ترك الوا و وفیه الا انه مقتضی القیاس فقال و قوله تعالی انی یکون لی غلام ولم یمسسنی بشر و قوله تعالی فانقلبوا بنعمة من الله و فضل لم یمسسھم سوء وقوله تعالی ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما یا تکم مثل الذین خلوا من قبلکم

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ فعل مضارع لم کے ساتھ تو اس کی ماتن نے دو مثالیں دی ہیں۔ ایک مثال میں اس پر واؤ داخل ہے اور ایک مثال میں اس پر واؤ داخل نہیں ہے اور فعل مضارع لما کے ساتھ منفی ہو تو اس کی ماتن نے صرف ایک مثال دی ہے جس میں اس پر واؤ داخل ہے اور اس کی مثال نہیں دی جس میں اس پر واؤ داخل نہیں ہے۔ تو شارح کہتا ہے ہوسکتا ہے کہ اس کی مثال ماتن نے اس لئے نہ دی ہو کہ اس کی مثال پر ماتن مطلع نہ ہوا ہو لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ فعل مضارع منفی ہو لما کے ساتھ تو پھر وہاں پر ترک واو جائز نہین ہے۔ اس لئے ماتن نے اسکی مثال نہیں دی کیوں کہ یہ قیاس کا مقتضی ہے کہ فعل مضارع منفی ہو لما کے ساتھ تو اس میں دونوں امر جائز ہیں اتیان واؤ اور ترک واؤ بھی لھذا خلاف قیاس کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا فعل مضارع منفی ہو لما کے ساتھ تو پھر وہاں ترک واو جائز نہیں ہے۔

اس کی مثال کہ فعل مضارع منفی ہو لم کے ساتھ اور حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل ہو۔ کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان انی یکون لی غلام ولم یمسسنی بشر۔ کہ کہاں ہوگا میرے لئے لڑکا حال یہ ہے کہ مجھے کسی بشر نے مس نہیں کیا ہے تو لم یمسسنی

بشر فعل مضارع منفی ہے لم کے ساتھ اور حال ہے اور اس پر واؤ داخل ہے۔

اس کی مثال کہ فعل مضارع منفی ہو لم کے ساتھ اور حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل نہ ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فانقلبوا بنعمۃ من اللہ وفضل لم یمسسہم سوء۔ تو لم یمسسہم سوء فعل مضارع منفی ہے لم کے ساتھ اور حال ہے اور یہاں پر واؤ داخل نہیں ہے۔

اس کی مثال کہ فعل مضارع منفی ہو لما کے ساتھ اور حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ام حسبتم ان تدخلوا الجنۃ ولما یأتکم مثل الذین خلوا من قبلکم۔ تو ولما یأتکم الخ فعل مضارع منفی ہے لما کے ساتھ اور حال ہے اور اس پر واؤ داخل ہے۔

اما المثبت ای اما جواز الامرین فی الماضی المثبت فلدلالته علی الحصول یعنی حصول صفة غیر ثابتة لکونه فعلا مثبتا دون المقارنة لکونه ماضیا فلا یقارن الحال و لهذا ای و لعدم دلالته علی المقارنة شرط ان یکون مع قد ظاهرة کما فی قوله تعالی وقد بلغنی الکبر او مقدرة کما فی قوله تعالی حصرت صدورهم لان قد تقرب الماضی من الحال

ترجمہ وتشریح: ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ فعل ماضی حال واقع ہو تو اس میں دونوں امر کیوں جائز ہیں۔ تو ماتن کہتا ہے کہ فعل ماضی مثبت حال واقع ہو تو اس میں دونوں امر اس لئے جائز ہیں کہ یہ فعل ماضی مثبت بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اور بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے تو جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اگر ان بعض وجوہ کا اعتبار کیا جائے تو پھر واؤ نہیں لانی چاہئے اور جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے اگر ان کا لحاظ کیا جائے تو پھر واؤ لانی چاہئے۔

رہی یہ بات کہ کن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اور کن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے۔ تو ماتن کہتا ہے فعل ماضی مثبت حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ یہ فعل ہے اور فعل عدم ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور یہ مثبت ہے اور مثبت حصول پر دلالت کرتا ہے تو پھر اس وقت واؤ نہیں لانی چاہئے۔ تو فعل ماضی مثبت مقارنت پر دلالت نہیں کرتا کیوں کہ یہ ماضی ہے تو پھر ماضی حال کے ساتھ مقارن نہ ہوگی۔ اس پر ماتن نے تائید بھی پیش کی ہے کہ فعل ماضی مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ یہی تو وجہ ہے کہ فعل ماضی مثبت حال واقع ہو تو اس

کیلئے شرط ہے کہ قد ظاہرہ کے ساتھ ہو یا قد مقدرہ کے ساتھ۔ قد ظاہرہ کے ساتھ ہو اس کی مثال وقد بلغنی الکبر ہے۔ اور قد مقدرہ کے ساتھ ہو اس کی مثال ہے حصرت صدورھم۔ کیوں کہ فعل ماضی مقارنت پر دلالت نہیں کرتا اور قد ماضی کو حال کے قریب کرتا ہے۔ تو پھر ماضی کچھ نہ کچھ تو حال کے قریب ہو جائے گی۔

و الاشکال المذکور و ارد ھھنا وھو ان الحال التے نحن بصددھا غیر الحال التے تقابل الماضی و یقرب قد الماضے منھا فیجوز المقارنۃ اذا کان الحال و العامل ماضیین ولفظۃ قد انما تقرب الماضے من الحال التے زمان التکلم و ربما تبعدہ عن الحال التے نحن بصددھا کما فی قولنا جاء زید فی السنۃ الماضیۃ وقد رکب فرسہ والاعتذار عن ذلک مذکور فی الشرح

ترجمہ وتشریح: جو اشکال بحث مضارع میں اما المقارنت فلکونہ مضارعا کے تحت میں گذر چکا وہی اشکال لان قد تقرب الماضی من الحال پر ہوتا ہے کیونکہ لفظ قد ماضی کو جس حال کے قریب کرتا ہے وہ حال لغوی (یعنی زمانہ تکلم) ہے اور یہاں یہ مراد نہیں ہے یہاں تو وہ حال مراد ہے جو مضمون عامل کے وقوع کے ساتھ مقارن ہو عام ازیں کہ وہ زمانہ وقوع ماضی ہو یا حال ہو یا مستقبل ہو اور لفظ قد ماضی کو اس حال کے قریب نہیں کرتا بلکہ بسا اوقات اور دور کر دیتا ہے جیسے جاء زید فی السنۃ الماضیۃ وقد رکب فرسہ کیونکہ زید کا گزشتہ سال بحالت رکوب آنا قرب رکوب بزمانہ تکلم کے منافی ہے۔

والاعتذار عن ذلک الخ اشکال مذکور سے جو اعتذار ہو سکتا ہے وہ مطول میں مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ گو لفظ قد ماضی کو حال لغوی (یعنی زمانہ تکلم) کے قریب کرتا ہے نہ کہ حال نحوی کے جس کا زمانہ عامل کے زمانہ کے ساتھ متحد ہوتا ہے اس وجہ سے اس کی قطعاً ضرورت نہیں رہتی کہ لفظ قد ذکر کیا جائے۔ مگر چونکہ حال کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے اور ماضی اور حال کے اجتماع میں ایک گونہ قباحت ہے اس ظاہری قباحت کو دور کرنے کے لئے قد لایا جاتا ہے تا کہ وہ ماضی کو قدرے حال کے قریب کر دے۔

واما المنفی ای جواز الامرین فی الماضے المنفی فلدلالته علے المقارنة دون الحصول اما الاول ای دلالته علے المقارنة فلان لما للاستغراق ای لا متداد النفی من حین الانتفاء الی زمان التکلم و غیرها ای غیر لما مثل لم وما لانتفاء مقدم علے زمان التکلم مع ان الاصل استمراره ای استمرار ذلك الانتفاء لما سیجئ حتی تظهر قرینة علے الانقطاع کما فی قولنا لم یضرب زید امس لکنه ضرب الیوم فیحصل به ای بالنفی او بان الاصل فیه الاستمرار الدلالة علیها ای علی المقارنة عند الاطلاق وترك التقیید بما یدل علی انقطاع ذلك الانتفاء بخلاف المثبت فان وضع الفعل علی افادة التجدد من غیر ان یکون الاصل استمراره فاذا قلت ضرب مثلا کفی فی صدقه وقوع الضرب فی جزء من اجزاء الماضے واذا قلت ما ضرب افاد استغراق النفی لجمیع اجزاء الزمان الماضے لکن لا قطعیا بخلاف لما و ذلك لا نهم قصدوا ان یکون الاثبات و النفی فی طر فی نقیض ولا یخفے ان الاثبات فی الجملة انما ینافیه النفے دائما

ترجمه وتشریح: ماتن اس پر دلیل دیتا ہے کہ فعل ماضی منفی حال واقع ہوتو اسمیں دو امر کیوں جائز ہیں۔ تو ماتن کہتا ہے کہ فعل ماضی منفی بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اور بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے۔ تو جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اگر ان بعض وجوہ کا لحاظ کیا جائے کہ جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے تو اس پر واؤ داخل کرنی چاہیے۔ اور جن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے اگر ان کا لحاظ کیا جائے تو پھر واس پر واؤ داخل کرنی چاہیے۔

رہی یہ بات کہ فعل منفی کن بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ ہے اور کئی بعض وجوہ کے اعتبار سے حال مفردہ کے مشابہ نہیں ہے تو یہ کہتا ہے فعل ماضی منفی مقارنت پر دلالت کرتا ہے تو پھر اس واؤ پر داخل نہیں ہونی چاہئے اور فعل ماضی منفی حصول پر دلالت نہیں کرتا تو پھر اس وقت واؤ داخل کرنی چاہئے۔ یہاں سے ماتن اسپر دلیل دیتا ہے کہ

فعل ماضی منفی مقارنت پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ لما یہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے اندر نفی مستمر ہوتی ہے یعنی جس وقت سے فعل کی فاعل سے نفی ہوتی ہے اسی وقت سے لیکر اب تک فعل کی فاعل سے نفی ہے جیسے لما یضرب زید۔ تو اس کا معنی ہے کہ جس وقت ضرب کی زید سے نفی ہوئی اسی وقت سے لیکر اب تک ضرب کی زید سے نفی ہے بر خلاف ما اور لما کے۔ کہ ما اور لم کے اندر نفی مستمر نہیں ہوتی۔ بلکہ زمانہ گذشتہ کے اندر کسی وقت میں فعل کی فاعل سے نفی ہوئی ہے۔ جیسے لم یضرب زید۔ تو اِس کا معنی ہے کہ زمانہ گذشتہ میں کسی وقت میں ضرب کی زید سے نفی ہوئی ہے لیکن اصل پھر بھی نفی کے اندر استمرار ہے کہ نفی مستمر ہوتی ہے جب تک اثبات پر کوئی دلیل اور قرینہ نہ پایا جائے۔ جیسے لم یضرب زیدا امس کہا جائے۔ تو اس کا معنی ہے کہ کل گذشتہ سے لے کر اب تک ضرب کی زید سے نفی ہے۔ لیکن جب کہا جائے لکنہ ضرب الیوم تو یہ اثبات پر قرینہ ہے۔ اور نفی کے اندر اصل استمرار ہے لھذا یہ مقارنت پر دلالت کریگی عند الاطلاق یعنی انقطاع انتفاء پر دلالت کرنے والے قرینہ کہ نہ ہونے کے وقت۔ بخلاف مثبت کے اس کے اندر استمرار نہیں ہوتا کیوں کہ یہ تجدد کا فائدہ دیتا ہے۔ تو مثلا جب کہا جائے ضرب تو اس کے سچے آنے کے اندر اتنا ہی کافی ہے کہ ضرب واقع ہوئی ہے زمانہ ماضی کے اجزاء میں سے کسی جز کے اندر لیکن جب کہا جائے ما ضرب۔ تو یہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے کہ ضرب کی نفی ہے زمانہ ماضی کے اندر جمیع اجزاء کے اندر لیکن یہ قطعی نہیں ہے کہ ضرب کی نفی ہے زمانہ ماضی کے اجزاء کے اندر برخلاف لما کے۔ کہ لما کے اندر فعل کی نفی ہوتی ہے زمانہ ماضی کے اجزاء کے اندر قطعی طور پر۔ اب اس پر دلیل کہ اثبات کے اندر استمرار نہیں ہوتا اور نفی کے اندر استمرار ہوتا ہے تو اثبات اور نفی دونوں نقیضیں ہیں۔ کیوں کہ اثبات فی الجملۃ ہوتا ہے یعنی فعل کے واقع ہونے سے زمانہ گذشتہ کے اندر اجزاء میں سے کسی جز کے اندر تو یہ اثبات۔ موجبہ جزئیہ کی قوت میں ہے۔ تو پھر نفی کے اندر استمرار ہوگا۔ اور سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا۔ کیوں کہ اگر اسمیں استمرار نہ ہو تو پھر یہ آپس میں نقیض نہیں ہونگے لھذا منفی کے اندر استمرار ہوگا۔ اور سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا۔ اور موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ آپس میں ایک دوسرے کی نقیض ہونگے۔

وتحقیقه ای تحقیق هذا الکلام ان استمرار العدم لا یفتقر الی سبب بخلاف استمرار الوجود یعنی ان بقاء الحادث وهو استمرار وجوده یحتاج الی سبب موجود لانه وجود عقیب وجود ولا بدللو جود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا یحتاج الی وجود سبب بل یکفیه مجرد انتفاء سبب الوجود والاصل فی الحوادث العدم حتی یوجد عللها ففی الجملة لما کان الاصل فی المنفی الاستمرار حصل من اطلاقه الدلالة علی المقارنة واما الثانی ای عدم دلالته علی الحصول فلکونه منفیا هذا اذا کانت الجملة فعلیة

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اس کلام کو تحقیق کرتا ہے کہ اثبات کے اندر استمرار نہیں ہوتا اور نفی کے اندر استمرار ہوتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے تو اس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ عدم استمرار عدم سبب کی طرف محتاج نہیں ہوتا برخلاف استمرار وجود کے کہ وہ سبب کی طرف محتاج ہوتا ہے کیونکہ حادث جبتک باقی رہتا ہے تو اس کا وجود سبب کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ کیونکہ حادث میں وجود بعد الوجود ہوتا ہے تو پھر اس حادث کے وجود کیلئے سبب کا ہونا ضروری ہے برخلاف عدم استمرار کے کہ وہ سبب کی طرف محتاج نہیں ہوتا بلکہ محض اس کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ وجود کا سبب نہیں پایا گیا ہے تو پھر عدم ہی عدم ہوگا۔ تو اصل حوادث کے اندر عدم ہے اور اگر انکی کوئی علت اور سبب پایا جائے تو پھر وہ موجود ہوتے تو نتیجہ یہ نکلا کہ جب اصل منفی کے اندر استمرار ہے تو پھر یہ مقارنت پر دلالت کرے گی اور فعل ماضی منفی حصول پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ یہ عدم حصول پر دلالت کرتا ہے تو پھر حصول پر دلالت کس طرح کریگا۔

وان كانت اسمية فالمشهور جواز تركها اى الو او بعكس ما مرفى الماضى المثبت اى لدلالة الاسمية على المقارنة لكونها مستمرة لا على حصول صفة غير ثابتة لدلالتها على الدوام والثبات نحو كلمته فوه الى فى اى مشافها و ايضا المشهور ان دخولها اى الواو اولى من تركها لعدم دلالتها اى الجملة الاسمية على عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسن زيادة رابط نحو فلا تجعلو الله اندادا و انتم تعلمون اى وانتم من اهل العلم والمعرفة او وانتم تعلمون ما بينه و بينها من التفاوت

ترجمه وتشریح: یہاں تک تو یہ آ گیا کہ جملہ فعلیہ حال واقع ہو۔ تو یہاں سے ماتن یہ ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کے متعلق دو باتیں مشہور ہے۔ ایک بات تو یہ ہے کہ جواز ترک واؤ یعنی واؤ کا چھوڑنا بھی جائز ہے اور لانا بھی جائز ہے۔ لیکن اسکی وجہ برعکس ہوگی جو فعل ماضی مثبت کے اندر گزر چکی ہے۔ فعل ماضی مثبت کے اندر یہ وجہ گذر چکی ہے کہ فعل ماضی مثبت حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرتا ہے نہ کہ مقارنت پر اس کی وجہ برعکس ہوگی کیوں کہ جملہ اسمیہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کے اندر استمرار ہے اور جملہ اسمیہ حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت نہیں کرتا ہے کیوں کہ یہ دوام اور ثبات پر دلالت کرتا ہے۔ رہی اس کی مثال کہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل نہ ہو۔ جیسے کلمتہ فوہ الی فی ۔ تو فوہ مبتدا ہے اور الی فی خبر ہے اور یہ جملہ اسمیہ ہے اور حال واقع ہے اور اس پر واؤ داخل نہیں ہے اس کا معنی ہے کہ میں نے کلام کی اس کے ساتھ تو اس حال میں کہ اس کا منہ میرے منہ کی طرف تھا یعنی بالمشافہ کلام کی۔

اور دوسری بات یہ مشہور ہے کہ دخول واؤ یہ ترک واؤ سے اولی ہے اس لئے جملہ اسمیہ عدم ثبوت پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ استیناف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے تو پھر اس وقت زیادہ رابطے کی طرف ضرورت ہوگی اور زیادہ رابطہ اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ واؤ لائی جائے نہ کہ واؤ کو چھوڑا جائے جیسے فلا تجعلو اللہ اندادا وانتم تعلمون ۔ پس نہ بناؤ تم اللہ تعالی کیلئے شریک حال یہ ہے کہ تم جانتے ہو۔ تو انتم تعلمون جملہ اسمیہ حال واقع ہے اور اس پر واؤ داخل ہے۔ اسکے بعد شارح تعلمون کے دو معنی کرتا ہے کہ تعلمون متعدی ہو لیکن اگر یہ لازم کے معنی میں ہو تو پھر معنی ہوگا کہ نہ بناؤ تم

اللہ تعالی کیلئے شریک حال یہ ہے کہ تم اہل علم ہو جاہل تو نہیں ہو۔ اور اگر یہ اپنے معنی متعدی میں ہو تو پھر اس کا معنی ہو گا کہ پس نہ بناؤ تم اللہ تعالی کیلئے شریک حال یہ ہے کہ تم جانتے ہو اس چیز کو جو اللہ تعالی اور انداد کے درمیان ہے اور وہ چیز کیا ہے وہ تفاوت ہے۔

وقال عبدالقاهر انكان المبداء فى الجملة الاسمية الحالية ضمير ذى الحال وجبت الواو سواء كان خبره فعلا نحو جاء زيد وهو يسرع او اسما نحو جاءنے زيد وهو مسرع

ترجمہ وتشریح: ماقبل میں ماتن نے تو بتایا تھا کہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کے متعلق دو باتیں آچکی ہیں جواز ترک واؤ اور دخول ترک واؤ۔ یہاں سے ماتن عبدالقاہر کا مذہب ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے جملہ اسمیہ حال واقع ہو اور اس جملہ اسمیہ کے اندر ذوالحال کی ضمیر مبتدا بنے۔ یعنی جملہ اسمیہ کے اندر ضمیر جو مبتدا بن رہی ہے وہ ضمیر ذوالحال کی طرف راجع ہو۔ تو پھر اس جملہ اسمیہ پر واؤ کا داخل کرنا واجب ہے۔

عام ازیں ہے کہ ذوالحال کی ضمیر جو مبتدا بن رہی ہے اس کی خبر فعل ہو یا اسم اس کی مثال کہ خبر فعل ہو جیسے جاءنی زید وھو یسرع۔ کہ آیا میرے پاس زید اس حال میں کہ وہ جلدی کرتا ہے۔ تو وھو یسرع جملہ اسمیہ ہے اور ھو ضمیر مبتدا ہے اور جو ذوالحال یعنی زید کی طرف راجع ہے اور اس کی خبر فعل یعنی یسرع ہے۔ اور اس کی مثال کہ اس کی خبر اسم ہو جیسے جاءنی زید وھو مسرع۔ کہ آیا میرے پاس زید اس حال میں کہ وہ جلدی کرنے والا ہے۔ تو ھو مسرع جملہ ہے اور ھو ضمیر مبتدا ہے جو زید کی طرف راجع ہے اور اس کی خبر اسم یعنی مسرع ہے۔

وذلك لان الجملة لا تترك فيها الواو حتے تدخل فی صلة العامل و تنضم اليه فی الاثبات و تقدر تقدير المفرد فی ان لا يستانف لها الاثبات وهذا مما يمتنع فی نحو جاءنے زيد وهو يسرع او مسرع لانك اذا اعدت ذكر زيد و جئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزلة اعادة اسمه صريحا فی انك لا تجد سبيلا الى ان تدخل يسرع فی صلة المجئ و تضمه اليه فی الاثبات لان اعادة ذكره لا تكون حتے يقصد استيناف الخبر عنه بانه يسرع والالكنت تركت المبتداء بمضيعة وجعلته لغوا فی البين واجری مجری ان تقول جاءنی زيد و عمرو يسرع امامه ثم تزعم انك لم تستانف كلاما ولم تبتدی للسرعة اثباتا وعلے هذا فالاصل و القياس ان لا يجئ الجملة الاسمية الامع الواو و واما ما جاء بدونه فسبيله سبيل الشئ الخارج عن قياسه و اصله بضرب من التاويل و نوع من التشبيه هذا كلامه فی دلائل الاعجاز وهو مشعر بوجوب الواو فی نحو جاءنے زيد و زيد يسرع او مسرع و جاءنی زيد و عمرو يسرع او مسرع امامه بالطريق الاولی

ترجمہ وتشریح: اس پر دلیل دیتا ہے کہ جملہ اسمیہ حال واقع ہوا اور اس کے اندر ضمیر مبتدا ہے جو ذوالحال کی طرف راجع ہو تو اس کے اندر واؤ کا لانا واجب ہے۔ اور پہلے اس کے متعلق ایک قاعدہ ذکر کرتا ہے پھر اس کے تحت دلیل بھی آجائے گی۔ تو شارح کہتا ہے کہ جو جملہ حال واقع ہو تو پھر اس جملہ پر واؤ کا داخل کرنا واجب ہے اگر واؤ جملہ صلہ عامل کے اندر داخل ہو۔ یعنی وہ جملہ عامل کیلئے قید بنے۔ اور وہ جملہ اثبات کے اندر اس عامل کے ساتھ منضم ہو یعنی ملا ہوا ہو یعنی وہ جملہ پہلے جملے کے ساتھ اثبات کے اندر شریک ہو نیا اثبات پیدا کرنا مقصود نہ ہو اور وہ جملہ مفرد کی تاویل میں ہو۔ تو جب یہ تین باتیں پائیں جاتی ہیں تو پھر اس جملہ حالیہ پر واؤ کا داخل کرنا ممتنع ہوتا ہے۔ اگر یہ تین باتیں نہ پائی جائیں تو پھر واؤ کا داخل کرنا واجب ہوگا۔ ماقبل میں جو مثال دی ہے جاءنی زید ویسرع یا ھو مسرع تو وہاں پر ھو ضمیر کو ذکر کیا ہے جو زید کی طرف راجع ہے تو زید کا دوبارہ ذکر لوٹایا ہے۔ تو یہاں پر اس یسرع کے اندر نیا اثبات کرنا مقصود ہے کہ سرعت کا ثبوت زید کیلئے کر رہا ہے یہ جملہ پہلے کے ساتھ اثبات کے اندر شریک نہیں ہے کیوں

کہ اگر یہاں پر نیا اثبات پیدا کرنا مقصود نہ ہو اور پہلے جملے کے ساتھ اثبات کے اندر شریک ہو تو ھو ضمیر ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے صرف اس طرح کہا جاتا ہے جاء زید یسرع تو ھو ضمیر کو جو ذکر کیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر نیا اثبات پیدا کرنا مقصود ہے پہلے جملے کے ساتھ اثبات کے اندر شریک نہیں ہے۔ تو جاءنی زید وھو یسرع جو ہے یہ جاءنی زید وعمرو ویسرع امامہ کی طرح ہے۔ کہ آیا میرے پاس زید اس حال میں کہ عمرو اس سے پہلے جلدی کرتا ہے اگر متکلم یہاں پر کہے کہ میرا مقصد نیا اثبات پیدا کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ پہلے جملے کے ساتھ اثبات کے اندر شریک ہے تو یہ محض غلط ہے کیوں کہ جب نیا اثبات پیدا کرنا مقصود نہیں ہے تو پھر عمرو کو کیوں ذکر کیا ہے صرف اتنا کافی تھا۔ جاءنی زید یسرع۔ تو عمرو کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ تو جاءنی زید وعمرو ویسرع امامہ کے اندر واؤ کا داخل کرنا واجب ہے۔ اور جاءنی زید وھو یسرع یا وھو مسرع اس کی طرح ہے یہاں پر بھی واؤ کا داخل کرنا واجب ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح واما جاء بدونہ الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ کا داخل کرنا واجب ہے حالانکہ بعض جگہ جملہ اسمیہ حال واقع ہے لیکن اس پر واؤ داخل نہیں ہوتی جیسے ماقبل میں مثال گذر چکی ہے کلمتہ فوہ الی فی۔ تو فوہ الی فی جملہ اسمیہ جملہ حال واقع ہے اور اس پر واؤ داخل نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جس جگہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو اور اس پر واؤ داخل نہ ہو تو پھر وہ جملہ اسمیہ یا تو مفرد کی تاویل میں ہوتا ہے اور مفرد حال واقع ہو تو پھر اس پر واؤ داخل نہیں ہوتی لھذا پھر اس جملہ اسمیہ پر بھی واؤ داخل نہ ہوگی جو منفردا کی تاویل میں ہے۔ جیسے فوہ الی فی جملہ اسمیہ مفرد کی تاویل میں ہے یعنی مشافھا۔ یا اگر اس جملہ اسمیہ پر واؤ داخل کیا جائے تو پھر اس واؤ حالیہ کا شبہ پڑتا ہے واؤ عاطفہ کے ساتھ۔ تو پھر سننے والا یہ سمجھتا ہے کہ اس دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف ہے۔ جیسے فجاء ھا امرنا بیاتا اوھم قائلون۔ تو ھم قائلون جملہ اسمیہ ہے اور حال ہے لیکن اس پر واؤ کو داخل نہیں کیا گیا ہے کیوں کہ اگر واؤ کو داخل کیا جاتا تو پھر سننے والا یہ سمجھتا کہ ھم قائلون کا عطف ہے فجاء ھا امرنا بیاتا پر اس لئے واؤ کو داخل نہیں کیا گیا ہے۔

وھو مشعر بوجوب الواو الخ شارح کہتا ہے کہ عبدالقاہر نے جو کہا ہے کہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو اور اس کے اندر ذوالحال کی ضمیر مبتدا بنے ت پھر اس جملے پر واؤ کا داخل کرنا واجب ہے جیسے جاءنی زید وھو یسرع او مسرع۔ تو لھذا جاءنی زید یسرع یا جاءنی زید وھو مسرع اور جاءنی زید وعمرو ویسرع امامہ یا جاءنی زید وعمرو مسرع امامہ کے اندر واؤ کا داخل بطریق اولی واجب ہے کیوں کہ ان کے ذریعے جاء زید وھو یسرع یا ھو مسرع کے اندر واؤ کا داخل کرنا واجب

ہے تو جس کے ذریعے سے واؤ کا داخل کرنا واجب ہے اس پر تو پھر واؤ کا داخل کرنا بطریق اولی واجب ہوگا۔

ثم قال الشيخ وان جعل نحو على كتفه سيف حالا كثر فيها اى فى تلك الحال تركها اى ترك الواو ونحو قول بشار شعرا اذا انكرتنى بلدة او نكرتها خرجت مع البازى على سواد اى بقية من الليل يعنى اذا لم يعرف قدرى اهل بلدة او لم اعرفهم خرجت منهم مصاحبا للبازى الذى هو ابكر الطيور مشتملا على شئ من ظلمة الليل غير منتظر لاسفار الصبح فقوله على سواد حال ترك فيه الواو

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ اگر علی کتفہ سیف کی مثل عبارت حال واقع ہو جائے یعنی جار مجرور مقدم ہو اور اسم جو مرفوع ہے وہ خبر مقدم ہو تو اس حال کے اندر ترک واؤ اکثر ہے یعنی واؤ کا چھوڑنا بہت ہے جیسے بشار کا شعر ہے۔ اذا انکرتنی بلدۃ ونکرتھا خرجت مع البازی علی سواد۔ کہ جب مکروہ سمجھا مجھ کو اہل بلد نے یا میں نے ان کو مکروہ جانا تو نکلا میں ساتھ باز کے اس حال میں کہ مجھ پر سیاہی تھی۔ تو علی سواد حال ہے اور جار مجرور مقدم ہے اور اسم مرفوع مؤخر ہے۔ اور حال واقع ہے خرجت کے ت ضمیر سے تو یہاں پر واؤ چھوڑی گئی ہے۔ درمیان میں شاعر نے شعر کا معنی کیا ہے۔ کہ جس وقت نہیں پہچانا شہر والوں نے میری قدر کو یا میں نے انکو نہیں پہچانا یعنی وہ تو مجھے پہچانتے تھے۔ لیکن میں نے انکو نہیں پہچانا تو میں ان شہر والوں سے نکلا اس حال میں کہ مصاحب باز کے تھا۔ باز وہ ابکر الطیور ہے۔ یعنی صبح کی سفیدی سے پہلے وہ پرندہ جاگتا ہے۔ تو میں صبح کی سفیدی سے پہلے اٹھا اور پھر چل پڑا۔

و ثم قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم فى مثل هذا فاعلا للظرف لاعتماده على ذى الحال لا مبتداء و ينبغى ان يقدر ههنا خصوصا ان الظرف فى تقدير اسم الفاعل دون الفعل اللهم الا ان يقدر فعل ماض مع قد هذا كلامه

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ جب علی کتفہ سیف کی مثل عبارت حال واقع ہو تو ترک واؤ اکثر کیوں ہوتا ہے تو اس نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ یا تو اسم جو مرفوع ہے یہ فاعل ہے ظرف کیلئے اور ظرف کا ذوالحال پر اعتماد ہے یہ اسم مرفوع مبتدا نہیں ہے۔ تو پھر یہ جملہ اسمیہ نہ ہوگا تو پھر اس میں واؤ کو داخل نہیں کیا جائے گا۔ یا خاص کر کے جہاں ظرف کا متعلق اسم فاعل ہو۔ اور اسم فاعل حال واقع ہو تو پھر وہاں

پر بھی واؤ چھوڑی جاتی ہے۔

اللھم الا الخ سے شارح کہتا ہے کہ فعل ماضی یہاں پر قد کے ساتھ مقدر ہو تو جب فعل ماضی حال ہو قد کے ساتھ تو پھر بھی اسمیں دو امر جائز ہیں۔ یعنی اتیان واؤ اور ترک واؤ عام طور پر ترک واو اس وقت ہوتا ہے جب اسم مرفوع فاعل ہو ظرف کا یا اسم فاعل کا متعلق ظرف ہو۔ ظرف فعل ماضی کے متعلق ہو تو پھر اس میں دو امر جائز ہیں۔ یعنی واؤ کا چھوڑنا بھی جائز ہے اور داخل کرنا بھی جائز ہے۔ عام طور پر اسمیں ترک واو ہوتا ہے۔

وفيه بحث والظاهر ان مثل على كتفه سيف يحتمل ان يكون فى تقدير المفرد وان يكون جملة اسمية قدم خبرها وان يكون فعلة مقدرة بالماضى او بالمضارع فعلى التقديرين يمتنع الواو و على التقديرين لا يجب الواو فمن اجل هذا كثر تركها وقال الشيخ ايضا

ترجمه وتشريح: شارح کہتا ہے کہ اس میں اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے وینبغی ان یقدر ھھنا خصوصا ان الظرف فی تقدیم اسم الفاعل۔ کہ مقدر کیا جائے یہاں پر خاص کر کے کہ بے شک ظرف تقدیراً اسم فاعل کے اندر ہے یعنی ظرف حال واقع ہو تو پھر اس کو اسم فاعل کے متعلق کریں گے۔ تو شارح کہتا ہے کہ صرف ظرف حال واقع ہو تو اسم فاعل کو مقدر نہیں کریں گے۔ بلکہ ظرف اگر صفت واقع ہو یا خبر واقع ہو تو پھر بھی ظرف اسم فاعل کے متعلق کریں گے کیوں کہ صفت کے اندر اصل افراد ہے اور خبر کے اندر بھی اصل افراد ہے تو پھر یہ کہنا خاص کر کے ظرف حال واقع ہو تو پھر اس کو اسم فاعل کے متعلق کریں گے یہ درست نہیں بلکہ اگر صفت واقع ہو یا خبر واقع ہو تو پھر بھی اسم فاعل کے متعلق کریں گے۔

والظاہر ان مثل علی کتفہ سیف الخ سے شارح یہاں سے اس کی خود وجہ بیان کرتا ہے کہ علی کتفہ سیف کی مثل والی عبارت حال واقع ہو تو اسمیں ترک واؤ اکثر کیوں ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ علی کتفہ سیف کی مثل عبارت کی چار تراکیب کی جاتی ہیں۔ کہ یا تو علی کتفہ سیف مفرد کی تاویل میں ہے یعنی اسم فاعل کے متعلق ہے یا علی کتفہ سیف جملہ اسمیہ ہے اور خبر اس کی مقدم ہے۔ یا علی کتفہ سیف جملہ فعلیہ ہے تو جب یہ جملہ فعلیہ ہو تو پھر یا فعل ماضی مقدر ہوگا یا فعل مضارع مقدر ہوگا تو علی کتفہ سیف اسم فاعل کے متعلق ہو یا جملہ فعلیہ ہو اور متعلق مضارع کے تو پھر ان دو صورتوں کے اندر واؤ کا داخل کرنا ممتنع ہے۔ اگر جملہ اسمیہ ہو یا فعلیہ ہو اور متعلق فعل ماضی کے ہو تو ان دو صورتوں کے اندر واؤ کا داخل کرنا بھی جائز ہے اور واؤ کا چھوڑنا بھی جائز ہے تو چار صورتوں کے اندر واؤ کا داخل کرنا ممتنع ہے اور دو صورتوں

کے اندر واؤ کا داخل کرنا واجب ہے اور چار کا عدد دو سے اکثر ہے اس لئے کہا گیا ہے اس حال کے اندر واؤ کا چھوڑنا اکثر ہے۔

و حسن الترك اى ترك الوا و فى الجملة الاسمية تارة لدخول حرف على المبتداء يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط كقوله شعر فقلت عسى ان تبصرينى كانما بنى حوالى الاسود الحوارد من حردا ذا غضب فقوله بنى الاسود جملة اسمية وقعت حالا من مفعول تبصرينى ولولا دخول كانما عليها لم يحسن الكلام الا بالوا و و قوله حوالى اى فى اكنافى وجوانبى حال من بنى لما فى حرف التشبيه من معنے الفعل

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ پھر شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ جملہ اسمیہ حال واقع ہو اور اس جملہ اسمیہ کے اندر مبتدا پر ایسا حرف داخل ہو کہ جس حرف کے ذریعے مابعد کا ماقبل کے ساتھ ربط پیدا ہو جائے تو پھر اس جملہ اسمیہ کے اندر ترک واو ہوگا۔ جیسے شاعر کا شعر ہے فقلت عسى ان تبصرينى كانما:: بنى حوالى الاسود الحوارد۔ یہ شعر شاعر نے اپنی بیوی کو پڑھا ہے۔ کہ اس کی ایک بیوی تھی اور کچھ اور لڑکے تھے اور بیوی سے تو پھر وہ شاعر اپنے لڑکوں کے ساتھ پیار کرتا تھا تو بیوی اس شاعر کو طعنہ دیتی تھی کہ آپ میرے ساتھ پیار نہیں کرتے ہو اور بچوں کے ساتھ پیار کرتے ہو تو پھر اس نے یہ شعر پڑھا۔ کہ عنقریب دیکھیں گی تو مجھے کہ میرے بیٹے میرے اردگرد شیر غضبناک ہونگے یعنی جس وقت مجھ پر کوئی مصیبت آجائے تو پھر بیٹے میرے اردگرد اس طرح ہونگے کہ جسطرح شیر غضبناک ہوتے ہیں۔ اور میری حفاظت کریں گے۔ تو حوالی الاسود جملہ اسمیہ ہے اور حال واقع ہے تبصرینی کے مفعول سے اور اس جملہ اسمیہ کے اندر مبتدا پر کانما داخل ہے اور اس کانما کے ذریعے مابعد کا ربط ماقبل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اس لئے یہاں پر واو ترک کیا گیا اگر کانما نہ ہوتا تو پھر واؤ کو داخل کیا جاتا۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ حوالی کا معنی ہے اکنافی اور جوانبی یعنی میرے اردگرد۔ اور یہ حوالی حال ہے بنی سے۔ کیوں کہ علم نحو کے اندر یہ پڑھاتے ہیں کہ حرف تشبیہ کے اسم سے حال واقع ہوسکتا ہے کیوں کہ وہ اسم حرف تشبیہ کا مفعول ہوتا ہے اور حرف تشبیہ شبہ وغیرہ کے معنی میں ہوتے ہیں۔

و يحسن الترك تارة اخرى لوقوع الجملة الاسمية الواقعة حالا بعقب مفرد حال كقوله شعر والله يبقيك لنا سالما برداك تعظيم و تبجيل فقوله برداك تبجيل حال ولو لم يتقدمها قوله سالما لم يحسن فيها ترك الواو

ترجمه وتشريح: ماتن کہتا ہے کہ ایک جملہ اسمیہ حال واقع ہو اور اس جملہ اسمیہ سے پہلے ایک حال مفرد ہو تو پھر اس جملہ اسمیہ کے اندر بھی ترک واو ہوتا ہے جیسے واللہ یبقیک لنا سالما برداک تعظیم وتبجیل ۔ کہ اللہ تعالی تجھے باقی رکھے ہمارے لئے اس حال میں کہ سالم ہو اس حال میں کہ تیرے دونوں چادریں اور تعظیم ہے۔ تو برداک تعظیم وتبجیل جملہ اسمیہ ہے اور حال واقع ہے ک ضمیر سے تو اس کے اندر ترک واو ہے کیوں کہ اس سے پہلے سالما مفرد حال واقع ہے اگر سالما نہ ہوتا تو پھر واؤ داخل کی جاتی۔

ایجاز، اطناب اور مساوات کا بیان

الباب الثامن الا یجاز والطناب والمساواۃ قال السکاکی اما لا یجاز والاطناب فلکونھما نسبیین ای من الامور النسبۃ التے یکون تعقلھا بالقیاس الی تعقل شئ اخر فان المؤجز انما یکون مؤجزا بالنسبۃ الی کلام ازید منہ و کذا المطلب انما یکون مطنبا بالنسبۃ الی ماھوا نقص منہ لا یتیسر الکلام فیھما الا بترك المحقیق والتعیین ای لا یمکن التنصیص علی ان ھذا المقدار من الکلام ایجاز و ذلك اطعاب اذرب کلام موجز مطنب بالنسبۃ الی کلام اخر و بالعکس والبناء علے امر عرفی ای

ترجمہ وتشریح: یہ آٹھواں باب ایجاز، اطناب اور مساوات کا ہے۔تو ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکا کی نے یوں کہا ہے اما الایجاز والاطناب۔اور اصل میں مقصود ماتن کا اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے ایجاز اطناب اور مساوات کی تعریفیں کیوں نہیں کی ہیں۔تو ماتن نے کہا کہ علامہ سکا کی نے چونکہ ایجاز اور اطناب اور مساوات کی تعریفیں نہیں کی ہیں۔اور یہ تلخیص چونکہ مفتاح سے ماخوذ ہے اس لئے میں نے بھی ایجاز، اطناب اور مساوات کی تعریفیں نہیں کی ہیں۔تو علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ ایجاز اور اطناب دو امر نسبی ہیں۔کیا مطلب؟ مطلب ہے کہ ایجاز اور اطناب امور نسبیہ میں سے ہیں۔اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ایجاز کا سمجھنا اطناب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور اطناب کا سمجھنا ایجاز کے سمجھنے پر موقوف ہے۔۔کیوں کہ ایک کلام موجز ہو تو اس کلام کو موجز تب ہی کہا جائے گا اس کلام سے کوئی اور کلام زیادہ ہو اور ازید ہو۔اور اس طرح ایک کلام مطنب ہو تو پھر اس کلام کو مطنب تب ہی کہا جائے گا کہ اس کلام سے پہلے ایک اور کلام انقص ہو اور کم ہو۔تو اسکے بعد علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ ایجاز اور اطناب کے اندر کلام آسان نہیں ہے۔اور انکی تحقیق اور تعیین کرنا بہت مشکل ہے۔ای سے شارح تفسیر کرتا ہے اس بات پر کہ اتنی قدر کلام ایجاز ہے اور اتنی قدر کلام اطناب ہے۔اس بات پر نص نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ممکن ہے کیوں کہ بسا اوقات ایک کلام موجز ہوتی ہے ایک کلام کے اعتبار سے اور

وہی کلام دوسرے کلام کے اعتبار سے مطنب ہوتی ہے۔اور اس طرح ایک کلام مطنب ہوتی ہے ایک کلام کے اعتبار سے اور وہی کلام دوسرے کلام کے اعتبار سے موجز ہوتی ہے۔اس لئے اس بات کی نص نہیں ہوسکتی کہ اتنی قدر کلام موجز ہے اور اتنی قدر کلام مطنب ہے۔

والا بالبناء علٰے امر یعرفه اهل العرفه وهو متعارف الاوساط الذین لیسوا فی مرتبة البلاغة ولا فی غایة الفهاهة ای کلامهم فی مجری عرفهم فی تادیة المعانی عند المعاملات والمحاوزات وهو ای هذا الکلام لا یحمد من الاوساط فی باب البلاغة لعدم رعایة مقتضیات الاحوال ولا یذم ایضا منهم لان غرضهم تادیة اصل المعنٰے بدلالات وضعیة والفاظ کیف کانت و مجرد تالیف یخرجها عن حکم النعیق فالا یجاز اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف ولا طناب اداؤه باکثر منها

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ علامہ سکاکی نے ایجاز اور اطناب کے لئے ایک معیار مقرر کیا ہے اور وہ معیار امر عرفی ہے۔کہ درمیانی طبقے کے درمیان یعنی جو لوگ نہ بلاغت کے مرتبے میں ہیں اور نہ بالکل کند ذہن ہیں۔جو کلام متعارف ہے اور وہ لوگ معانی کے ادراک کے اندر معاملات اور محاورات کے وقت جو الفاظ استعمال کرتے ہیں تو وہ کلام متعارف نہ تو محمود ہوتی ہے اور نہ بالکل مذموم ہوتی ہے۔محمود تو اس لئے نہیں ہوتی کہ یہ لوگ مطابقت مقتضی حال کی رعایت نہیں کرتے۔اور مذموم اس لئے نہیں ہوتی کہ اصل معنی کو تو ادا کر دیتے ہیں لہذا اگر مقصود کو ادا کیا جائے کہ کم کلام کے ساتھ متعارف عبارۃ سے یعنی درمیانی طبقے کے درمیان جو کلام متعارف ہے اگر اس سے کہ کلام کے ساتھ مقصود کو ادا کیا جائے تو یہ ایجاز ہوگی۔اور اگر مقصود کو ادا کیا جائے زیادہ کلام کے ساتھ متعارف عبارت سے تو یہ اطناب ہوگی۔اور اس سے مساوات کی تعریف بھی معلوم ہوگئی ہے کہ مقصود کو ادا کرنا قدر متعارف کے ساتھ یہ مساوات ہوگی۔

ثم قال الاختصار لكونه نسبيا يرجع فيه تارة الى ما سبق اے الى كون عبارة المتعارف اكثر منه و تارة اخرى الى كون المقام خليقا با بسط مما ذكر اى من الكلام الذى ذكره المتكلم و توهم بعضهم ان المراد بما ذكر متعارف الاوساط و هو غلط لا يخفى على من له قلب او القى السميع وهو شهيد

ترجمه وتشريح: سے ماتن کہتا ہے کہ پھر علامہ سکا کی نے کہا ہے الاختصار تو یہاں پر ایجاز کو اختصار کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ تو ایجاز کا ایک معنی تو علامہ سکا کی نے کیا کہ مقصود کو ادا کرنا کم کلام کے ساتھ اس کلام سے جو درمیانی طبقے کے درمیان متعارف ہے۔ تو علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ ایک دوسرا معنی ایجاز کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ متکلم نے جو کلام بولی ہے مقام اس کلام سے زیادہ کلام کا مستحق ہو اور مقام اس کلام سے زیادہ کلام کو چاہے۔ اور وہ کلام جو متکلم نے بولی ہے وہ کلام اس سے کم ہو تو وہ کلام ایجاز ہوگی۔

وتوهم بعضهم الخ سے شارح بعض محققین کے مذہب کا ذکر کر کے پھر رد کریگا۔ شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ ماذکر سے مراد متعارف الاوساط ہے کہ مقام زیادہ کلام کا مستحق ہو متعارف الاوساط سے تو شارح کہتا ہے کہ ماذکر سے متعارف الاوساط مراد لینا یہ غلط ہے۔ اور اس شخص پر مخفی نہیں ہے کہ جس کیلئے عقل ہے اور ذہن حاضر ہو۔ کیوں متکلم نے کوئی متعارف الاوساط کو تو ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن اسنے تو کلام کو ذکر کیا ہے۔

يعني كما ان الكلام يوصف بالايجاز لكونه اقل المتعارف كذلك يوصف به لكونه اقل مما يقتضيه المقام بحسب الظاهر و انما قلنا بحسب الظاهر لانه لو كان اقل مما يقتضيه المقام ظاهرا و تحقيقا لم يكن فى شئ من البلاغة مثاله قوله تعالے رب انى وهن العظم منى الاية فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف اعنے قولنا يا رب شخت و ايجاز بالنسبة الى مقتضى المقام ظاهر الا نه مقام بيان انقراض الشباب و المام المشيب فينبغى ان يبسط فيه الكلام غاية البسط فللايجاز معنيان بينهما عموم من وجه

ترجمه وتشريح: شارح اسکی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کلام کو ایجاز کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے اس

لئے کہ وہ کلام کم ہوتی ہے اس کلام سے جو کلام درمیانی طبقے کے درمیان متعارف ہے۔ لہذا وہ کلام بھی ایجاز ہوگی۔ اسی طرح وہ کلام جس کو موصوف کیا جاتا ہے ایجاز کے ساتھ اس لئے وہ کلام کم ہوتی ہے اس کلام سے کہ جس کو مقام بحسب الظاہر چاہتا ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ہم نے بحسب الظاہر کیوں کہا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ہم نے بحسب الظاہر اس لئے کہا ہے کہ اگر وہ کلام جو متکلم نے بولی ہے اگر وہ کلام کم ہو اس کلام سے کہ جس کلام کو مقام ظاہرا اور تحقیقا چاہے پھر تو وہ کلام بلاغت سے نکل جائے گی اور بلیغ بھی نہیں رہے گی۔ اس لئے بحسب الظاہر کہا ہے۔ کہ حقیقت میں تو وہ کلام اصل مراد ادا کرتی ہے لیکن بظاہر وہ اصل مراد تم ہوتے ہو۔ اسکے بعد شارح نے اس کی مثال دی ہے۔ کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے کہ جب اللہ تعالی نے حضرت زکریا علیہ السلام کو لڑکے کی بشارت دی تو حضرت زکریا علیہ السلام نے عرض کی رب انی وھن العظم منی الآیہ۔ کہ اے میرے رب میری تو ہڈیاں بھی کمزور ہو چکی ہیں۔ تو یہ کلام رب انی وھن العظم منی متعارف کے اعتبار سے اطناب ہے کیوں کہ درمیانی طبقے کے درمیان یہ کلام متعارف ہے کہ جب وہ اپنے بڑھاپے کو بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں یا رب شخت۔ کہ اے میرے رب میں تو بوڑھا ہو چکا ہوں۔ اور یہ کلام رب انی وھن العظم منی) مقتضی مقام ظاہر کے اعتبار سے ایجاز ہے کیوں کہ یہ مقام درد اور افسوس کا ہے کیونکہ حضرت زکریا علیہ السلام یہ عرض کر رہے ہیں ہے کہ اے میرے رب جوانی ختم ہو چکی ہے اور بڑھاپا آ چکا ہے۔ تو یہ درد اور افسوس کا مقام ہے۔ درد اور افسوس کے وقت کلام لمبی بولی جاتی ہے نہ کہ کلام مختصر۔ تو یہ کلام مقتضی مقام ظاہر کے اعتبار سے ایجاز ہے۔ تو لہذا ایجاز کیلئے دو معنی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ کلام کم ہو متعارف کے اعتبار سے اور دوسرا معنی ہے کہ کلام کم ہو اس کلام سے کہ جس کلام کو مقام بحسب الظاہر چاہتا ہے۔ تو ان دو معنوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے۔ اور جہاں پر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو اور وہاں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔ مادہ اجتماعی تو یہ ہے کہ کلام کم ہو متعارف کے اعتبار سے بھی اور کلام کم ہو اس کلام سے بھی کہ جس کلام کو مقام بحسب الظاہر چاہتا ہے۔ جیسا کہ رب شخت کہ اے میرے رب میں تو بوڑھا ہو چکا ہوں۔ تو یہ کلام رب شخت متعارف سے بھی کم ہے کیوں کہ درمیانی طبقے کے درمیان متعارف یہ ہے کہ جب وہ اپنے بڑھاپے کو بیان کرتے ہیں تو پھر اس طرح کلام بولتے ہیں۔ یا رب شخت کہ حرف نداء کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ اور یاء متکلم مضاف الیہ کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ اور مقتضی مقام ظاہر کے اعتبار سے بھی کم ہے کیوں کہ یہ مقام درد اور افسوس کا ہے۔ درد اور افسوس کے وقت کلام لمبی بولی جاتی ہے نہ کہ مختصر۔ اس کی مثال کہ کلام کم ہو متعارف کی عبارت سے۔ اور

مقتضی ظاہر کے اعتبار سے کم نہ ہو جیسے جیسے شکاری شکار کرے تو ہرنی کو دیکھے۔ تو پھر کہتا ہے غزال۔ تو یہ کلام غزال متعارف کی عبارت سے تو کم ہے کیوں کہ درمیانی طبقے کے لوگوں کے درمیان متعارف یہ ہے کہ جب وہ ہرنی کو دیکھے تو پھر کہتے ہیں۔ ھذا اغزال فاصطادوا۔ کہ یہ ہرنی ہے اس کو شکار کرو۔ اور مقتضی مقام ظاہر کے اعتبار سے کم نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ مقام تنگ ہے اور مقام تنگ ہو تو پھر اس وقت کلام مختصر بولی جاتی ہے نہ کہ لمبی۔ کیوں کہ اگر وہ اس طرح کہے وھذا اغزال فاصطادوا۔ تو پھر اس وقت تو ہرن بھی نکل جائے گا۔ اسکی مثال کہ وہ کلام مقتضی مقام ظاہر کے اعتبار سے کم ہو اور متعارف کے عبارت سے کم نہ ہو۔ اسکی مثال وہی ماقبل والی ہے۔ رب انی وھن العظم منی۔ تو یہ کلام مقتضی مقام ظاہر کے اعتبار سے کم ہے اور متعارف کے عبارت ک سے کم نہیں ہے۔

وفیه نظر لان کون الشئ نسبیا لا یقتضی تعسر تحقیق معناه اذ کثیرا ما یتحقق معانی الامور النسبیة و تعرف بتعریفات تلیق بها کالابوة والاخوة وغیرهما والجواب انه لم یرد تعسر بیان معناهما لان ماذکره بیان لمعناهما بل اراد تعسر التحقیق والتعیین فی ان هذا القدر ایجاز و ذلك اطناب

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے علامہ سکاکی پر اعتراض کرتا ہے اور شارح اسکا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے جو کہا ہے کہ ایجاز واطناب دو امر نسبی ہیں۔ لھذا انکی تعریفیں نہیں ہو سکتی ہیں حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ امور نسبیہ ہیں اور انکی تعریفیں کی گئی ہیں۔ جیسے ابوۃ، اخوۃ، اور بنوۃ۔ تو یہ امور نسبیہ ہیں اور انکی تعریفیں کی گئی ہیں۔ کہ ابوۃ کا معنی ہے کہ حیوان کا اس طور پر ہونا کہ ایک اور حیوان اس کے نطفے سے پیدا ہو۔ اور وہ اور حیوان اسکی نوع سے ہو۔ اور اخوۃ کا معنی ہے کہ حیوان کا اس طور پر ہونا کہ وہ حیوان اور اس کا غیر یعنی دوسرا کسی اور حیوان کے نطفے سے پیدا ہو۔ اور وہ اور حیوان یعنی تیسرا حیوان انکے نوع سے ہو اور بنوۃ کا معنی ہے کہ حیوان کا اس طور پر ہونا کہ وہ حیوان کسی اور حیوان کے نطفے سے پیدا ہو۔ اور وہ اور حیوان اس کے نوع سے ہو۔ تو یہ سب امور نسبیہ ہیں اور انکی تعریفیں کی گئی ہیں۔

والجواب انه الخ سے شارح اس کا جواب دیتا ہے کہ علامہ سکاکی نے جو کہا ہے کہ ایجاز واطناب امور نسبیہ ہیں اور ان کے اندر کلام آسان نہیں ہے تو اس سے علامہ سکاکی کی یہ مراد نہیں ہے کہ انکی تعریفیں بھی نہیں ہو سکتی کیوں کہ ان

کی تعریفیں تو اس نے ماقبل میں کی ہیں۔ بلکہ علامہ سکا کی کی مراد اس سے یہ ہے کہ انکی تحقیق اور تعین کرنا بہت مشکل ہے کہ اتنی قدر کلام ایجاز ہے اور اتنی قدر کلام اطناب ہے یہ بہت مشکل ہے اور اس بات پر نص نہیں ہو سکتی۔

ثم البناء علے المتعارف والبسط الموصوف بان يقال الايجاز هو الاداء باقل من المتعارف او مما يليق بالمقام من كلام ابسط من الكلام المذكور رد الى الجهالة اذلا تعرف كمية متعارف الاوساط و كيفيتها لاختلاف طبقاتهم ولا يعرف ان كل مقام اى مقدار يقتضے من البسط حتى يقاس عليه و يرجع اليه

ترجمہ وتشریح: ماتن دوسرا اعتراض کرتا ہے علامہ سکا کی پر کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے ایجاز اور اطناب کا مدار متعارف الاوساط پر ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ ایجاز اور اطناب کا مدار متعارف الاوساط پر ہو یہ ردالی الجہالۃ ہے یعنی مجہول چیز پر مدار ہے۔ کیوں کہ ایجاز اور اطناب کا مدار متعارف پر نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ ہمیں متعارف الاوساط کی کمیت معلوم نہیں ہے۔ کہ متعارف الاوساط اپنے کلام کے اندر کتنے کلمات استعمال کرتے ہیں۔ اور کتنے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اور نہ ہی متعارف الاوساط کی کیفیت معلوم ہے۔ کیوں کہ ان کے طبقے مختلف ہوتے ہیں۔ کوئی زیادہ ہوتا ہے اور کوئی کم ہوتا ہے۔ اور نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ مقام کتنی مقدار کو چاہتا ہے یہاں تک کہ ہم اس پر ایجاز و اطناب کو قیاس کریں اور اس کی طرف لوٹائیں۔

والجواب ان الالفاظ قوالب المعانے والاوساط الذين لا يقدرون فى تادية المعانى علے اختلاف العبادات والتصرف فى لطائف الاعتبارات لهم حد معلوم من الكلام يجرى بينهم فى المحاورات والمعاملات وهذا معلوم للبلغاء و غير هم فالبناء على المتعارف واضح بالنسبة اليهما جميعا واما البناء على البسط الموصوف فانما هو للبلغاء العارفين بمقتضيات الاحوال بقدر ما يمكن لهم فلا يجهل عندهم ما يقتضيه كل مقام من مقدار البسط

ترجمہ وتشریح: شارح یہاں سے اس کا جواب دیتا ہے کہ ایجاز اور اطناب کا مدار متعارف پر رد الی الجہالۃ

نہیں ہے کیوں کہ الفاظ معنی کے قوالب ہوتے ہیں یعنی جتنے معانی اور اتنے الفاظ کیوں کہ متعارف الاوساط معانی کے ادا کرنے کے اندر مختلف عبارتوں پر قدرت نہیں رکھتے تو ان کیلئے ایک حد معلوم ہے کہ وہ کلام کو اپنے درمیان محاورات اور معاملات کے اندر جاری کرتے ہیں تو یہ حد معلوم ہے بلغاء کو بھی اور غیر بلغاء کو بھی۔ لھذا ایجاز واطناب کا مدار متعارف پر واضح ہے بلغاء اور غیر بلغاء کے اعتبار سے۔ اور ایجاز اور اطناب کا مدار اوساط پر ہو یہ ردالی الجہالۃ نہیں ہے کیوں کہ یہ اوساط بلغاء کیلئے ہے کیوں کہ بلغاء کو مقتضی حال معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقام اتنی قدر اوساط کو چاہتا ہے۔ تو پھر ایجاز اور اطناب کا مدار ردالی الجہالۃ نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایجاز اور اطناب اور مساوات بلغاء کی اصطلاحیں ہیں نہ کہ غیر بلغاء کی اصطلاحیں۔

والاقرب الى الصواب ان يقال المقبول من طرق التعبير عن المراد تادية اصله بلفظ مساوله اى لاصل المراد و بلفظ ناقص عنه واف او بلفظ زائد عليه لفائدة فالمساواة ان يكون اللفظ بمقدار اصل المراد والايجاز ان يكون ناقصا عنه وافيا به والاطناب ان يكون زائدا عليه لفائدة

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے خود ایجاز، اطناب اور مساوات کے ضبط کو ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مراد کو تعبیر کرنے کے طریقوں میں سے جو مقبول طریقہ ہے وہ یہ ہے کہ یا تو اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ساتھ جو لفظ اصل مراد کے مساوی ہو۔ یا اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ساتھ جو لفظ اصل مراد سے کم ہو اور اصل مراد کو پورا کرنے والا ہو۔ یا اصل مراد کو ادا کیا جائے ایسے لفظ کے ساتھ جو لفظ اصل مراد پر زائد ہو لیکن وہ زائد کسی فائدہ کیلئے ہو۔ لھذا مساوات یہ ہوگی کہ لفظ اصل مراد کے مطابق ہو اور ایجاز یہ ہوگا کہ لفظ اصل مراد سے کم ہوں اور اصل مراد کو پورا کرنے والا ہو اور اطناب یہ ہوگا کہ لفظ اصل مراد پر زائد ہو اور ہو کسی فائدہ کیلئے۔

واحترز بواف الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ایجاز یہ ہوتا ہے کہ لفظ اصل مراد سے کم ہو اور اصل مراد کو پورا کرنے والا ہو تو واف کے ساتھ احتراز کیا ہے اخلال سے۔ کیوں کہ اخلال یہ ہوتا ہے کہ لفظ اصل مراد سے کم ہو اور اصل مراد کو پورا کرنے والا نہ ہو۔

خیر فی ظلال النوک ممن عاش کدا۔ زندگی اچھی ہے حماقت اور جہالۃ کے سائے میں اس سے کہ جس شخص نے زندگی گزاری تنگ۔ تو اس شعر سے اصل مراد تو یہ ہے کہ زندگی نعمتوں کے اندر گزارنے اور ہو حماقت کے سائے میں یعنی ہو بے وقوف نہ یہ زندگی اچھی ہے اس زندگی سے کہ جس آدمی نے زندگی تنگ گزاری اور ہو عقل کے سائے میں یعنی ہو عقلمند۔ تو یہاں پر لفظ اصل مراد سے کم ہے کیون کہ العیش کے بعد الناعم محذوف ہوگا اور عاش کدا کے بعد فی ظلال العیش محذوف ہوگا یعنی کہ جس شخص نے زندگی گزاری تنگ اس حال میں کہ وہ عقل کے سائے میں ہے تو یہ لفظ اصل مراد کو پورا کرنے والا نہیں ہے کیوں کہ شاعر نے مطلق کہا ہے ممن عاش کدا کہ اس شخص کی زندگی سے کہ جس نے تنگ گزاری۔ تو کیا پتہ ہے کہ وہ آدمی بے وقوف ہو یا عقلمند ہو۔ حالانکہ مراد اس سے عقل مند ہے۔

واحترز بواف عن الاخلال وهو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف به كقوله شعر والعيش خير في ظلال النوك اى الحمق والجهالة ممن عاش كدا اى مكدود امتعوبا اى الناعم وفي ظلال العقل يعنى ان اصل المراد ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غير واف بذلك فيكون مخلا فلا يكون مقبولا واحترز بفائدة عن التطويل وهو ان يزيد اللفظ على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا نحو قوله شعر و قددت لا ديم لراهشيه والفى اى وجد قولها كذبا و مينا والكذب والمين واحد قوله و قددت اى قطعت والراهشان العرقان في باطن الذراعين والضمير في راهشيه وفي الفى لجذيمة الابرش وفي قددت و قولها للزباء والبيت في قصة قتل الزباء الجزيمة وهى معروفة

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اطناب یہ ہوتا ہے کہ لفظ اصل مراد پر زائد ہو اور ہو کسی فائدہ کیلئے تو بفائدۃ کے ساتھ ایک تو تطویل سے احتراز کیا ہے کیوں کہ تطویل میں یہ ہوتا ہے کہ لفظ اصل مراد سے زائد ہو اور کسی فائدہ کیلئے نہ ہو اور وہ لفظ جو زائد ہو وہ لفظ زائد معین نہ ہو کہ یہ لفظ زائد ہے یا وہ لفظ زائد ہے۔ جیسے شاعر کا شعر ہے وقددت الادیم لراهشیه والفی قولها کذبا و مینا۔ اور چیرا اس عورت نے چمڑے کو حتی کہ اس کے رگوں تک اور مااس آدمی نے اس عورت کے قول کو جھوٹ اور جھوٹ۔ تو کذب اور مینا دونوں کا معنی جھوٹ ہے تو ان دو لفظوں میں

سے ایک لفظ اصل مراد پر زائد ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور وہ لفظ زائد معین بھی نہیں ہے کہ لفظ کذب زائد ہے یا لفظ مینا زائد ہے۔

قولہ وقددت الخ سے شارح یہاں سے لفظی تحقیق کرتے ہوئے شارح کہتا ہے کہ قددت کا معنی ہے قطعت یعنی کاٹا اور چیرا اس عورت نے۔ اور براھشیہ اصل میں راھشان ہے اور راھشان کو جب مضاف کیا ہ ضمیر کی طرف تو نون اضافت کی وجہ سے گر گیا اور راھشان دو رگیں ہوتی ہیں جو دونوں ہاتھوں کے اندرونی طرف ہوتی ہیں اور جب ان دو رگوں کو کاٹا جائے تو پھر انسان مرجاتا ہے۔ اور راھشیہ اور الفی کے اندر ھو ضمیر راجع ہے۔ تو یہ شاعر نے جو شعر پڑھا ہے تو اس قصہ کے اندر کہ زباء نے جزیمہ ابرش کو قتل کیا تھا اور وہ قصہ مشہور ہے اور وہ قصہ یہ ہے کہ جزیمہ ابرش ایک ملک کا بادشاہ تھا تو اس نے ایک دوسرے ملک پر حملہ کیا تو اس نے اس دوسرے ملک کے بادشاہ قتل کیا اور باقی فوج وغیرہ کو قید کرلیا اور اس بادشاہ کی ایک لڑکی تھی کہ جس کا نام زباء تھا اور وہ زباء اس ملک سے بھاگ گئی اور دوسرے ملک کے اندر چلی گئی تو کچھ عرصہ کے بعد اس زباء نے کچھ قوت پکڑی اور اس ملک کی ملکہ بن گئی تو اس زباء نے ایک قاصد کو جزیمہ ابرش کی طرف بھیجا کہ اس کو میری طرف سے کہنا کہ زباء کہتی ہے کہ میں ایک عورت ہوں اور ایک ملک پر حکومت کرتی ہوں اور میں اس ملک پر حکومت نہیں کرسکتی ہوں لھذا تو میرے ساتھ نکاح کرلے پھر تو اس ملک کا بادشاہ بن جائے گا۔ تو جب قاصد جزیمہ ابرش کے پاس آیا اور اس کو یہ پیغام سنایا تو اس نے کہا کہ ٹھیک ہے کہ میں اس کے ساتھ نکاح کرتا ہوں اور اس کے پاس جاؤں گا تو اس کا ایک وزیر تھا تو وزیر نے جزیمہ ابرش کو منع کیا کہ آپ اس کے پاس نہ جانا کیوں کہ اسمیں کوئی دھوکا ہے لیکن بادشاہ نے اس وزیر کی بات نہ مانی تو پھر وزیر نے کہا کہ چلو آپ اس کے پاس جاؤ لیکن میں آپ کو ایک نشانی بتاتا ہوں کہ جس وقت آپ اس ملک چلیں جائیں تو پھر لوگ آپ کے استقبال کیلئے آئیں گے۔ تو اگر ان لوگوں میں سے سوار اور پیادا اکھٹے ہوں تو پھر اس عورت کے پاس جانا اور اگر سوار پہلے ہوں تو پھر اسمیں کوئی دھوکا ہوگا اور میں آپ کو ایک گھوڑا دیتا ہوں تو پھر اس گھوڑے پر سوار ہوکر واپس آجانا تو جب وہ جزیمہ ابرش اس ملک کے اندر چلا گیا تو جب لوگ اس کے استقبال کیلئے آئے تو سوار پہلے تھے اور پیدل جو لوگ تھے وہ پیچھے تھے لیکن اس نے اس وزیر کی بات نہ مانی اور اس کے پاس چلا گیا تو جب جزیمہ ابرش زباء کے دربار میں چلا گیا تو زباء نے اس کو ایک کمرے میں لے گئی اور کچھ لوگوں کو بلا کر اس جزیمہ ابرش کی پٹائی کروائی اور رسیوں کے ساتھ باندھا اور اس کے ہاتھوں کی دونوں رگیں کاٹ دیں اور زباء نے کہا کہ جس کا باپ تم نے قتل کیا اس کے ساتھ تم نکاح کرنے آئے ہو تو پھر وہ وہیں پر تڑپتا ہوا مرگیا۔

واحترز ایضا بفائدۃ عن الحشو و ھو زیادۃ معینہ لا لفائدۃ المفسد للمعنی کالندی فی قولہ شعر و لا فضل فیھا ای فی الدنیا للشجاعۃ والندی و صبر الفتی لولا لقاء شعوب ھی علم المنیۃ صرفھا للضرورۃ وعدم الفضیلۃ علی تقدیر عدم الموت انما یظھر فی الشجاعۃ والصبر لتیقن الشجاع بعدم الھلاك وتیقن الصابر بزوال المکروہ بخلاف الباذل مالہ فانہ اذا تیقن بالخلود وعرف احتیاجہ الی المال دائما فان بذلہ حینئذ افضل مما اذا تیقن بالموت و تخلیف المال

ترجمہ وتشریح: ماتن یہ کہتا ہے کہ اطناب یہ ہوتا ہے کہ لفظ اصل مراد پر زائد ہو اور ہو کسی فائدہ کیلئے تو بفائدۃ کے ساتھ احتراز کیا ہے حشو سے کیوں کہ حشو یہ ہے کہ لفظ اصل مراد پر زائد ہو اور اس کا کوئی فائدہ نہ ہو اور وہ لفظ زائد معین ہو۔ تو حشو دو قسم پر ہے حشو مفسد للمعنی اور حشو غیر مفسد للمعنی۔ یہاں سے اس کی مثال کہ حشو مفسد للمعنی ہو جیسے شاعر کا شعر ہے ولا فضل فیھا للشجاعۃ والندی:: وصبر الفتی لولا لقاء شعوب۔ اور نہیں ہے کوئی کمال دنیا کے اندر واسطے بہادری کرنے کے اور سخاوت کرنے کے اور صبر کرنے کے جوان کے اگر نہ ہوتی ملاقات موت سے۔ تو اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ اگر آدمی کو یقین ہو جائے کہ مجھ پر موت نے نہیں آنی ہے تو پھر اس دنیا کے اندر بہادری کرنا کوئی کمال نہیں ہے کیوں کہ اس نے مرنا تو ہے نہیں۔ پھر اگر وہ بہادری کرے تو اس میں کیا کمال ہے کمال تو اس صورت میں ہے کہ آدمی کو یقین ہو کہ مجھ پر موت نے آنا ہے پھر وہ اس دنیا کے اندر بھادری کرے اور اسیطرح اگر آدمی کو یقین ہو جائے کہ مجھ پر موت نے نہیں آنا ہے تو پھر دنیا کے اندر صبر کرنا کوئی کمال نہیں ہے کیوں کہ وہ سمجھے گا کہ اگر تھوڑی سی تکلیف اور تنگی آ گئی ہے کچھ عرصے کے بعد آسانی آ جائے گی۔ کیوں کہ مجھ پر موت نے تو آنا نہیں ہے اور اسیطرح اگر آدمی کو یقین ہو جائے کہ مجھ پر موت نے تو نہیں آنا ہے تو پھر دنیا کے اندر سخاوت کرنا کوئی کمال نہیں ہے۔ تو یہاں پر لفظ ندی زائد ہے اور مفسد للمعنی ہے کیوں کہ اگر آدمی کو یقین ہو جائے کہ مجھ پر موت نے نہیں آنا ہے تو پھر دنیا کے اندر سخاوت کرنا کمال ہے کیوں کہ وہ سمجھے گا کہ میں نے تو ہمیشہ زندہ رہنا ہے تو یہ دولت وغیرہ مجھے آنے والے زمانہ میں کام آئے گی تو اس کے باوجود وہ سخاوت کرے تو اس میں کمال ہے اور اس میں کوئی کمال نہیں ہے کہ آدمی کو یقین ہو کہ مجھ پر موت نے آنا ہے پھر سخاوت کرے کیوں کہ وہ سمجھے گا کہ میں نے کچھ عرصے بعد مرنا ہے تو پھر میرے پیچھے لوگ میرے مال کو تقسیم کر لیں گے لھذا اب میں اپنے ہاتھ کے ساتھ سخاوت کر کے جاؤں تو یہ بہتر

ہے۔

و غاية اعتذا ره ما ذكره الامام ابن جنى وهو ان فى الخلود و تنقل الاحوال فيه من عسر الى يسر ومن شدة الى رخاء ما يسكن النفوس و يسهل البئوس فلا يظهر لبذل المال كثير فضل و عن الحشو غير المفسد للمعنى كقوله شعر واعلم علم اليوم والامس قبله ولكننى عن علم ما فى غد عمى فلفظ قبله حشو غير مفسد وهذا بخلاف ما يقال ابصرته بعينى و سمعته باذنى و كتبته بيدى فى مقام يفتقر الى التاكيد

ترجمہ وتشریح: شارح نے کہا ہے کہ امام ابن جنی نے اس کا کچھ جواب دیا ہے کہ ایک آدمی کو یقین ہو کہ مجھ پر موت نے نہیں آنا ہے تو پھر دنیا کے اندر سخاوت کرنا کوئی کمال نہیں ہے کیوں کہ وہ سمجھے گا کہ میں نے ہمیشہ زندہ رہنا ہے تو زندگی کے اندر احوال منتقل ہوتے رہتے ہیں کہ کبھی تنگی ہوگی اور کبھی آسانی۔ اور کبھی سختی ہوگی اور کبھی نرمی تو اگر کچھ مجھ پر تھوڑے دنوں کے بعد سختی آجائے پھر کچھ عرصہ کے بعد آسانی آجائے گی۔ تو پھر اس دنیا کے اندر سخاوت کرنا کوئی کمال نہیں۔

وعن الحشو غير المفسد للمعنى الخ سے ماتن یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ حشو غیر مفسد للمعنی ہو جیسے شاعر کا شعر ہے اعلم علم اليوم والامس قبله :: ولكننى عن علم ما فى غد عمى۔ کہ میں جانتا ہوں آج کے علم کو اور کل گذشتہ کے علم کو لیکن میں اس چیز کے جاننے سے جو ہونے والی ہے کل آئندہ کے اندر اندھا ہوں۔ تو یہاں پر لفظ قبلہ زائد ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ مفہوم امس میں قبلیت داخل ہے۔ امس کہتے ہی اس کو ہیں جو آج سے قبل ہے اور یہ مفسد المعنی بھی نہیں ہے۔

یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح وهذا بخلاف ما يقال الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس شعر کے اندر لفظ قبلہ حشو ہے حالانکہ ہوسکتا ہے کہ حشو نہ ہو بلکہ یہ اس کی تاکید ہو جیسے کہا جاتا ہے ابصرته بعينى اور سمعته باذنى اور كتبته بيدى میں عینی تاکید ہے ابصرتہ کیلئے حالانکہ ابصرتہ کہتے ہی اس کو ہیں جو آنکھوں کے ساتھ دیکھے تو ابصرتہ بعینی تاکید ہے یہ ابصرتہ کی حشو نہیں ہے تو اسی طرح قبلہ بھی امس کی تاکید ہو حشو نہ ہو۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر ابصرتہ بعینی کے اندر عینی تاکید ہے حشو نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر تاکید کی طرف احتیاج ہے اور وہاں پر (امس قبلہ) تاکید کی طرف احتیاج نہیں ہے لھذا وہ حشو ہوگا۔

مساوات

المساواة قدمها لانها الاصل المقيس عليه نحو ولا يحيق المكر السئ الا باهله وقوله شعر فانك كالليل الذى هو مدر كى وان خلت ان المنتاى عنك واسع اى موضع البعد عنك ذوسعة شبهه فى حال سخطه وهوله بالليل

ترجمہ وتشریح: یہاں تک تو ماتن نے مساوات ایجاز اور اطناب کے متعلق کچھ باتیں ذکر کی ہیں اور ان کی کچھ تعریفیں بھی ہیں۔ یہاں سے ماتن مساوات ایجاز اور اطناب کی مثالیں دیتا ہے۔ تو یہاں سے ایک اعتراض ہوتا ہے شارح قدمها لان الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے مساوات کو ایجاز اور اطناب پر مقدم کیوں کیا ہے؟ ایجاز اور اطناب کو مقدم کرنا۔ اور مساوات کو موخر کرنا۔ اس طرح ماتن نے کیوں نہیں کیا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مساوات کو ماتن نے اس لئے مقدم کیا ہے کہ مساوات اصل میں مقیس علیہ ہے اس طرح کہ مساوات یہ ہوتا ہے کہ لفظ اصل مراد کے مطابق ہو اور اگر لفظ اصل مساوات سے کم ہو تو پھر ایجاز ہوگا اور اگر لفظ مساوات پر زائد ہو تو اطناب ہوگا تو ایجاز اور اطناب مساوات پر قیاس کئے جاتے ہیں تو یہ اصل مقیس علیہ ہے اس لئے ماتن نے مساوات کو ایجاز اور اطناب پر مقدم کیا ہے۔ مساوات کی مثال جیسے ولا یحیق المکر السئی الا باھله کہ نہیں اترتا ہے عذاب برا مگر ساتھ اھل اس کے یعنی جو عذاب کا مستحق ہوتا ہے اس پر عذاب اترتا ہے تو یہاں پر جتنا معنی ہے اتنا ہی الفاظ ہیں۔ الفاظ نہ معنی سے کم ہیں اور نہ زائد ہے۔

اور اس کی مثال جیسے شاعر کا شعر ہے فانک کاللیل الذی ھو مدر کی :: وان خلت ان المنتای عنک واسع۔ کہ بے شک تو مثل رات کے ہیں وہ رات پانے والی ہے مجھے اگر چہ میں گمان کروں کہ جگہ دوری کی تجھ سے وسیع ہے تو یہاں پر جتنا معنی ہے اتنے الفاظ ہیں۔ تو مطلب شعر کا یہ ہے کہ ممدوح جو ہے وہ شاعر پر غصے ہو گیا ہوگا تو شاعر نے ممدوح کو رات کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح رات مجھ پر طاری ہوتی ہے اور مجھے پالیتی ہے خوا ہے کتنا میں دور کیوں نہ ہوں تو اسی طرح تیرا غصہ اور خوف بھی مجھ پر ہر جگہ طاری رہتا ہے جس جگہ پر میں موجود ہوں۔

قيل في الاية حذف المستثنى منه وفي البيت حذف جواب الشرط فيكون كل منهما ايجاز الامساواة وفيه نظر لان اعتبار هذا الحذف رعاية لامر لفظي لا يفتقر اليه تأدية اصل المراد حتى لو صرح به لكان اطنابا بل تطويلا و بالجملة لا نسلم ان لفظ الاية والبيت ناقص عن اصل المراد

ترجمه وتشریح: شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہے کہ لا یحیق المکر السئی الا باهله اور فانک کالليل الخ یہ دونوں مساوات کی مثالیں ہیں۔ کہ جتنا معنی ہے اتنا ہی لفظ ہیں۔ حالانکہ یہ مساوات کی مثال نہیں بن سکتی کیوں کہ آیت کے اندر مستثنی منہ محذوف ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے ولا یحیق المکر السئ باحد الا باھلہ اور شعر کے اندر جواب شرط محذوف ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے وان خلت ان المنتای عنک واسع فانت مدرکی۔ یہ تو ایجاز کی مثالیں ہیں نہ کہ مساوات کی۔

وفیه نظر الخ سے شارح اس کا جواب دیتا ہے کہ مقصود اس مثال سے جو اصل مراد ہے اس کا سمجھنا اس محذوف پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ یہ حذف امر لفظی کی رعایت کیلئے ہے امر لفظی کا مطلب ہے کہ نحویوں کے قواعد کی رعایت کیلئے ہے کہ نحوی یہ کہتے ہیں کہ جہاں پر مستثنی ہو وہاں پر مستثنی منہ کا ہونا ضروری ہے اور جہاں پر شرط ہو وہاں پر جواب شرط کا ہونا ضروری ہے اصل مراد کا سمجھنا اس حذف پر موقوف نہیں ہے اور اس کی طرف کوئی احتیاج نہیں۔ حتی کہ اگر اس حذف کے ساتھ تصریح کرتا یعنی مستثنی منہ اور جواب شرط کو ذکر کرتا تو پھر یہ اطناب بن جاتا بلکہ یہ تطویل بن جائے گی۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ آیت اور شعر کے الفاظ کم ہیں اصل مراد سے بلکہ اصل مراد کے مطابق ہے۔

ایجاز کی تقسیم

والايجاز ضربان ايجاز القصر وهو ماليس بحذف نحو ولكم في القصاص حيوة فان معناه كثير و لفظه يسير و ذلك لان معناه ان الانسان اذا علم انه متى قتل قتل كان ذلك دا عياله الى ان لا يقدم على القتل فارتفع بالقتل الذى هو القصاص كثير من قتل الناس بعضهم لبعض وكان ارتفاع القتل حيوة لهم ولاحذف فيه اى ليس فيه حذف شئ مما يؤدى به اصل المراد و اعتبار الفعل الذى يتعلق به

الظرف رعاية لامر لفظي حتى لو ذكر لكان تطويلا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ایجاز دو قسم پر ہے ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ ایجاز قصر یہ ہوتا ہے کہ معانی زیادہ ہوں اور الفاظ تھوڑے ہوں اور وہاں پر کوئی لفظ محذوف نہ ہو۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ولکم فی القصاص حیوۃ۔ کہ اور تمھارے لئے قصاص کے اندر زندگی ہے۔ قصاص اس کو کہا جاتا ہے جو کسی کے بدلے قتل کیا جائے۔ تو ولکم فی القصاص حیوۃ کا معنی زیادہ ہے اور الفاظ تھوڑے ہیں۔ کیوں کہ اس کا معنی ہے کہ انسان جب جان لے کہ جب انسان کسی کو قتل کرے تو پھر اس کو قتل کیا جائے گا۔ تو اس بات اس کیلئے داعی ہوگی اس بات کی طرف کہ انسان قتل پر اقدام نہیں کریگا تو پس قصاص کے سبب سے قتل اٹھ جائے گا۔ تو پھر اس وقت مقتول بھی بچ جائے گا اور قاتل بھی بچ جائے گا۔ تو پھر دونوں کے لئے حیوۃ ہوگی تو قصاص کے اندر حیات ہے اور اس کے اندر کوئی لفظ محذوف نہیں ہے۔ لھذا پھر وہی پہلا اعتراض ہو جائے گا کہ یہاں پر کوئی لفظ محذوف نہیں ہے حالانکہ یہاں پر لفظ محذوف ہے کیوں لکم اور فی القصاص جار مجرور ہے اور جار مجرور کا کوئی متعلق ضرور ہوتا ہے تو یہاں ثابت وغیرہ محذوف ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس مثال کے اندر مقصود جو اصل مراد ہے اس کا سمجھنا اس حذف پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ یہ حذف امر لفظی کی رعایت کیلئے ہے یعنی نحویوں کے قواعد کی رعایت کیلئے ہے کہ نحوی کہتے ہیں کہ جار مجرور کا متعلق ضرور ہوتا ہے اور اصل مراد اس حذف پر موقوف نہیں ہے حتی کہ اگر اس محذوف کو ذکر کرتا تو پھر یہ تطویل بن جائے گی۔

و فضله اى رجحان قوله تعالے ولكم فى القصاص حيوة على ما كان عندهم اوجز كلام فى هذا المعنے وهو قولهم القتل انفے للقتل بقلة حروف ما يناظره اى اللفظ الذى يناظر قولهم القتل انفے للقتل منه اى من قوله تعالے ولكم فى القصاص حيوة وما يناظره منه هو قوله تعالى فى القصاص حيوة لان لكم زائد على معنے قولهم القتل انفى للقتل فحروف فى القصاص حيوة مع التنوين احد عشر و حروف القتل انفى للقتل اربعة عشر اعنے الحروف الملفوظة اذا لا يجاز يتعلق بالعبارة لا بالكناية

ترجمہ وتشریح: اس قصاص کے معنی کو ادا کرنے کیلئے ایک تو اللہ تعالی نے فرمایا ولکم فی القصاص

حیوۃ اور اس معنی کو ادا کرنے کیلئے بلغاء عرب نے ایک مختصر سی عبارت ذکر کی ہے اور وہ ہے القتل انفی للقتل۔ کہ قتل زیادہ نفی کرنے والا ہے واسطے قتل کے اور مطلب اس کا بھی وہی ہے جو ولکم فی القصاص حیوۃ کا ہے۔ تو اللہ تعالی کا قول ولکم فی القصاص حیوۃ کو ترجیح حاصل ہے القتل انفی للقتل پر۔ کیوں کہ القتل انفی للقتل کے مقابلے میں اللہ تعالی کا قول فی القصاص حیوۃ ہے لکم نہیں ہے کیوں کہ لکم القتل انفی للقتل کے اندر نہیں ہے تو فی القصاص حیوۃ کے حروف گیارہ ہیں بمع تنوین کے اور القتل انفی للقتل کے حروف چودہ ہیں۔ اور جسکے حروف تھوڑے ہوں اور معنی زیادہ ہو اس کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس قول پر کہ جس کے حروف زیادہ ہوں۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح اعنی الحروف الملفوظۃ الخ سے جواب دے رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ فی القصاص حیوۃ کے حروف گیارہ ہیں بمع تنوین حالانکہ فی القصاص حیوۃ کے حروف تیرہ ہیں بمع تنوین کے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ حروف سے ہماری مراد حروف ملفوظہ ہیں یعنی جو حروف بولے جاتے ہیں۔ کیوں کہ ایجاز کا تعلق عبارت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی بولنے کے ساتھ ہوتا ہے کتابت کے ساتھ نہیں ہوتا۔

والنص ای و بالنص علے المطلوب یعنے الحیوۃ وما یفیدہ تنکیر حیوۃ من التعظیم لمنعہ ای منع القصاص ایاھم عما کانوا علیہ من قتل جماعۃ بواحد فحصل لھم فی ھذا الجنس من الحکم اعنے القصاص حیوۃ عظیمۃ او من النوعیۃ ای لکم فی القصاص نوع من الحیوۃ وھے الحیوۃ الحاصلۃ للمقتول ای الذی یقصد قتلہ والقاتل ای الذی یقصد القتل بالارتداع عن القتل لمکان العلم بالاقتصاص

ترجمہ وتشریح: ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی کے قول ولکم فی القصاص حیوۃ کو ترجیح حاصل ہے القتل انفی للقتل پر۔ کیوں کہ ولکم فی القصاص حیوۃ کے اندر جو مطلوب اور مقصود ہے وہ حیوات ہے اور آیت کی دلالت اسپر صراحت ہے۔

تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ حیوات پر تنوین تعظیم کیلئے ہے تو معنی ہوگا کہ تمھارے لئے قصاص کے اندر بہت بڑی زندگی ہے کیوں کہ نبی کریم ﷺ کی تشریف آوری سے پہلے جاہل لوگ اس طرح کرتے تھے کہ جب ایک قبیلہ کا کوئی دوسرے قبیلہ کا آدمی قتل کرتا تھا تو پھر اس مقتول کے ورثاء اس قاتل کو بھی قتل کرتے تھے اور اس قاتل کے پورے خاندان کو بھی قتل کرتے تھے یعنی چالیس پچاس آدمیوں کو قتل کرتے تھے۔ تو جب اللہ تعالی نے قصاص کا حکم نازل

فرمایا تو پھر قاتل اس مقتول کو قتل نہ کرے گا و مقتول بھی بچ جائے گا اور قاتل اور اس کا پورا خاندان بھی بچ جائے گا۔

او من النوعية ای لکم فی القصاص الخ سے ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ حیوات پر تنوین نوعیۃ کیلئے ہے تو معنی ہوگا کہ تمھارے لئے قصاص کے اندر ایک نوع ہے حیوات سے وہ نوع یہ ہے کہ حیوات جو حاصل ہوگی مقتول کیلئے مقتول کا معنی ہے کہ جس کے قتل کا قصد کیا جائے اور وہ زندگی جو حاصل ہوگی قاتل کیلئے قاتل کا معنی ہے کہ جو قتل کا قصد کرے تو جب قاتل قتل سے ہٹ جائے تو پھر قاتل بھی بچ جائے گا اور مقتول بھی بچ جائے گا۔

و اطراده ای ولکون قوله ولکم فی القصاص حیوۃ مطردا اذا لاقتصاص مطلقا سبب للحیوۃ بخلاف القتل فانه قد یکون انفی للقتل کالذی علے وجه القصاص وقد یکون ادعی له کالقتل ظلما و خلوه عن التکرار بخلاف قولهم فانه یشتمل علی تکرار القتل ولا یخفی ان الخالی عن التکرار افضل من المشتمل علیه وان لم یکن مخلا بالفصاحة

ترجمہ وتشریح: ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی کا قول ولکم فی القصاص حیوۃ عام ہے کیوں کہ مطلق اقتصاص سبب ہے حیوات کیلئے کیوں کہ جس وقت اقتصاص کے اندر حیوات ہوتی ہے برخلاف قتل کے کہ قتل اگر قصاص کی وجہ پر ہو تو پھر یہ ادعیٰ ہوگا حیوات کیلئے۔ اور اگر قتل ظلم کی وجہ پر ہو تو پھر یہ الٹا قتل کی ظرف ادعیٰ ہوگا۔

وخلوه عن التکرار الخ سے ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی کا قول ولکم فی القصاص حیوۃ کے اندر تکرار نہیں ہے اور تکرار سے خالی ہے برخلاف القتل انفی للقتل کے کہ اس کے اندر قتل کا تکرار ہے۔ اور جو قول تکرار سے خالی ہو یہ قول افضل ہوتا ہے اس قول سے جو قول تکرار پر مشتمل ہوتا ہے اگر چہ تکرار مخل بالفصاحت نہیں ہوتا لیکن پھر بھی عدم تکرار والے قول کو فضیلۃ حاصل ہے اس قول سے جس کے اندر تکرار ہوتا ہے۔

واستغنائه عن تقدير محذوف بخلاف قولهم فان تقديره القتل انفى القتل من تركه والمطابقة اى و باشتماله على صنعة المطابقة وهى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة كالقصاص والحيوة و ايجاز الحذف وهو ما يكون بحذف شئ عطف على ايجاز القصر و المحذوف اما جزء جملة عمدة كان او فضلة مضاف بدل من جزء جملة نحو وسئل القرية اى اهل القرية او موصوف نحو شعر انا ابن جلا وطلاع الثنا يا متى اضع العمامة تعرفونى الثنية العقبة وفلان طلاع الثنايا اى ركاب لصعاب الامور فقوله جلا جملة وقعت صفة لمحذوف اى انا ابن رجل جلا اے انكشف امره او كشف الامور

ترجمه وتشریح: ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتا ہے کہ اللہ تعالی کے قول ولکم فی القصاص حیوۃ کو ترجیح حاصل ہے القتل انفی للقتل پر کیوں کہ اللہ تعالی کا قول ولکم فی القصاص حیوۃ تقدیر محذوف سے مستغنی ہے برخلاف القتل انفی للقتل کے۔ یہ تقدیر محذوف سے مستغنی نہیں ہے کیوں کہ انفی اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل کا استعمال تین طریقوں کے ساتھ ہوتا ہے الف لام کے ساتھ یا من کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہاں پر اسم تفضیل کا استعمال من کے ساتھ ہے اصل میں ہے القتل انفی للقتل من ترکہ۔

والمطابقة اى وباشتماله الخ سے ماتن اور وجہ ترجیح ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اللہ تعالی کا قول ولکم فی القصاص حیوۃ صنعت طباق پر مشتمل ہے اور صنعت طباق یہ ہے کہ دو معنی متقابل اکٹھے ہوں تو یہاں قصاص اور حیوات دو معنی متقابل ہیں اور اکٹھے ہیں اور صنعت طباق بھی بلاغت کی اصطلاح ہے اور القتل انفی للقتل صنعت طباق پر مشتمل نہیں ہے لھذا ان کئی وجوہ کے ساتھ اللہ تعالی کے قول کو بلغاء کے قول پر ترجیح حاصل ہے۔

وايجاز الحذف عطف على الخ یہاں تک تو ایجاز قصر کی بحث آگئی۔ یہاں سے ماتن ایجاز حذف کی بحث ذکر کرتا ہے اور ایجاز حذف یہ ہوتا ہے کہ معانی زیادہ اور الفاظ تھوڑے ہوں اور وہاں پر کوئی لفظ محذوف ہو تو پھر محذوف یا تو جملہ کی خبر ہوگی یا جملہ محذوف ہوگا۔ جملے کی خبر محذوف ہو۔ عام ازیں کہ عمدہ ہو یا فضلہ الفاظ۔ عمدہ ہو یعنی فاعل، مبتدا خبر وغیرہ اور فضلہ ہو جیسے مفعول، تمیز اور حال وغیرہ تو پھر جملے کی خبر یا تو مضاف ہوگی۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے واسئل القرية تو اصل میں یہ ہے واسئل اھل القریۃ یا جملے کی خبر موصوف محذوف ہوگی۔ جیسے شاعر کا

شعر ہے انا ابن جلا وطلاع الثنایا متی اضع العمامة تعرفونی تو اس کا معنی ہے کہ میں جلا کا بیٹا ہوں اور میں طلاع ثنایا ہوں جس وقت میں رکھوں پگڑی کو تو تم مجھے پہچان لو گے۔ ثنایا ثنیۃ کی جمع ہے اور ثنیۃ گھاٹی کو کہتے ہیں۔ یعنی پہاڑ کے اندر جو مشکل جگہ ہوتی ہے۔ اسکے بعد محاورہ بھی پیش کیا ہے کہ ایک عرب فلاں طلاع الثنایا اس وقت بولتے ہیں کہ جس وقت آدمی مشکل امور پر سوار ہو یعنی جو مشکل کاموں کو آسان کردے تو جلا جملہ ہے اور صفت ہے موصوف محذوف کی اور وہ ہے رجل اصل میں عبارت ہے انا ابن رجل جلا۔ تو جلا یا تو لازم ہے یا متعدی ہے اگر لازم ہو تو پھر معنی ہوگا کہ میں بیٹا ہوں آدمی کا ایسا آدمی کہ جس کا امر کھلا ہے یعنی اس کو ہر ایک جانتا ہے اور اگر متعدی ہو تو پھر معنی ہوگا کہ ایسا آدمی کہ جسنے امور کو کھولا ہے یعنی وہ مشکل کاموں کو حل کر دیتا ہے۔

وقیل جلا ھھنا علم حذف التنوین باعتبار انه منقول عن الجملة اعنی الفعل مع الضمیر لا عن الفعل وحده او صفة نحو و کان وراء ھم ملك یا خذ کل سفینة غصبا ای کل سفینة صحیحة او نحو ھا کسلیمة او غیر معیبة بدلیل ما قبله وھو قوله فاردت ان اعیبھا للدلالة علی ان الملك کان لا یاخذ المعیبة او شرط کما مر فی اخر باب الانشاء او

ترجمہ وتشریح: شارح بعض محققین کا مذہب ذکر کرتا ہے کہ جلا علم ہے اور تنوین کو حذف کیا گیا ہے باعتبار اس کے کہ یہ منقول ہے جملہ سے یعنی فعل مع الضمیر سے اکیلا فعل سے منقول نہیں ہے۔ نیز متی اضع العمامة تعرفونی میں دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس کا معنی ہے کہ میں نے پگڑی کو سر پر رکھا اور منہ پر حجاب ڈالا تو جس وقت میں پگڑی کو سر سے اتاروں اور حجاب کو ہٹاؤں تو پھر تم مجھے پہچان لو گے کہ میں کون ہوں۔ اور دوسرا یہ احتمال ہے کہ میں نے ابھی سامان حرب کو سر پر نہیں رکھا ہے تو جب میں سامان حرب کو سر پر رکھوں تو پھر تم مجھے پہچان لو گے کہ میں کون ہوں۔

او صفت نحو کان ورائھم الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یا جملہ کی خبر صفت محذوف ہوگی جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے و کان ورائھم ملک یاخذ کل سفینة غصبا۔ اور ہے انکے سامنے ایک بادشاہ جو پکڑ لیتا ہے ہر کشتی کو از روئے غصب کے۔ تو یہاں پر سفینة کی صفت محذوف ہے صحیحہ یعنی کل سفینة صحیحة یا صحیحة کی مثل محذوف ہے سلیمة یا غیر معیبة کہ پکڑ لیتا ہے ہر کشتی صحیحہ کو غصب کے اعتبار سے۔ اور دلیل اس پر ماقبل والی عبارت ہے کیوں کہ حضرت موسی علیہ السلام نے فرمایا آپ اس کشتی کو عیب کیوں لگاتا ہے تو حضرت خضر علیہ السلام نے کہا فاردت ان اعیبھا پس

میں ارادہ کرتا ہوں یہ کہ میں کشتی کو عیب لگاؤں اسلئے کہ ان کے سامنے ایک باشاہ ہے جو پکڑ لیتا ہے ہر کشتی کو غصب کے اعتبار سے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کشتی صحیحہ کو پکڑتا ہے نہ کہ معیوب کشتی کو کیوں کہ اگر معیوب کشتی کو پکڑتا تو پھر وہ اس کشتی کو عیب نہ لگاتا۔

او شرط کما مر الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یا جملہ کی خبر شرط محذوف ہوگی جس طرح کہ ماقبل میں باب انشاء کے اندر گذر چکا ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فالله هو الولی۔ تو یہ اصل میں ہے ان ارادوا ولیا فاللہ ھو الولی۔ اور اسکی مثال علم نحو کی کتب میں موجود ہے جیسے لیت لی مالا انفقه تو یہ اصل میں ان ارزقه انفقه۔

جواب شرط وحذفه يكون اما لمجرد الاختصار نحو واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون فهذا شرط حذف جوابه اى اعرضوا بدليل ما بعده وهو قوله تعالى وما تاتيهم من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين او للدلالة على انه اى جواب الشرط شئ لا يحيط به الوصف او لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن مثالهما ولو ترى اذ وقفوا على النار فحذف جواب الشرط للدلالة على انه لا يحيط به الوصف او ليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ جملہ کی خبر جواب شرط محذوف ہوگی۔ اسکے بعد ماتن جواب شرط کے محذوف ہونے کے نکتے ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یا تو جواب شرط محض اختصار کیلئے حذف کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون۔ کہ اور جب کہا جائے واسطے ان کے کہ ڈرو اس چیز سے کہ جو تمہارے سامنے ہے اور اس چیز سے جو تمہارے پیچھے ہے تا کہ تم رحم کئے جاؤ۔ تو واذا قیل لہم الخ شرط ہے اور اس کا جواب محذوف ہے اور وہ جواب اعرضوا ہے اصل میں ہے لعلکم ترحمون اعرضوا کہ وہ اعراض کر لیتے ہیں۔ اور منہ دوسری طرف پھر لیتے ہیں۔ اور جواب شرط پر دلیل مابعد والی عبارت ہے وما تاتیھم من ایۃ من ایات ربھم الا کانوا عنھا معرضین۔ اور نہیں آتی ہے ان کے پاس ان کے رب کی آیاتوں میں سے کوئی آیت مگر وہ ان سے اعراض کرتے ہیں۔ اور منہ دوسری طرف سے پھر لیتے ہیں۔

او للدلالة على انه الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یا جواب شرط دلالت کیلئے حذف کیا جاتا ہے اس بات پر کہ یہ جواب شرط ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا وصف احاطہ نہیں کرسکتا یا پھر سامع اپنے خیال کے مطابق جواب شرط محذوف

نکالے گا۔ ان دونوں کی مثال جیسے ولو تری اذ وقفو علی النار۔ اور اگر آپ دیکھتے کہ جس وقت ٹھیرائے جائیں گے کفار آگ پر۔ تو اذ وقفو علی النار شرط ہے اور اس کا جواب محذوف ہے واسطے دلالت کرنے کے اس بات پر کہ یہ جواب شرط ایک ایسی چیز ہے کہ جس کا وصف احاطہ نہیں کر سکتا اور وہ جواب شرط گھبراہٹ والا امر ہے یا پھر سامع کے سامنے خیال کے مطابق جو امر زیادہ خطرناک ہو اس کو جواب شرط محذوف نکالا جائے گا۔

او غیر ذلك المذکور کالمسند الیه و المسند و المفعول کما مر فی الابواب السابقة و کالمعطوف مع حرف العطف نحو لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل ای ومن انفق من بعده و قاتل بدلیل مابعده یعنی

ترجمہ وتشریح: او غیر ذلک الخ سے ماتن کہتا ہے ان مذکورہ کے علاوہ (مضاف، صفت، موصوف وغیرہ) اور بھی جملہ کی خبر محذوف ہوتی ہے جیسے مسند الیہ، مسند، اور مفعول تو ان کے محذوف ہونے کے مقتضیات پہلے ابواب کے اندر گذر چکے ہیں۔ اور کبھی کبھی معطوف بمع عطف کے حذف کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل۔ کہ نہیں ہے برابر تم میں سے وہ شخص کہ جس نے خرچ کیا اور جنگ کی فتح مکہ سے پہلے۔ تو یہاں پر معطوف بمع عطف کے محذوف ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومن انفق من بعد الفتح وقاتل۔ کہ نہیں ہے تم میں سے وہ شخص کے جسنے خرچ کیا اور جنگ کی فتح مکہ سے پہلے اور وہ شخص کہ جس نے خرچ کیا فتح مکہ کے بعد اور جنگ کی فتح مکہ کے بعد یہ آپس میں برابر نہیں ہیں اور دلیل اس پر مابعد والی عبارت ہے یعنی

قوله اولئك اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد وقاتلوا واما جملة عطف علی اما جزء جملة فان قلت ما ذا اراد بالجملة ههنا حیث لم یعد الشرط و الجزاء جملة قلت اراد الکلام المستقل الذی لایکون جزء من کلام اخر

ترجمہ وتشریح: اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد وقاتلو۔ کہ وہ لوگ بڑے ہیں از روئے درجے کے ان لوگوں سے کہ جنہوں نے خرچ کیا فتح مکہ کے بعد اور جنگ فتح مکہ کے بعد۔

واما جملة عطف علی اما جزء جملة الخ بحث تو اس کے اندر چلی آرہی ہے کہ ایجاز حذف کے اندر

محذوف یا جملہ کی جز ہوگی یا جملہ ہوگا۔ تو یہاں تک تو اس کی بحث آ گئی۔ کہ جملے کی جز محذوف ہو۔ یہاں سے ماتن نے یہ ذکر کیا ہے واما جملة۔ تو شارح کہتا ہے کہ اما جملة کا عطف ہے اما جزء جملة پر۔

فان قلت ماذا اراد الخ سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ یا جملہ محذوف ہوگا تو شرط اور جزا بھی جملے ہوتے ہیں۔ تو پھر ماتن کو چاہیے تھا کہ شرط اور جزا کو جملے کے اندر شمار کرتے نہ کہ جزء جملے کے اندر۔ تو اس نے شرط اور جزا کو جزء جملہ کے اندر کیوں شمار کیا ہے اور جملے کے اندر کیوں نہیں شمار کیا۔

قلت اراد الکلام المستقل الخ سے شارح جواب دیتا ہے کہ ماتن کی مراد جملہ سے کلام مستقل ہے جو کلام دوسرے کلام کی جزء نہ ہو اور شرط اور جزا کلام مستقل نہیں ہیں بلکہ شرط بھی کلام کی جزء ہوتی ہے اور جزا بھی کلام کی جزء ہوتی ہے شرط اور جزا دونوں ملکر کلام مستقل بنتے ہیں۔ اس لئے شرط اور جزا کو جزء جملہ کے اندر شمار کیا گیا ہے اور مناسب بھی یہی تھا۔

مسببة عن سبب مذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل فهذا سبب مذكور حذف مسببه اى فعل ما فعل او سبب لمذكور نحو فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه ان قدر فضربه بها فيكون قوله فضربه جملة محذوفة هے سبب لقوله فانفجرت ويجوزان يقدر فان ضربت بها فقد انفجرت فيكون المحذوف جزء جملة هو الشرط و مثل هذه الفاء تسمى فاء فصيحة قيل على التقدير الاول و قيل على الثاني و قيل على التقديرين

ترجمه وتشريح: ماتن تفصیل ذکر کرتے ہوئے ماتن کہتا ہے کہ جملہ جو محذوف ہوگا یا تو وہ جملہ محذوف مسبب ہوگا اور اس کا سبب مذکور ہوگا۔ یا وہ جملہ جو محذوف ہے وہ سبب ہوگا۔ اور اس کا مسبب مذکور ہوگا۔ اس کی مثال کہ جملہ محذوف ہو اور ہو مسبب اور اس کا سبب مذکور ہو۔ جیسے اللہ تعالی کا قول ہے لیحق الحق ویبطل الباطل۔ تا کہ اللہ تعالی حق کو ثابت کرے اور باطل کو مٹا دے تو یہ سبب ہے اور ہے مذکور۔ اور اسکا مسبب محذوف ہے اور وہ فعل ما فعل ہے۔ کہ نصرت دی اللہ تعالی نے مسلمانوں کو اور رسوا کیا کفار کو۔ اور اللہ تعالی نے اس طرح کیوں کہا ہے تا کہ اللہ تعالی حق کو ثابت کرے اور باطل کو مٹا دے۔ یا وہ جملہ جو محذوف ہے وہ سبب ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فقلنا اضرب

بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عینا۔ پس ہم نے کہا کہ مارتو اپنے عصا کے ساتھ پتھر کو پس جاری ہوئے اس پتھر سے بارہ چشمے۔تو فانجرت منہ سے پہلے جملہ محذوف ہے تو اس جملۂ محذوفہ کے اندر دو احتمال ہیں۔ یا تو اس سے پہلے فضرب به بھاجملۃ محذوف ہے تو اگر اس سے پہلے فضرب بہ بھا جملۂ محذوف ہے۔ تو پھر اس وقت فضرب بہ بھا جملہ محذوفہ سبب ہوگا اور فانجرت منہ مسبب ہے اور ہے مذکور۔ یعنی پس مارا اس نے پتھر کو عصا کے ساتھ پس جاری ہوئے اس سے بارہ چشمے۔ یا فانجرت منہ سے پہلے فان ضربت بھامحذوف ہوگا۔ تو اگر اس سے پہلے فان ضربت بھا محذوف ہو تو پھر عبارت اس طرح ہوگی فان ضربت بھا فقد انفجرت منہ۔ پس اگر مارے تو پتھر کو عصا کے ساتھ تو پس تحقیق جاری ہو جائیں گے اس سے بارہ چشمے۔ تو پھر اس وقت فان ضربت بھا جملہ نہ ہوگا کیوں کہ یہ شرط ہے اور شرط جملے کی جزء ہوتی ہے نہ کہ جملہ تو پھر اس وقت یہ اس کی مثال نہیں بنے گی۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ فانجرت منہ پر جو فاء ہے اس فاء کی مثل کا نام فاء فصیحہ رکھتے ہیں۔ اور یہ نام اس لئے رکھتے ہیں کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ ایک خاص چیز سے خبر دیتا ہے یعنی سبب محذوف سے خبر دیتا ہے اس لئے اس کا نام فاء فصیحہ رکھتے ہیں۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ اس کا نام فاء فصیحہ اس لئے رکھتے ہیں کہ یہ شرط محذوف سے خبر دیتا ہے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ دونوں تقدیروں پر اس کا نام فاء فصیحہ رکھتے ہیں۔ کہ یہ خبر محذوف سے بھی خبر دیتا ہے اور شرط محذوف سے بھی خبر دیتا ہے۔

> او غیر هما ای غیر المسبب و السبب نحو فنعم الماهدون علے مامر فی بحث الاستیناف من انه علی حذف المبتداء و الخبر علے قول من یجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف واما اکثر عطف علے اما جملة ای اکثر من جملة واحدة نحو انا انبئکم بتاویله فارسلون یوسف ای فارسلونی الی یوسف لاستعبره الرویا

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے یا تو جملہ محذوف ہوگا اور وہ جملہ مسبب اور سبب کا غیر ہوگا۔ یعنی وہ جملہ محذوفہ نہ مسبب ہوگا اور نہ سبب۔ اس کی مثال کہ جملہ محذوف ہو اور نہ سبب ہو اور نہ وہ مسبب ہو جیسے نعم الماهدون۔ کہ کتنا بہترین بچھانے والے ہیں۔ تو جس طرح استیناف کی بحث کے اندر گزر چکا ہے کہ مخصوص بالمدح تو یہاں پر محذوف نحن ہے تو یہ جملہ محذوفہ اس شخص کے قول پر ہوگا کہ جو کہتا ہے کہ مخصوص بالمدح خبر ہے مبتدا محذوف کی۔ تو پھر عبارت اس طرح ہوگی فنعم الماھدون ھم نحن۔ کہ کتنا بہترین بچھانے والے ہیں اور وہ کون ہیں وہ ہم ہیں۔

واما اکثر عطف علی اما جملة الخ یہاں تک تو اس کی بحث آگئی کہ جملہ محذوف ہو۔ یہاں سے ماتن یہ ذک کرتا ہے کہ ایک جملہ سے زیادہ محذوف ہو۔ تو ماتن نے کہا ہے واما اکثر۔ تو شارح کہتا ہے کہ اما اکثر کا عطف اما جملة پر ہے۔ یعنی یا ایک جملہ سے زیادہ محذوف ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے انا انبئکم بتاویله فارسلون یوسف کہ میں بتاؤں گا تم کو خواب کی تعبیر پس بھیجو تم مجھے یوسف علیہ السلام کی طرف اے یوسف۔ تو یہاں پر ایک جملہ سے زیادہ جملے محذوف ہے یعنی اصل میں ہے فارسلوني الی یوسف

ففعلوا فاتاه فقال له یا یوسف والحذف علی وجهین ان لا یقام شئ مقام المحذوف بل یكتفي بالقرینة كما مر في الامثلة السابقة وان یقام نحو وان یكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك فقوله فقد كذبت لیس جزاء الشرط لان تكذیب الرسل متقدم علی تكذیبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقیم مقامه ای فلا تحزن واصبر ثم الحذف لا بدله من دلیل و ادلته كثیرة منها ان یدل العقل علیه ای علی الحذف والمقصود الاظهر علی تعیین المحذوف

ترجمہ وتشریح: لاستعبره الرؤیا ففعلوا فاتاه فقال له یا یوسف۔ کہ پس تم مجھے بھیجو حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف تا کہ میں بتاؤں تمھیں خواب کی تعبیر پس انہوں نے بھیجا وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس آیا پس اس نے حضرت یوسف علیہ السلام کو کہا اے یوسف ایها الصدیق تو یہاں پر ایک جملہ سے زیادہ محذوف ہے۔

والحذف علی وجهین الخ سے ماتن کہتا ہے کہ جو چیز حذف کی جائے اس کے حذف کے دو طریقے ہیں۔ یا تو اس محذوف کے قائم مقام پر کوئی چیز نہ ہوگی بلکہ محض قرینہ اس کے حذف پر ہوگا۔ یا اس محذوف کے قائم مقام کوئی چیز ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ اس کے حذف پر محض قرینہ ہو اس کی مثال تو پیچھے گذر چکی ہے۔ اور اگر اس محذوف کے قائم مقام کوئی چیز ہو اس کی مثال اللہ تعالی کا فرمان ہے وان یكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك۔ کہ اے میرے محبوب (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کہ اگر کفار آپ کی تکذیب کریں پس تحقیق آپ سے پہلے کئی رسل جھٹلائے گئے ہیں۔ تو وان یكذبوك شرط ہے اور اس کی جزاء محذوف ہے اور وہ ہے فلا تحزن واصبر۔ اصل میں عبارت ہے ان یكذبوك فلا تحزن واصبر۔ کہ اگر کفار آپ کی تکذیب کریں پس آپ غمگین نہ ہوا اور صبر کر۔ اور قد كذبت رسل من قبلك یہ جزا کیلئے علت

اور سبب ہے تو یہاں پر مسبب کی جگہ پر سبب رکھا گیا ہے۔

وادلته كثيرة الخ سے ماتن کہتا ہے جو چیز محذوف ہو اس پر دلیل کا ہونا تو ضروری ہے۔ محشی کہتا ہے کہ صورت تو یہاں پر یہ ہے کہ اس محذوف کے قائم مقام کوئی چیز نہ ہو تو ماتن کہتا ہے اس کے حذف پر دلائل تو بہت ہیں۔ ان دلائل میں سے یہ ہے کہ عقل حذف پر دلالت کرے یعنی جو چیز محذوف ہوگی ایک تو نفس حذف پر دلیل ہوگی اور ایک تعین محذوف پر دلیل ہوگی۔ تو ان دلائل میں سے یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر دلالت کرے اور مقصود اظہر تعین محذوف پر دلالت کرے کہ یہاں پر فلاں معین چیز محذوف ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے۔

نحو حرمت عليكم الميتة فالعقل دل على ان ههنا حذفا اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالافعال دون الاعيان والمقصود الاظهر من هذه الاشياء المذكورة في الاٰية تناولها الشامل للاكل و شرب الالبان فدل على تعيين المحذوف وفي قوله منها ان يدل ادنى تسامح فكانه على حذف مضاف

ترجمه وتشريح: حرمت عليكم الميتة۔ کہ حرام کیا گیا ہے تم پر مردار۔ تو یہاں پر نفس حذف پر تو عقل دلالت کرتا ہے کہ میتة سے پہلے کوئی چیز محذوف ہے کیوں کہ احکام شرعیہ حرمت اور حلت وغیرہ ان کا تعلق افعال کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ ذوات کے ساتھ اور میتة تو ذات ہے اور اس آیت کے اندر مقصود اظہر ان چیزوں یعنی میتة، دم، لحم خنزیر سے تناول ہے اور تناول کھانے کو بھی شامل ہے اور پینے کو بھی شامل ہے۔ تو تعیین محذوف پر مقصود اظہر دلالت کرتا ہے کہ میتة سے پہلے تناول محذوف ہے اور اصل میں عبارت اس طرح ہے حرمت علیکم تناول المیتة۔ کہ حرام کیا گیا ہے تم پر میتة کا تناول۔

وفي قوله منها الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے منھا یدل العقل تو ان فعل مضارع کو مصدر کی تاویل میں کرتا ہے تو معنی ہوگا کہ ان دلائل میں سے دلالت عقل ہے۔ اور دلالت اور دلیل تو ایک چیز نہیں ہے۔ کیوں کہ دلیل ذات مع الوصف ہوتی ہے اور دلالت وصف محض ہوتی ہے۔ اور یہ دلالت دلیل کی صفت ہے لھذا ان ماتن کے قول منھا ان یدل العقل کے اندر ادنی تسامح ہے۔ اور شارح نے ادنی تسامح اس لئے کہا ہے۔ کیوں کہ شارح نے اس کا جواب بھی دیا ہے کہ یہاں پر مضاف محذوف نکالا جائے گا۔ تو مضاف کے اندر دو احتمال ہیں۔ یا تو ذو ہوگا یا دلالت۔ اگر ذو مضاف محذوف نکالا جائے گا تو پھر ان یدل سے پہلے محذوف نکالا جائے گا۔ اصل میں عبارت اس طرح ہوگی منھا

ذوان یدل العقل ۔ کہ ان دلائل میں سے صاحب دلالت عقل ہے۔ اور ذو مصدر کو مشتق کی تاویل میں کر دیتا ہے۔ اور اگر دلالت محذوف نکالا جائے تو پھر من اور ھا کے درمیان نکالا جائے گا۔ اصل میں عبارت اس طرح ہوگی من دلالتھا ان یدل العقل ۔ کہ ان دلائل کی دلالت سے دلالت عقل ہے۔

و منها ان یدل العقل علیهما ای علی الحذف و تعیین المحذوف نحو و جاء ربك فالعقل یدل علی امتناع مجیٔ الرب تعالے و تقدس ویدل ایضا علے تعیین المراد ای امره او عذابه فالامر المعین الذی دل علیه العقل هو احد الامرین لا احدهما علے التعیین

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ ان دلائل میں سے یہ ہے کہ عقل دونوں پر دلالت کرے یعنی نفس حذف پر بھی عقل دلالت کرے اور تعیین محذوف پر بھی عقل دلالت کرے۔ جیسے جاء ربک۔ کہ تیرا رب آیا۔ تو یہاں پر عقل نفس حذف پر دلالت کرتی ہے کہ ربک سے پہلے کوئی چیز محذوف ہے کیوں کہ رب کا آنا ممتنع ہے کیوں کہ آنے کے اندر حرکت ہوتی ہے اور حرکت کی تعریف یہ ہے کہ قوت سے فعل کی طرف نکلنا آہستہ آہستہ۔ اور اللہ تعالی کے سب اوصاف بالفعل ہیں کوئی وصف بالقوت نہیں ہے۔ اور تعیین محذوف پر عقل دلالت کرتی ہے کہ ربک سے پہلے امر محذوف ہے یا عذاب محذوف ہے یعنی تیرے رب کا امر یعنی عذاب آیا۔

اب ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح فالامر المعین الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر محذوف یا امر یا عذاب ہے تو او تشکیک کیلئے ہوتا ہے تو پھر تو عقل تعیین محذوف پر دلالت نہیں کرتا کیوں کہ اس میں شک ہے کہ تیرے رب کا امر آیا ہے یا تیرے رب کا عذاب آیا ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ عقل جو امر معین پر دلالت کرتا ہے تو تعیین اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ ان دو چیزوں میں سے کوئی ایک آیا ہے ان دو کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں آئی ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے تعیین نہیں ہے کہ امر آیا ہے یا عذاب آیا ہے تعیین کے طور پر۔

ومنها ان يدل العقل عليه والعادة على التعيين نحو فذلكن الذى لمتننى فيه فان العقل دل على ان فيه حذفا اذلا معنى للوم الانسان على ذات الشخص واما تعيين المحذوف فانه يحتمل ان يقدر فى حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفى مراودته لقوله تعالى ترا ودفتاها عن نفسه وفى شانه حتى يشملها اى الحب والمراودة والعادة دلت على الثانى اى على مراددته لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه فى العادة لقهره اى الحب المفرط اياه اى صاحبه فلا يجوز ان يقدر فى حبه ولا فى شانه لكونه شاملا له فتعين اى يقدر فى مراودته نظرا الى العادة.

ترجمہ وتشریح: اوران دلائل میں سے یہ ہے کہ نفس حذف پر عقل دلالت کرے اور تعیین محذوف پر عادت دلالت کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے فذالکن الذی لمتننی فیه۔ پس اے عورتو یہ وہ شخص ہے کہ جس کے اندر تم مجھے ملامت کرتی تھیں۔ تو یہاں پر عقل نفس حذف پر دلالت کرتا ہے فی اور ہ ضمیر کے درمیان کوئی چیز محذوف ہے کیوں کہ انسان کو ذات کی حیثیت سے ملامت نہیں کی جاتی بلکہ انسان کو فعل اختیاری پر ملامت کی جاتی ہے کہ ایک فعل اس کے اختیار میں ہو کہ وہ چاہئے وہ فعل کرے یا نہ کرے اور اسکے باوجود اگر وہ اس فعل کو کر بیٹھے تو پھر اس فعل پر آدمی کو ملامت کی جاتی ہے اور تعیین محذوف پر عادت دلالت کرتی ہے اور ما نحن فیہ میں تعیین محذوف کے اندر تین احتمال ہیں۔ اول یہ ہے کہ یہاں پر جب محذوف ہے اگر اس عبارت کو مان لیا جائے تو پھر عبارت اس طرح ہوگی۔ فذالکن الذی لمتننی فی حبه۔ پس اے عورتو یہ وہ شخص ہے کہ جس کی محبت میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں۔ اور حب کے محذوف ہونے پر دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے قد شغلها حبا۔ یعنی تحقیق حضرت یوسف علیہ السلام نے ڈھانپ لیا حضرت زلیخا کو محبت کے اعتبار سے یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کی محبت نے حضرت زلیخا کے دل پر حجاب ڈالا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں پر مراودة محذوف ہے اگر اس اعتبار کو مان لیا جائے تو پھر اس طرح عبارت ہوگی۔ فذلکن الذی لمتننی فی مروادته۔ پس اے عورتو یہ وہ شخص ہے کہ جس کی مراودة میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں۔ مراودة یہ ہوتی ہے کہ ایک آدمی کے ہاتھ میں ایک چیز ہوتو وہ آدمی یہ چاہئے کہ میرے ہاتھ سے یہ چیز نہ نکلے اور دوسرا آدمی یہ چاہتا ہے کہ میں اس چیز کو اس کے ہاتھ سے نکالوں اور اس سے چھین لوں۔ تو حضرت یوسف علیہ السلام کے ہاتھ میں پاکدامنی تھی۔ تو حضرت یوسف علیہ السلام یہ چاہتے تھے کہ پاکدامنی میرے

ہاتھ سے نہ نکلے اور حضرت زلیخا یہ چاہتی تھی کہ میں حضرت یوسف علیہ السلام کے ہاتھ سے پاکدامنی چھین لوں۔ اور مراودۃ پر دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے تراودفتاھا نفسہ۔ اور حضرت زلیخا لوٹنا چاہتی تھی اپنے نوجوان کو اس کے نفس سے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں پر شان محذوف ہے اگر اس اعتبار کو مان لیا جائے تو پھر عبارت اس طرح ہوگی فذلکن الذی لمتننی فی شانہ۔ اور شان دونوں کو شامل ہے یعنی حب کو بھی شامل ہے اور مراودۃ کو بھی شامل ہے تو عادت یہاں پر مراودۃ پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں پر مراودۃ محذوف ہے نہ کہ حب کیوں کہ حب مفرط یعنی سخت محبت یہ صاحب حب کے اختیار عادۃ میں نہیں ہوتی۔ کیوں کہ حب مفرط انسان کو مغلوب کر دیتی ہے۔ اسلئے انسان کو حب مفرط پر ملامت نہیں کی جاسکتی۔ کہ تو نے یہ کام اس طرح کیوں کیا ہے۔ کیوں کہ ایسی محبت کرنے والے کسی چیز کا علم ہی نہیں ہوتا تو پھر کسلئے۔ اور شان بھی عادۃ محذوف نہیں ہے۔ کیوں کہ شان بھی حب منرط کو شامل ہے لھذا معین ہو گیا کہ یہاں پر عادۃ مراودۃ محذوف ہے۔ کہ پس اے عورتو یہ وہ شخص ہے کہ جس کی مراودۃ میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں۔

و منها الشروع فی الفعل یعنے من ادلة تعیین المحذوف لا من ادلة الحذف لان دلیل الحذف ههنا هو ان الجار و المجرور لا بد ان یتعلق بشئ والشروع فی الفعل دل علے انه ذلك الفعل الذی شرع فیه نحو بسم الله فیقدر ما جعلت التسمیه مبدا له ففی القراءة یقدر بسم الله اقرأ و علے هذا القیاس

ترجمه وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ تعیین محذوف کے دلائل میں سے شروع فی الفعل ہے۔ شارح کہتا ہے کہ ہم نے اس طرح کیوں کہا ہے کہ تعیین محذوف کے دلائل میں سے شروع فل الفعل ہے اور حذف کے دلائل میں سے شروع فل الفعل کیوں نہیں کہا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ہم نے اس لئے یہ کہا ہے کہ تعیین محذوف کے دلائل میں سے شروع فی فل الفعل ہے اور نفس حذف کے دلائل میں سے شروع فل الفعل نہیں ہے۔ کیوں کہ نفس حذف پر دلیل جار مجرور ہوتا ہے۔ کیوں کہ جار مجرور کیلئے کسی متعلق کا ہونا ضروری ہوتا ہے تو جس فعل کے اندر شروع ہوتا ہے اس فعل کو وہاں پر محذوف نکالا جائے گا گے۔ جیسے بسم اللہ تو نفس حذف پر تو جار مجرور (باسم اللہ) پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں پر کوئی چیز محذوف ہے اور تعیین محذوف پر شروع فی الفعل دلالت کرتا ہے کہ جس فعل کے اندر شروع ہونا ہوا س فعل کو مقدر نکالا جائے گا۔ اگر یہاں پر کھانے والے فعل کے اندر شروع ہونا ہو تو پھر اکل کو محذوف نکالا جائے گا۔ اس طرح کہا جائے گا باسم اللہ اکل۔ اور اگر پینے والے فعل کے اندر شروع ہونا ہو تو اشرب محذوف نکالا جائے گا۔ اس

طرح کہیں گے باسم اللہ اشرب۔ اور اگر پڑھنے والے فعل کے اندر شروع ہونا ہو تو پھر اقرأ کو محذوف نکالا جائے گا۔ اس طرح کہیں گے۔ باسم اللہ اقرأ۔

ومنها ای ومن ادلة تعیین المحذوف الاقتران کقوله للمعرس بالرفاء والبنین فان مقارنة هذا الکلام لاعراس المخاطب دل علی تعیین المحذوف ای اعرست او مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دل علی ذلك والرفاء هو الالتیام والاتفاق والباء للملابسته

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ تعیین محذوف کے دلائل میں سے اقترن ہے اور اقتران کا مطلب ہے کہ کلام کے اندر جو چیز محذوف ہے وہ کلام مخاطب کے فعل کے ساتھ مقترن ہو اور ملی ہوئی ہو۔ جیسے جاہلیت کے زمانہ میں جب کسی آدمی کا کسی عورت کے ساتھ نکاح ہو جانے کے بعد پھر اس کو گھر لاتے تو عرب والے کہتے بالرفاء والبنین کہ اتفاق اور لڑکوں کے ساتھ۔ تو یہاں پر نفس حذف پر تو جار مجرور دلالت کرتا ہے اور تعیین محذوف پر اقتران دلالت کرتا ہے کیوں کہ یہ کلام مخاطب کے فعل یعنی اعراس کے ساتھ مقترن ہے تو یہاں پر مخاطب کا فعل یعنی اعرس محذوف نکالا جائے گا۔ اصل میں عبارت ہے اعرست بالرفاء والبنین کہ تو نے شادی کی ہے اتفاق کے ساتھ اور لڑکوں کے ساتھ۔ اسکے بعد شارح نے الرفاء کا معنی بتا دیا ہے کہ الرفاء کا معنی ہے ملنا اور اتفاق۔

والاطناب اما بالایضاح الخ سے ماتن یہاں سے اطناب کو ذکر کرتا ہے۔ تو اطناب کی کئی صورتیں ہیں کہ اطناب کیوں کیا جاتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ اطناب یا تو ایضاح بعد الابهام کے ہوتا ہے یعنی پہلے ایک چیز کو مبہم ذکر کر دیتے ہیں پھر اس کی وضاحت کر دیتے ہیں۔ اور ایضاح بعد الابهام کیوں کیا جاتا ہے تو ماتن کہتا ہے کہ ایضاح بعد الابهام یا تو اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ سامع ایک معنی کو دو مختلف صورتوں کے اندر دیکھے۔ کیوں کہ وہ ایک صورت کے اندر مبہم ہوگا اور دوسری صورت کے اندر موضح ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ علمان خیر من علم واحد۔ کہ دو علم ایک علم سے اچھے ہوتے ہیں۔ یا ایضاح بعد الابهام اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ وہ سامع کے نفس اور ذہن کے اندر مضبوط اور پختہ ہو جائے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے نفوس ناطقہ کی جبلت اس طرح فرمائی ہے کہ جب ایک چیز کو پہلے مبہم طور پر ذکر کیا جائے پھر اس کو واضح کیا جائے اور بیان کیا جائے تو پھر وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے اور ذہن کے اندر اچھی طرح بیٹھ جاتی ہے۔ یا ایضاح بعد الابهام اسلئے کیا جاتا ہے کہ معنی کے ساتھ سامع کو جو علم کی لذت حاصل ہے تا کہ وہ علم کی لذت مکمل ہو جائے کیوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز شوق اور لذت کے ساتھ حاصل ہو وہ چیز زیادہ پیاری ہوتی ہے اور لذیذ ہوتی

ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے رب اشرح لی صدری۔ کہ اے میرے رب میرے سینے کو کھول دے۔ تو جب اس نے کہا ہے رب اشرح لی تو مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ متکلم مجھ سے کسی چیز کا کھولنا چاہتا ہے۔ تو صدری کا ذکر پہلے رب اشرح لی کے اندر مبہم طور پر آ گیا ہے لیکن پھر صدری کے ساتھ وضاحت کر دی کہ اے میرے رب میرے سینے کو کھول دے۔ اور یہ مثال ان وجوہ مذکورہ کی بن سکتی ہے۔ اس مثال کو بحیثیت مثال دیکھنا اور سمجھنا چاہیے نہ اس حیثیت سے کہ اس کا مخاطب اللہ جل جلالہ ہے کیوں کہ اللہ تعالی ان تینوں چیزوں سے پاک ہے۔

اطناب کا بیان

والاطناب اما بالا یضاح بعد الایهام لیری المعنے فی الصورتین مختلفتین احدهما مبهمة والاخرے موضحة و علمان خیر من علم واحد او لیتمکن فی النفس فصل تمکن لما جبل الله النفوس علیه من ان الشئے اذا ذکر مبهما ثم بین کان اوقع عندها او لتکمل لذة العلم به ای بالمعنے لما لا یخفے من ان نیل الشئ بعد الشوق و الطلب الذ نحو رب اشرح لی صدرے فان اشرح لی یفید طلب شرح لشئ ماله ای للطالب وصدری یفید تفسیره ای تفسیر ذلك الشئ ومنه ای ومن الایضاح بعد الایهام باب نعم علی احد القولین ای قول من یجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف اذلو ارید الاختصار ای ترك الاطناب کفے نعم زید و فی هذا اشعار بان الاختصار و قد یطلق علے ما یشمل المساواة ایضا

ترجمہ وتشریح: ایضاح بعد الابہام میں سے باب نعم الرجل زید۔ اس شخص کے قول کے مطابق جو کہتا ہے کہ مخصوص بالمدح خبر ہے مبتدا محذوف کی۔ کیوں کہ جس وقت کہا نعم الرجل زید۔ کہ کتنا اچھا آدمی ہے تو یہاں پر زید کا ذکر پہلے مبہم طور پر آ گیا ہے کیوں کہ رجل زید اور غیر زید دونوں کو شامل ہے۔ پھر بعد میں لفظ زید کے ساتھ وضاحت کی کہ وہ آدمی کون ہے وہ زید ہے کیوں کہ اگر یہاں پر اطناب نہ ہوتا تو پھر لفظ نعم زید کافی تھا۔ کیوں کہ یہ لفظ معنی کے مطابق ہے لیکن نعم الرجل زید جو کہا ہے تو اس کے اندر اطناب ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے شارح ترک اطناب الخ نکال کر جواب دے رہا ہے کہ یہاں پر اگر اختصاص مراد ہوتا تو پھر جس وقت نعم زید کافی تھا تو نعم زید تو اختصار یعنی ایجاز نہیں ہے بلکہ مساوات ہے کیوں کہ لفظ اصل مراد کے مطابق ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر اختصار سے مراد ایجاز نہیں بلکہ مساوات ہے۔ کہ اگر مساوات کا ارادہ کرتا تو پھر صرف نعم زید کافی تھا۔ تو ماتن نے اختصار کا لفظ ذکر کر کے یہ بتا دیا ہے کہ کبھی کبھی اختصار کا اطلاق مساوات پر بھی آتا ہے۔

ووجه حسنه ای حسن باب نعم سوی ما ذکر من الایضاح بعد الایهام ابراز الکلام فی معرض الاعتدال من جهة الاطناب بالایضاح بعد الایهام والایجاز بحذف المبتداء وایهام الجمع بین المتنافیین الایجاز والاطناب و قیل الاجمال والتفصیل ولا شك ان ایهام الجمع بین المتنافیین من الامور المستغربة التے تستلذ بها النفس

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ باب نعم کے اندر اطناب کے حسن کی ایک وجہ تو آ گئی ہے کہ یہ اطناب ایضاح بعد الابہام کے ساتھ ہے۔ یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ باب نعم کے اندر اطناب کے حسن کی وجہ ایضاح بعد الابہام کے علاوہ ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کو معرض اعتدال کے اندر ظاہر کرنا یعنی کلام معتدل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہاں پر خبر مذکور ہے تو اطناب ہوگا اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہاں پر مبتدا محذوف ہے تو پھر ایجاز ہوگا۔ نہ تو یہاں پر محض اطناب ہے اور نہ محض ایجاز ہے۔ تو یہ کلام ایجاز اور اطناب کا بین بین ہے یعنی ایجاز اور اطناب کے درمیان درمیان ہے۔ اور باب نعم کے اندر اطناب کے حسن کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ایہام الجمع بین المتنافین پایا گیا ہے۔ یعنی وہم کے اندر یہ ڈالنا کہ دو متنافی چیزیں اکھٹے ہیں۔ کیوں کہ اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ خبر مذکور ہے تو یہ اطناب ہوگا اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ مبتدا محذوف ہے تو ایجاز ہوگا۔ تو یہاں پر ایہام الجمع بین المتنافین پایا گیا ہے اور ایہام الجمع بین المتنافین ایک امر عجیب ہے کہ جس کے ساتھ نفس لذت پکڑتا ہے۔ درمیان میں شارح نے بتا دیا کہ متنافین سے مراد ایجاز اور اطناب ہے۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ متنافین سے مراد اجمال و تفصیل ہے۔ لیکن اس مذہب کو شارح نے قیل کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ یہ مذہب ضعیف ہے کیوں کہ اگر اس سے اجمال اور تفصیل مراد ہیں۔ تو پھر یہ پہلی مثال ہوگی یعنی ایضاح بعد الابہام۔ کیوں کہ اجمال ابہام ہوتا ہے اور

تفصیل ایضاح ہوتی ہے۔لھذا یہ مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

اب پھر ایک اعتراض ہوتا اور شارح

وانما قال ایهام الجمع لان حقیقة جمع المتنافیین ان یصدق علی ذات واحدة و صفان یمتنع اجتماعهما علے شئ واحد فی زمان واحد من جهة واحدة وهو محال و منه ای ومن الایضاح بعد الایهام التوشیع وهو فی اللغة لف القطن المندوف وفی الاصطلاح ان یؤتی فی عجز الکلام بمثنے مفسر باسمین ثانیهما معطوف علے الاول نحو قوله علیه السلام یشیب ابن ادم و یشب فیه الخصلتان الحرص وطول الامل و اما بذکر الخاص بعد العام عطف علی

ترجمه وتشریح: سے جواب دے رہا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے ابھام الجمع بین المتنافین کیوں کہا ہے حقیقت جمع المتنافین کیوں نہیں کہا۔تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اس لئے ابھام بین المتنافین کہا ہے اور حقیقت جمع المتنافین نہیں کہا ہے کہ حقیقت جمع المتنافین یہ ہوتا ہے کہ ایک ذات پر دو صفیں سچی آجائیں ایسی دو صفیں کہ جن کا جمع ہونا ایک شئ پر ایک زمانہ کے اندر ایک جھت کے اعتبار سے ممتنع ہو۔اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے ابھام الجمع بین المتنافین کیوں کہا ہے۔حقیقت جمع المتنافین کیوں نہیں کہا تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ماتن اس لئے ابھام الجمع بین المتنافین کہا ہے اور حقیقت جمع المتنافین نہیں کہا کیونکہ حقیقت جمع المتنافین یہ ہوتا ہے کہ ایک ذات پر دو صفین سچی آجائیں ایسی دو صفیں کہ جن کا جمع ہونا ایک شئ پر ایک زمانہ کے اندر ایک جھت کے اعتبار سے ممتنع ہو۔اور یہ حقیقت جمع المتنافین محال ہوتا ہے تو یہاں پر دو صفیں ہیں ایجاز اور اطناب۔تو یہ دو صفیں ایک شئ پر ایک زمانہ کے اندر سچی آتیں۔لیکن ایک جھت کے اعتبار سے سچی نہیں آتیں ہیں۔بلکہ جہتیں مختلف ہیں۔کیوں کہ ایجاز اس جھت کے اعتبار سے سچا آتا ہے کہ مبتدا محذوف ہے اور اطناب اس جھت کے اعتبار سے سچا آتا ہے کہ خبر مذکور ہے لھذا یہ ابھام الجمع بین المتنافین ہے۔

قوله اما بالایضاح بعد الابهام والمراد الذکر علےٰ سبیل العطف للتنبیه علی فضله ای مزیة الخاص حتے کانه لیس من جنس ای العام تنزیلا للمتغایر فی الوصف منزلة التغایر فی الذات یعنے انه لما امتاز عن سائر افراد العالم بماله من الاوصاف الشریفة جعل کانه شئ اخر مغایر للعام لا یشمله العام ولا یعرف حکمه منه نحو حافظوا علے الصلوات و الصلوة الوسطےٰ ای الوسط من الصلوات او الفضلےٰ من قولهم للافضل الاوسط وهے صلوة العصر عند الاکثر

ترجمہ وتشریح: ماتن ایضاح بعد الابہام کی صورتیں ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ ایضاح بعد الابہام کیوں کیا جاتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ایضاح بعد الابہام توشیع ہے۔ یعنی کبھی کبھی ایضاح بعد الابہام توشیع کیلئے کیا جاتا ہے۔ تو شارح توشیع کا پہلے لغوی معنی ذکر کرتا ہے پھر اصطلاحی معنی ذکر کرے گا۔ تو شارح کہتا کہ توشیع کا لغوی معنی تو ہے لف القطن المندوف کہ دھنی ہوئی کپاس کو اکھٹا کرنا اور جمع کرنا یعنی پہلے کپاس پھیلی ہوئی ہو اور پھر اس کو جمع کیا جائے۔ اور اصطلاحی معنی ہے کہ کلام کے آخر میں مثنی لانا ایسا مثنی کہ جس کی تفسیر کی گئی ہو دو اسموں کے ساتھ اس طور پر کہ دوسرے اسم کا پہلے اسم پر عطف ہو۔ جیسے نبی کریم ﷺ کی حدیث پاک ہے یہ حدیث بالمعنی ہے باللفظ نہیں ہے یعنی حدیث کے الفاظ یہ نہیں ہے بلکہ معنی اس کا یہی ہے۔ جیسے یشیب ابن آدم ویشیب فیه الخصلتان الحرص وطول الامل۔ کہ بوڑھا ہوتا ہے ابن آدم اور جوان ہوتی ہیں اس کے اندر دو خصلتیں وہ دو خصلتیں کیا ہیں حرص اور لمبی امید۔ تو یہاں پر کلام کے آخر میں مثنی یعنی خصلتان ہے اور اس مثنی کی تفسیر کی ہے دو اسموں کے ساتھ یعنی حرص اور طول الامل کے ساتھ اس طور پر دوسرے اسم یعنی طول الامل کا عطف ہے پہلے اسم یعنی الحرص پر۔ نیز یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ لغوی معنی تو یہ ہے کہ دھنی ہوئی کپاس کو اکھٹا کرنا تو یہاں پر پہلے کپاس پھیلی ہوئی ہوتی ہے پھر اسے اکھٹا کیا جاتا ہے اور اصطلاحی معنی ہے کہ کلام کے آخر میں مثنی لانا ایسا مثنی کہ جس کی تفسیر کی گئی ہو دو اسموں کے ساتھ اس طور پر کہ دوسرے اسم کا پہلے اسم پر عطف ہو تو یہاں پر پہلے چیز اکھٹی ہوتی ہے اور پھر پھیلایا جاتا ہے تو ان کے درمیان مناسبت عکس ہے کہ لغوی معنی کے اندر چیز پہلے پھیلی ہوئی ہوتی ہے پھر اکھٹی کی جاتی ہے اور اصطلاحی معنی کے اندر چیز پہلے اکھٹی ہوتی ہے پھر اسے پھیلایا جاتا ہے۔

واما بذکر الخاص بعد العام الخ ماتن اطناب کی صورتیں ذکر کر رہا ہے تو اطناب تقریبا آٹھ صورتوں کے

ساتھ ہوتا ہے تو یہاں تک تو ایک صورت آ گئی ہے۔ کہ اطناب ایضاح بعد الابہام کے ساتھ ہو۔ اب ماتن دوسری صورت ذکر کرتا ہے کہ اطناب ذکر خاص بعد العام کے ساتھ ہو" یعنی ایک چیز کو پہلے عام ذکر کیا جائے پھر اس کے بعد خاص کو ذکر کیا جائے اس طور پر خاص کا عام پر عطف ہو۔ اور خاص کا عام پر عطف اس لئے کیا جاتا ہے کہ خاص کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے گویا کہ یہ عام کی جنس سے نہیں ہے بلکہ یہ خاص کوئی اور شئی ہے کیوں کہ خاص کے اندر ایک وصف شریفہ پایا جاتا ہے جو عام کے دوسرے افراد کے اندر نہیں پایا جاتا۔ تو خاص اور عام کے دوسرے افراد کے درمیان وصفی تغایر ہوتا ہے تو پھر اس وصف تغایر کو بمنزل وصف تغایر فی الذات کیا جاتا ہے کہ گویا کہ یہ خاص اور شئی ہے جو مغائر ہے عام کے اور عام اس خاص کو شامل نہیں ہے۔ اور نہ خاص کا حکم اس عام سے پہچانا جاتا ہے اس لئے خاص کا عطف عام پر کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے حافظوا علی الصلوات والصلوۃ الوسطی۔ تو الصلوات عام ہے اور صلوۃ وسطی خاص ہے تو صلوۃ وسطی الصلوات کے اندر تو آ جاتا ہے لیکن اس کو جو بعد میں ذکر کیا گیا ہے تو اس کے اندر کوئی وصف شریفہ پایا جاتا ہے جو الصلوات کے باقی افراد کے اندر نہیں پایا جاتا اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ وسطی سے مراد یا تو الوسط فی الصلوات ہے یا اس سے مراد فضلی ہے کیوں کہ جسطرح اوسط کا اطلاق افضل پر کیا جاتا ہے اسی طرح وسطی کا اطلاق فضلی پر کیا جاتا ہے لیکن صلواۃ وسطی کے اندر بہت اختلاف ہے تو شارح کہتا ہے کہ اکثر کے نزدیک صلوۃ وسطی سے مراد عصر کی نماز ہے۔

واما بالتكرير لنكتة ليكون اطنابا لا تطويلا و تلك النكتة كتاكيد الانذار فى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فقوله كلا ردع عن الانهماك فى الدنيا و تنبيه و سوف تعلمون انذار و تخويف اى سوف تعلمون الخطاء فيما انتم عليه اذا عاينتم ما قدامكم من هول المحشر و فى تكريره تاكيد للردع و الانذار و فى ثم دلالة على ان الانذار الثانى ابلغ من الاول تنزيلا لبعد المرتبة منزلة بعد الزمان واستعمالا للفظة ثم فى مجرد التدرج فى درج الارتقاء

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اطناب یا تو تکریر یعنی تکرار کے ساتھ ہوتا ہے کسی نکتہ کیلئے کہ وہاں پر کوئی نکتہ ہوتا ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے یہ کیوں کہا ہے کہ وہ تکرار کسی نکتہ کیلئے ہو۔ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے یہ اس لئے کہا ہے کہ تکرار اگر کسی نکتے کیلئے ہو تو پھر وہ اطناب ہوگا اگر وہ تکرار کسی نکتے کیلئے نہ ہو تو پھر وہ تطویل ہوگی اور تطویل

بلاغت نہیں ہوتی۔ تکرار جو کسی نکتے کیلئے ہوتو وہ نکتہ مثلاً انزار کی تاکید کرنا۔ جیسے کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون۔ تو لفظ کلا تو ردع یعنی روکنے کیلئے ہوتا ہے یعنی دنیا کے اندر انہماک ہونے سے روکنا۔ کہ تم دنیا کے اندر منہمک نہ ہونا اور تنبیہ کرنی ہے خطاء پر کہ تم جو دنیا کے اندر مشغول ہو یہ تم خطاء پر ہو۔ اور سوف تعلمون انذار اور تخویف ہے یعنی عنقریب تم جان لوگے اس خطاء کو کہ جس خطاء پر تم ہو جس وقت تم قیامت کا ھول دیکھوگے۔ تو یہاں پر تکرار جو ہے تو ردع اور انذار کی تاکید کیلئے ہے۔ اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ ثم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے سوف تعلمون کے اندر جو انذار ہے یہ پہلے سوف تعلمون کے اندر انذار سے ابلغ ہے۔ اور زیادہ ہے کیوں ثم تو تاخر زمانی کیلئے ہوتا ہے اور یہاں پر تاخر زمانی نہیں ہے بلکہ بعد رتبی کیلئے ہے تو یہ بعد رتبی کو بمنزل تاخر زمانی کے کیا گیا ہے اور لفظ ثم کو بلند مرتبہ و مقام کے اندر استعمال کیا گیا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرائی ہے کہ دوسرے سوف تعلمون کا انذار پہلے سوف تعلمون کے انذار سے ابلغ ہے اور زیادہ ہے۔

ایغال

و اما بالا یغال من او غل فی البلاد اذا بعد فیہا و اختلف فی تفسیرہ فقیل ہو ختم البیت بما یفید نکتۃ یتم المعنی بدونہا کزیادۃ المبالغۃ فی قولہا ای فی قول الخنساء فی مرثیۃ اخیہا صخر شعر وان صخر التأتم ای لتقتدی الہداۃ بہ کانہ علم ای جبل مرتفع فی رأسہ نار فقولہا کانہ علم واف بالمقصود اعنی التشبیہ بما یہتدی بہ الا ان فی قولہا فی رأسہ نار زیادۃ مبالغۃ

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اطناب یا تو ایغال کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایغال کا لغوی معنی تو ہے کہ شہروں کے اندر دور جانا جیسے کہتے ہیں اوغل فی البلاد تو یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جس وقت آدمی شہروں کے اندر بہت دور چلا جائے اور بہت شہروں کو دیکھ لیں۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ایغال کے اصطلاحی معنی کے اندر اختلاف ہے بعض محققین نے تو کہا ہے کہ ایغال یہ ہوتا ہے کہ بیت کے آخر میں ایسی چیز لانا کہ جو چیز نکتے کا فائدہ دے اور معنی اس نکتے کے بغیر بھی تام ہو تو وہ چیز جو نکتے کا فائدہ دیگی تو وہ نکتہ یا تو زیادہ مبالغہ کیلئے ہوگا۔ جیسے خنساء کا شعر ہے جسے اس نے اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں پڑھا

ہے اور وہ شعر یہ ہے وان صخرا لتأتم الهداة به :: کانه علم فی راسه نار۔ کہ بے شک صخر البتہ اقتداء کرتے ہیں اسکی هدایت یافتہ لوگ گویا کہ وہ بلند پہاڑ ہے اس کے سر کے اندر آگ ہے مقصود تو اس سے یہ ہے کہ صخر بڑا آدمی ہے اس کی بڑے بڑے بھی اقتداء کرتے ہیں۔ تو اس نے صخر کو تشبیہ دی ہے پہاڑ کے ساتھ کہ جس طرح پہلے زمانے کے اندر لوگ جنگلوں کے اندر اپنے اونچے اونچے پہاڑوں کے ساتھ منزل کی تلاش میں پہاڑوں کو دیکھتے تھے اسی طرح صخر کے ساتھ بھی بڑے بڑے لوگ اقتداء پکڑتے ہیں۔ اس شعر میں تشبیہ تو کانہ علم تک تو پوری ہو چکی ہے لیکن آگے جو کہا ہے فی راسہ نار تو اس کے اندر زیادہ مبالغہ ہے کیوں کہ اگر پہاڑ کے سر پر آگ جل رہی ہو تو پھر بطریق اولی اس کے ساتھ راستہ پکڑیں گے۔ تو یہ فی راسہ نار ایغال ہے۔

و تحقيق التشبيه اے و كتحقيق التشبيه فی قوله شعر كان عيون الوحش حول خبائنا اى خيا منا وارحلنا الجزع الذى لم يثقب الجزع بالفتح الخرز اليمانى الذى فيه سواد و بياض شبه به عيون الوحش واتى بقوله لم يثقب تحقيقا للتشبيه لانه اذا كان غير مثقوب كان اشبه بالعين

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ یا وہ نکتہ تحقیق تشبیہ کیلئے ہوتا ہے یعنی تشبیہ کو پختہ کرنے کیلئے اور مضبوط کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے امراء القیس کا شعر ہے کان عیون الوحش حول خبائنا وارحلنا الجزع الذی لم یثقب۔ یعنی گویا کہ جنگلی جانوروں کی آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاؤں کے اردگرد ناسفتہ موتی ہیں جو سراغ نہیں کئے گئے ہیں۔ تو شارح پہلے لفظی تحقیق کرتا ہے کہ الجزع فتح کے ساتھ۔ حرز یمانی کو کہتے ہیں حرز یمانی یہ ہوتا ہے کہ جس کے اندر سیاہی اور سفیدی ہوتی ہے یعنی بعض موتی سفید ہوتے ہیں اور بعض سیاہ ہوتے ہیں۔ جیسے قلندروں کے گلوں میں ہوتے ہیں۔ تو شارح نے جنگلی جانوروں کو تشبیہ دی ہے موتیوں کے ساتھ کہ جس طرح موتی پڑے ہوتے ہیں اسی طرح ہمارے خیموں اور کجاؤں کے اردگرد جنگلی جاوروں کی آنکھیں پڑی ہیں۔ تشبیہ تو الجزع تک پوری ہوگئی ہے لیکن لم یثقب جو کہا ہے یہ تشبیہ کو مضبوط کرنے کیلئے ہے کیوں کہ موتی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کے اندر سراخ نہیں ہوتے۔ اور دوسرے وہ جن کے اندر سراخ ہوتے ہیں۔ تو اس نے جنگلی جانوروں کی آنکھوں کو تشبیہ دی ہے ان موتیوں کے ساتھ جن کے اندر سراخ نہیں ہوتے۔ ان موتیوں کے ساتھ تشبیہ نہیں دی کہ جن کے اندر سراخ ہوتے ہیں۔ کیوں کہ جنگلی جانوروں کی آنکھوں کے اندر سراخ نہیں ہوتے۔ تو یہ الذی لم یثقب ایغال ہے۔

قال الاصمعے الظبے والبقرة اذا كانا حيين فعيونها كلها سواد فاذا ما تا بدابيا ضها وانما شبهها بالجزع وفيه سواد و بياض بعدما موتت والمراد كثرة الصيد يعنے مما اكلنا كثرت العيون عندنا كذا فى شرح ديوان امراء لقيس فعلے هذا التفسير يختص الايغال بالشعر وقيل لا يختص بالشعر بل هو ختم الكلام بما يفيد بكتة يتم المعنے بدونها و مثل لذلك فى غير الشعر بقوله تعالے قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسئلكم اجرا وهم مهتدون فقوله وهم مهتدون مما يتم المعنے بدونه لان الرسول مهتدلا محالة الا ان فيه زيادة حث علے الاتباع و ترغيب فے الرسل

ترجمه وتشریح: شارح کہتا ہے کہ شاعر نے جو جنگلی جانوروں کی آنکھوں کو تشبیہ دی ہے موتیوں کے ساتھ یہ درست نہیں ہے کیونکہ پوتی تو سفید ہوتے ہیں ان پر کالی لکیریں نہیں ہوتی۔اور آنکھیں تو کالی ہوتی ہیں۔تو پھر جنگلی جانوروں کی آنکھوں کو موتیوں کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔تو شارح کہتا ہے کہ یہ بات اصمعی نے کہی ہے کہ ہرن اور جنگلی گائے جس وقت زندہ ہوں تو پھر انکی آنکھیں کالی ہوتی ہیں۔لیکن جس وقت مرجائیں تو پھر ان کی آنکھوں کے اندر سفیدی ظاہر ہو جاتی ہے تو شاعر نے جو آنکھوں کو تشبیہ دی ہے موتیوں کے ساتھ تو ان جانوروں کے مرنے کے بعد تشبیہ دی ہے مرنے سے پہلے تو تشبیہ نہیں دی ہے کیوں کہ مرنے کے بعد آنکھوں کے اندر سفیدی اور سیاہی ہوتی ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ امرءالقیس کی اس شعر سے مراد کیا ہے شارح کہتا ہے کہ اس شعر سے مراد کثرۃ صید ہے یعنی شاعر کہتا ہے کہ ہم بہت شکار کرتے تھے۔اور پھر گوشت کو کھاتے تھے اور انکھوں کو پھینکتے تھے تو انکھیں ہماری خیموں کے اردگرد اس طرح پڑی ہوتی تھیں کہ جس طرح موتی پڑے ہوے ہیں۔اسکے بعد شارح نے حوالہ بھی دیا ہے کہ اسی طرح شرح مطالب امرءالقیس کے اندر ہے۔

فعلی هذا التفسير يختص الايغال الخ شارح کہتا ہے کہ اس تفسیر پر ایغال مختص ہوگا شعر کے ساتھ۔ کیوں کہ انہوں نے کہا ہے کہ بیت کے آخر میں ایسی چیز لانا جو چیز فائدہ دے ایسے نکتے کا کہ جس کے بغیر اصل مراد پوری ہوتی ہے۔اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ایغال ہوتا ہے کہ کلام کے آخر میں ایسی چیز لانا جو چیز فائدہ دے نکتے

کا کہ جس نکتے کے بغیر اصل مراد پوری ہوتی ہے۔تو اس تفسیر پر ایغال شعر کے ساتھ مختص نہ ہوگا۔شعر کی مثال تو گزر چکی ہے نیز شعر کی مثال جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے قال یاقوم اتبعو المرسلین اتبعوا من لا یسئلکم اجرا وھم مھتدون۔اس نے کہا کہ اے میری قوم اتباع کرو رسولوں کی اور ان لوگوں کی جو تم سے اجر کا سوال نہیں کرتے۔اور وہ رسول ھدایت یافتہ ہیں۔تو ھم مھتدون ایغال ہے کیوں کہ ھم مھتدون کے بغیر بھی معنی تام ہے کیون کہ رسل ہوتے ہی وہی ہیں جو ھدایۃ یافتہ ہوں مگر ھم مھتدون کو جو ذکر کیا ہے تو اتباع پر زیادہ برانگیختہ کرنے کیلئے۔

و اما بالتذییل وھو تعقیب الجملۃ بجملۃ تشتمل علی معناھا ای معنے الجملۃ الاولی للتو کید فھو اعم من الایغال من جھۃ انہ یکون فی ختم الکلام وغیرہ و اخص من جھۃ ان الایغال قد یکون بغیر الجملۃ و بغیر التا کید وھو ای التذییل ضربان ضرب لم یخرج مخرج المثل بان لم یستقل بافادۃ المراد بل یتوقف علی ماقبلہ نحو ذلک جزینا ھم بما کفروا و ھل نجا زی الا الکفور علے وجہ ان یرادو ھل نجازی ذلک الجزاء المخصوص فیتعلق بما قبلہ واما علے وجہ اخرو ھو ان یرادو ھل نعاقب الا الکفور بناء علی ان المجازاۃ ھے المکافاۃ ان خیرا فخیرو ان شر افشر فھو من الضرب الثانی

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ اطناب کبھی تذییل کے ساتھ ہوتا ہے تو تذییل کا لغوی معنی تو ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ذیل میں کردینا اور اصطلاحی معنی ہے کہ ایک جملے کو دوسرے جملے کے بعد لانا اور دوسرا جملہ تاکید اور تقویت کیلئے پہلے جملے کے معنی کو شامل ہو اور اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ایغال اور تذییل کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے۔ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہیں۔اگر نکتہ تاکید کے لئے کلام کو جملہ پر ختم کیا جائے تو دونوں صادق آئیں گے جیسا کہ آیت جزیناھم بما کفروا الخ میں آگے آرہا ہے تذییل تو اس لئے ہے کہ اس میں ایک جملہ کہ بعد دوسرا جملہ برائے تاکید لایا گیا ہے اور وہ پہلے جملہ کے معنی پر مشتمل ہے اور ایغال اس لئے ہے کہ اس میں کلام کو ایسے لفظ پر ختم کیا گیا ہے جو مفید نکتہ ہے اور کلام سے جو چیز مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل ہوجاتی ہے اور اگر کلام کو ایسی چیز پر ختم کیا جائے جو نہ جملہ ہو اور نہ مفید تقویت ہو جیسے کأن عیون الوحش تو اس میں صرف ایغال ہوگا کیونکہ تذییل میں کلام کو جملہ مؤکد پر ختم کرنا ضروری ہے اور اگر جملہ مؤکدہ تو ہو لیکن کلام کو اس پر ختم نہ کیا

گیا ہوتو تذییل ہوگی۔ جیسے مدحت زیدا فاثنیت علیه بما فیه فاحسن الی و مدحت عمروا فاثنیت علیه بما فیه فاساء الی اس میں فاثنیت علیہ بما فیہ جملے تذییل ہیں مگر ایغال نہیں کیونکہ ان پر کلام کو ختم نہیں کیا گیا۔

وھوای التذییل ضربان الخ سے ماتن تذییل کی تقسیم کرتا ہے کہ تذییل دو قسم پر ہے کہ پہلی قسم تو یہ ہے کہ تذییل ضرب المثل نہ بنے۔ضرب المثل یہ ہے کہ ایک چیز کو مثل کے طور پر پیش کیا جائے۔ ماتن نے جو کہا ہے کہ تذییل ضرب المثل نہ بنے مطلب یہ ہے کہ تذییل مراد کے فائدہ دینے کے اندر مستقل نہ ہو بلکہ وہ جملہ (تذییل) اپنے ماقبل پر موقوف ہو کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ذلک جزیناھم بما کفروا وھل نجازی الا الکفور۔ یہ جزا ہم نے انکو انکی ناشکری کے سبب دی اور ہم جزا بڑے ہی ناشکرے کو دیا کرتے ہیں۔تو ھل نجازی الا الکفور سے مراد ہے کہ ہم کفار کو اس جزاء مخصوص کا بدلہ دیتے ہیں۔تو ھل نجازی الا الکفور مراد کے فائدہ دینے کے اندر مستقل نہیں ہے بلکہ اپنے ماقبل یعنی ذلک جزیناھم بما کفرو پر موقوف ہے اور اگر ھل نجازی الا الکفور سے مراد یہ جزاء مخصوص مراد نہ لیں بلکہ اس سے مراد مطلق جزاء لیں کہ ہم کفار کو مطلق جزاء دیتے ہیں تو پھر اس وقت ھل نجازی الا الکفور دوسری قسم کے اندر داخل ہو جائے گا۔

و ضرب اخرج مخرج المثل بان یقصد بالجملة الثانية حكم كلي منفصل عما قبله جار مجرى الاول في الاستقلال و فشو الاستعمال نحو و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهو قاوهو ايضا اى التذييل ينقسم قسمة اخرى واتى بلفظة ايضا تنبيها علے ان هذا التقسيم للتذييل مطلقا لا للضرب الثاني منه اما ان يكون لتاكيد منطوق كهذه الاية فان زهوق الباطل منطوق في قوله و زهق الباطل و اما لتاكيد مفهوم كقوله شعر ولست على لفظ الخطاب بمستبق اخالا تلمه حال عن اخا لعمومه او عن ضمير المخاطب في لست على شعث اى تفرق و ذميم خصال فهذا الكلام دل بمفهوم علے نفے الكامل من الرجال و قد اكده بقوله اى الرجال المهذب استفهام انكارى اى

ترجمہ وتشریح: ماتن تذییل کی دوسری قسم ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ جملہ ضرب المثل بنے یعنی اس دوسرے جملے کے ساتھ قصد کیا جائے حکم کلی کا جو حکم کلی پہلے جملے سے جدا ہو اور منفصل ہو۔ اور دوسرا جملہ پہلے جملے کی طرح استقلال کے اندر ہو یعنی جسطرح پہلا جملہ مستقل ہے اور اسی طرح دوسرا جملہ بھی مستقل ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے قل جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا۔ کہ فرما دیجئے اے محبوب کہ حق آیا باطل مٹ گیا اور بے شک باطل مٹنے والا ہے۔ تو یہاں پر ان الباطل کان زھوقا تذییل ہے کیوں کہ ان الباطل کان زھوقا حکم کلی کے اندر جدا ہے وزھق الباطل سے اور جس طرح زھق الباطل مستقل جملہ ہے اسی طرح ان الباطل کان زھوقا بھی مستقل جملہ ہے اور شعروں وغیرہ کے اندر استعمال کیا جاتا ہے۔

وھو ایضا ای التذییل ینقسم الخ سے ماتن تذییل کی دوسری تقسیم کرتا ہے بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ تذییل کی دوسری تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ تذییل کی دوسری قسم کی تقسیم ہے لیکن شارح کہتا ہے کہ یہ تذییل کی دوسری قسم کی تقسیم نہیں ہے بلکہ تذییل کی دوسری تقسیم ہے کیوں کہ لفظ ایضا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تذییل کی دوسری تقسیم ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تذییل ہوتی تو تاکید کیلئے ہے تو وہ تذییل یا تو کلام منطوق کی تاکید کیلئے ہوگی کلام مفہوم کی تاکید کیلئے ہوگی۔ کلام منطوق کا مطلب یہ ہے کہ جو کلام بولی ہے اس کا ظاہری معنی جو سمجھ آ رہا ہے۔ اور کلام مفہوم کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام سے جو چیز سمجھ آ رہی ہے۔

اس کی مثال کہ کلام منطوق کی تاکید کیلئے ہو جیسے قل جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا۔ تو وزھق الباطل کلام منطوق ہے اور ان الباطل کان زھوقا اس کیلئے تاکید ہے۔ اس کی مثال کہ مفہوم کلام کیلئے تاکید ہو جیسے شاعر کا شعر ہے ولست بمستبق اخا لا تلمہ ای الرجال المھذب: تو یہ شعر شاعر نے اس آدمی کیلئے کہا ہے دوستی رکھتا تھا پھر کچھ عرصے بعد اس کو توڑ دیتا تھا پھر دوسرے کے ساتھ دوستی رکھتا تھا پھر کچھ عرصے بعد توڑ دیتا تھا۔ اور وہ دوستی اس لئے توڑ دیتا تھا کہ اس دوست کے اخلاق اچھے نہ ہوتے تھے اور برے اخلاق ہوتے تھے تو اس نے یہ شعر پڑھا۔ اور نہیں ہے تو باقی رکھنے والا کسی بھائی کو حال یہ ہے کہ تو نہیں ملتا ہے اس کو اوپر بڑے اخلاق کے کون آدمیوں سے مھذب ہے۔ تو اس کلام سے سمجھ تو یہ چیز آ رہی ہے کہ وہ کسی ایسے آدمی کے ساتھ دوستی رکھنا چاہتا ہے کہ جس کے اخلاق اچھے ہوں۔ تو شاعر نے کہا ہے ای الرجال المھذب کہ نہیں تھے آدمیوں میں سے اچھے اخلاق والا۔ تو یہ ای الرجال المھذب تاکید ہے مفہوم کلام کے لئے۔

تکمیل

واما بالتكميل ويسمى الاحتراس ايضا لان فيه التوقي والاحتراز عن توهم خلاف المقصود وهو ان يؤتى فی كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه اى يدفع ايهام خلاف المقصود وذلك الدافع قد يكون الدافع قد يكون في وسط الكلام وقد يكون في اخره فالاول كقوله شعر فسقى ديارك غير مفسدها نصب على الحال من فاعل سقى وهو صوب الربيع اى نزول المطر ووقوعه في الربيع و ديمة تهمي اى تسيل فلما كان نزول المطر قد يفضي الى خراب الديار و فسادها اتى بقوله غير مفسدها دفعا لذلك والثاني نحو اذلة على المومنين فانه لما كان مما يوهم ان يكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله اعزة على الكافرين تنبيها على ان ذلك تواضع منهم للمؤمنين ولهذا عدى الذل بعلى لتضمينه معنى العطف ويجوز

ترجمہ وتشریح: ماتن اطناب کی صورتیں ذکر کر رہا ہے تو یہاں تک تو پانچ صورتیں آ گئی ہیں کہ اطناب ایضاح بعد الابہام کے ساتھ ہوتا ہے یا اطناب ذکر خاص بعد العام کے ساتھ ہوتا ہے یا اطناب تکرار کے ساتھ ہوتا ہے یا اطناب ایغال کے ساتھ ہوتا ہے یا اطناب تذییل کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہاں سے ماتن چھٹی صورت ذکر اس کو ہے کہ اطناب یا تکمیل کے ساتھ ہوتا ہے۔ تو ماتن کہتا ہے کہ تکمیل کا نام احتراس بھی ہے تو شارح کہتا ہے کہ اس کا نام احتراس اس لئے رکھتے ہیں کہ احتراس کا معنی ہے چوکیداری اور بچانا اور یہ تکمیل بھی خلاف مقصود کے وہم سے بچاتی ہے اس لئے اس کا نام احتراس رکھتے ہیں۔

اسکے بعد ماتن تکمیل کی تعریف کرتا ہے کہ کلام کے اندر ایسی چیز لانا ایسی کلام کے اندر کہ جس کے اندر خلاف مقصود کا وہم ہو اور وہ چیز اس خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ وہ دافع جو خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرتا ہے یہ دافع عام ہے کہ درمیان کلام کے اندر ہو یا آخر کلام کے اندر۔

یہاں سے ماتن دونوں کی مثال بھی دیگا پہلے اس کی مثال دیگا کہ وہ دافع درمیان کلام میں ہے اور پھر اس کی مثال دیگا کہ دافع آخر کلام میں ہے۔ اس کی مثال کہ وہ دافع درمیان کلام کے اندر ہو جیسے شاعر کا شعر ہے۔ فسقی دیارک غیر

مفسدھا:: صوب الربیع ودیمۃ تھمی۔ پس پلائے تیرے دیاروں کو اس حال میں کہ نہ فاسد کرنے والا ہو تیرے دیاروں کو بارش موسم ربیع میں اور بارش جو دیمۃ (دیمۃ بکسر الدال وہ بارش جو کم از کم تین دن یا تین رات یا زیادہ ہفتوں تک رہے جس میں کڑک بجلی نہ ہو) ہوتی ہے۔ تو اس کلام کے اندر خلاف مقصود کا وہم پڑتا ہے کہ یہ بددعاء ہے کیوں کہ کبھی کبھی زیادہ بارش دیاروں کے خراب ہونے کی طرف پہنچاتی ہے اور ان کو فاسد کر دیتی ہے۔ تو غیر مفسدھا نے اس وہم کو دفع کیا ہے کہ تیرے دیاروں کی بارش پلائے موسم ربیع میں اس حال میں کہ وہ بارش دیاروں کو فاسد کرنے والی نہ ہو۔ تو غیر مفسدھا تکمیل ہے اور درمیان کلام کے اندر ہے۔

اس کی مثال کہ وہ دافع آخر کلام کے اندر ہو جیسے اذلۃ علی المؤمنین۔ تو اذلۃ ماقبل میں کسی کی صفت ہوگی تو معنی ہے مومنوں کے سامنے ذلیل ہیں تو اس سے خلاف مقصود کا وہم پڑتا ہے کہ وہ مومنوں کے سامنے جو ذلیل ہیں تو وہ بیچارے کمزور ہیں۔ تو جو کمزور ہوتا ہے وہ ہمیشہ ذلیل ہوتا ہے تو اعزۃ علی الکافرین کے ساتھ اس خلاف مقصود کے وہم کو دفع کیا ہے کہ وہ مومنوں کے سامنے جو ذلیل ہیں تو یہ انکی تواضع ہے کمزوری نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ کافروں پر غالب ہوتے ہیں۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ اس پر تائید بھی پیش کی ہے کہ اسی لئے ذل کو علی کے ساتھ متعدی کیا ہے حالانکہ ذل علی کے ساتھ متعدی نہیں ہوتا بلکہ وہ لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو ذل کو جو علی کے ساتھ متعدی کیا ہے تو یہ ذل عطف یعنی مہربانی کے معنی کو متضمن ہے تو معنی ہوگا کہ ذلیل ہیں اس حال میں کہ وہ مہربان ہیں مومنوں پر۔

ان یقصد بالتعدیۃ بعلی الدلالۃ علی انھم مع شرفھم وعلو طبقھم وفضلھم علی المؤمنین خافضون لھم اجنحتھم واما بالتتمیم

ترجمہ وتشریح: شارح کہتا ہے کہ یہ بھی جائز ہے کہ ذل کو جو علی کے ساتھ متعدی کیا ہے تو اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ لوگ شریف ہیں اور بلند مرتبے والے ہیں تو یہ شرافت اور بلند طبقے کے باوجود بھی انہوں نے اپنے پروں کو مومنوں کے سامنے بچھائے ہیں یعنی آجزی سے پیش آتے ہیں۔ تو اعزۃ علی الکافرین تکمیل ہے اور کلام کے آخر میں ہے۔

واما بالتتمیم وھو الخ سے ماتن اطناب کی ساتویں صورت ذکر کرتا ہے کہ اطناب یا تو تتمیم کے ساتھ ہوتا ہے اور تتمیم یہ ہے کہ لانا کلام کے اندر ایسی کلام کہ جس کے اندر خلاف مقصود کا وہم نہ ہو فضلہ کو۔ فضلہ کیوں لایا جاتا ہے کسی نکتے کیلئے۔ تو شارح کہتا ہے کہ فضلہ سے مراد ہے مفعول، حال، جار مجرور وغیرہ یعنی جو جملہ مستقلہ نہ ہو اور کلام کا رکن بھی نہ ہو یعنی نہ مسند الیہ ہو اور نہ مسند۔

ومن زعم انه الخ سے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے گمان کیا ہے کہ فضلہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس چیز کے بغیر معنی پورا نہ ہو تو شارح فقد کذبہ الخ سے ان محققین کا دو وجہ کے ساتھ رد کرتا ہے۔ ایک تو ان کا قول مصنف کے کلام جو کہ ایضاح کے اندر تکذیب کرتا ہے کیوں کہ مصنف نے ایضاح کے اندر تتمیم کی مثال دی ہے لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون کہ ہرگز تم نیکی نہیں پاؤ گے حتی کہ تم خرچ کرو اس چیز کو کہ جس کو تم زیادہ محبوب رکھتے ہو۔ تو تحبون تتمیم ہے اور اس کے بغیر معنی پورا نہیں ہوتا کیوں کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ جو چیز تمھیں زیادہ محبوب ہو اس کو خرچ کرو تب تم نیکی پاؤ گے۔

اور دوسرا رد یہ ہے کہ معنی سے تم کیا مراد لیتے ہو معنی مرادی مراد لیتے ہو یا معنی مقصودی تو اگر معنی سے مراد معنی مرادی لو تو پھر تو تتمیم والی چیز کے بغیر معنی مرادی پورا نہیں ہوتا جس طرح کہ ماقبل میں مثال دے چکے ہیں۔ اور اگر معنی سے مراد معنی مقصودی لو تو پھر معنی مقصودی تتمیم والی چیز کے بغیر پورا نہیں ہوتا لیکن تتمیم کی خاص کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ معنی مقصودی ہر اس اطناب کی آٹھ صورتوں کے بغیر پورا ہوتا ہے۔ تو یہاں پر فضلہ کی قید لگانا اور دوسروں کے ساتھ فضلہ کی قید کیوں نہیں لگاتے ہو

دوسری صورتوں کے ساتھ بھی فضلہ کی قید لگاؤ کیوں کہ ان کے بغیر بھی تو معنی مقصودی پورا نہیں ہوتا تو پھر تتمیم کو خاص کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

اعتراض

و هو ان يؤتى فى كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة مثل مفعول او حال او نحو ذلك مما ليس بجملة مستقلة ولا ركن كلام ومن زعم انه اراد بفضلة ما يتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه كلام المصنف فى الايضاح وانه لا تخصيص لذلك بالتتميم لنكتة كالمبالغة فى نحو و يطعمون الطعام على حبه مسكينا فى وجه وهو ان يكون الضمير فى حبه للطعام اى يطعمونه مع حبه و الاحتياج اليه وان جعل الضمير الله تعالى و تقدس اى يطعمونه على حب الله تعالى فهو لتادية اصل المراد واما بالاعتراض وهو ان يوتى فى اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ فضلہ کو جولایا جاتا ہے تو کسی نکتہ کیلئے لایا جاتا ہے تو وہ نکتہ مثل مبالغہ کے ہے یعنی مبالغہ کیلئے ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ویطعمون الطعام علی حبہ تو اس کے اندر دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت کے مطابق تتمیم کی مثال بن سکتی ہے اور ایک صورت کے مطابق تتمیم کی مثال نہیں بن سکتی۔ حبہ کے اندرہ ضمیر کا مرجع یا طعام ہے یا اسم جلالت اللہ ہے۔ اگرہ ضمیر کا مرجع طعام ہو تو پھر اس طرح عبارت ہوگی ویطعمون الطعام علی حب الطعام۔ یعنی وہ دیتے ہیں طعام کو ساتھ محبت کرنے طعام کے اور محتاج ہونے طرف طعام کے تو انکی مدح کے اندر مبالغہ ہے کہ وہ طعام کے ساتھ محبت کرتے ہیں اور طعام کی طرف محتاج ہوتے ہیں اس کے باوجود بھی وہ طعام دیتے ہیں تو کمال تو اس کے اندر ہے کہ طعام کی طرف محتاج ہو اور پھر طعام کسی کو دے اسمیں تو کمال نہیں ہے کہ طعام کی طرف محتاج نہ ہو اور پھر کسی کو طعام دے اس میں کیا کمال ہے۔

اور اگرہ ضمیر کا مرجع اسم جلالت ہو تو پھر معنی ہوگا کہ وہ دیتے ہیں طعام کو اللہ تعالی کی محبت کیلئے تو پھر اس وقت یہ مثال نہیں بنے گی کہ مدح کے اندر مبالغہ ہے۔ کیوں کہ جو بھی کوئی چیز دیتا ہے تو اللہ تعالی کی محبت کیلئے دیتا ہے اور اس وقت اصلی معنی مراد ہوگا۔

واما بالاعتراض وهو يؤتى الخ سے ماتن اطناب کی آٹھویں صورت ذکر کرتا ہے کہ اطناب یا تو اعتراض کے ساتھ ہوتا ہے یعنی جملہ معترضہ کے ساتھ ہوتا ہے تو ماتن نے اس اعتراض کی تعریف کی ہے کہ لانا کلام کا ایک کلام کے درمیان میں یا دو کلاموں کے درمیان میں جو متصل معنی ہو ایک جملہ کو یا اکثر کو ایسا ایک جملہ یا اکثر کہ جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور لانا اس جملے کا یا اکثر کے ساتھ تو کسی نکتے کیلئے جو نکتہ دفع ابہام کا غیر ہو یعنی وہ نکتہ خلاف مقصود کے وہم کو منع نہ کرے۔

ماتن نے جب کہا فی اثناء الکلام تو اس کے ساتھ ایغال نکل گیا کیوں کہ ایغال کلام کے آخر میں ہوتا ہے اور جب اس نے کہا کہ اس جملے یا اکثر کیلئے محل اعراب نہ ہو تو اس کے ساتھ تتمیم نکل گئی کیوں کہ تتمیم کیلئے محل اعراب ہوتا ہے اور جب اس نے کہا کہ وہ دفع ابھام کا غیر ہو تو اس کے ساتھ تکمیل نکل گئی کیوں کہ تکمیل خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرتی ہے۔

لم يرد بالكلام مجموع المسند اليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات والتوابع و المراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول او تاكيدا او بدلا

ترجمہ وتشریح: شارح نے وہم کو دفع کیا ہے۔ وہم کوئی یہ کرتا تھا کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ لانا ایک کلام کے درمیان میں ایک جملہ یا اکثر کو تو پھر کوئی یہ وہم کرتا تھا کہ وہ جملہ یا اکثر مسند اور مسند الیہ کے درمیان میں ہوگا فقط۔

کیوں کہ کلام مسند اور مسند الیہ سے مرکب ہوتی ہے تو شارح نے اس وہم کو دفع کیا ہے کہ کلام سے مراد مسند اور مسند الیہ فقط نہیں ہے بلکہ کلام سے مراد ہے مسند اور مسند الیہ بمع متعلقات کے یعنی فضلات اور توابع کے کہ وہ جملہ فضلات کے درمیان میں واقع ہوسکتا ہے یا توابع کے درمیان بھی واقع ہوسکتا ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ وہ دونوں کلام متصل معنی ہوں تو اس سے مراد ہے کہ دوسرا کلام پہلے کلام کیلئے بیان ہو یا دوسرا کلام پہلے کلام کے لئے تاکید ہو یا دوسرا کلام پہلے کلام سے بدل واقع ہو۔

كالتنزيه في قوله تعالے ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون فقوله سبحانه جملة لانه مصدر بتقدير الفعل وقعت في اثناء الكلام لان قوله ولهم ما يشتهون عطف على قوله لله البنات

ترجمہ وتشریح: ماتن کہتا ہے کہ وہ نکتہ مثل تنزیہ کے ہوگا یعنی پاکی بیان کرنے کیلئے ہوگا۔ اس کی مثال دی ہے کہ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے ویجعلون للہ البنات سبحانہ ولھم ما یشتھون۔ کہ کفار کرتے ہیں اللہ تعالی کیلئے بیٹیاں پاک ہے اللہ تعالی اور انکے لئے وہ چیز ہے جسکی وہ خواہش کرتے ہیں یعنی کفار کہتے ہیں کہ فرشتے اللہ تعالی کی بیٹیاں ہے تو اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم اللہ تعالی کیلئے بیٹیاں پسند کرتے ہو اور اپنے لئے بیٹے۔ اللہ تعالی ان چیزوں سے پاک ہے اللہ تعالی کیلئے بیٹیاں نہیں ہیں۔ تو سبحانہ جملہ ہے کیوں کہ یہ مصدر ہے فعل مقدر کا اصل میں عبارت اس طرح ہے سبحت سبحانہ ایاہ۔ تو پھر سبحت والے فعل کو حذف کیا اور سبحانہ کو ایاہ کی طرف مضاف کیا تو سبحانہ بن گیا تو سبحانہ ایک کلام کے درمیان واقع ہے اور پاکی بیان کرنے کیلئے ہے کہ اللہ تعالی پاک ہے ان سے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح لان قوله ولهم ما الخ سے جواب دے رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ سبحانہ اعتراض ہے اور ایک کلام کے درمیان میں واقع ہے حالانکہ یہ ایک کلام کے درمیان میں تو واقع نہیں ہے۔ بلکہ دو کلاموں کے درمیان میں واقع ہے کیوں کہ ویجعلون للہ البنات ایک کلام ہے اور ولھم مایشتھون دوسرا کلام ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ سبحانہ ایک کلام کے درمیان واقع ہے نہ کہ دو کلاموں کے درمیان کیوں کہ ولھم مایشتھون کا عطف ہے للہ البنات پر۔ تو معنی ہوگا کہ کرتے ہیں وہ کفار اللہ تعالی کیلئے بیٹیاں اور کرتے ہیں اپنے لئے وہ چیز کہ جس کی وہ خواہش کرتے ہیں۔

پھر اعتراض ہوا کہ ولھم مایشتھون کا عطف ہے للہ البنات پر تو لھم مایشتھون کا عطف للہ البنات پر کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ للہ البنات مفرد ہے اور ولھم مایشتھون جملہ ہے تو جملے کا عطف مفرد پر کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ

ہے کہ یہاں پر جملے کا عطف مفرد پر نہیں ہے بلکہ مفرد کا عطف مفرد پر ہے یعنی لھم کا عطف ہے للہ پر اور ما یشتھون کا عطف ہے البنات پر۔ اور مفرد کا عطف مفرد پر صحیح ہوتا ہے۔

پھر اس پر اعتراض ہوا کہ ما یشتھون کا عطف ہے البنات پر تو البنات تو مفرد ہے اور ما یشتھون جملہ ہے تو جملے کا عطف مفرد پر کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ما یشتھون جملہ نہیں ہے کیوں کہ ما موصولہ ہے اور موصول صلہ کے ساتھ مل کر جملہ نہیں ہوتا بلکہ مفرد ہوتا ہے اور جملہ تو صلہ ہوتا ہے نہ کہ اسم موصول بلکہ اسم موصول تو مفرد ہوتا ہے لھذا مفرد کا عطف مفرد پر ہے۔

والدعاء فی قوله شعر ان الثمانین وبلغتها قد احوجت سمعی الی ترجمان ای مفسر و مکرر فقوله بلغتها اعترض فی اثناء الکلام لقصد الدعاء والواو فی مثله تسمی اعتراضیة لیست بعاطفة ولا حالیة والتنبیه فی قوله شعر واعلم فعلم المرء ینفعه هذا اعتراض بین اعلم و مفعوله وهو ان سوف یاتی کل ما قدرا ان هی المخففة من المثقلة و ضمیر الشان محذوف یعنی ان المقدرات البتة وان وقع فیه تاخیر ما وفی هذا تسلیة و تسهیل للامر فالاعتراض یباین التتمیم لانه انما یکون بفضلة والفضلة لا بدلها من اعراب ویباین التکمیل لانه انما یکون لدفع ایهام خلاف المقصود و یباین الایغال لانه لا یکون الا فی اخر الکلام لکنه یشمل بعض صور التذییل وهو ما یکون بجملة لا محل لها من الاعراب و قعت بین جملتین متصلتین معنی لانه کما لم یشترط فی التذییل ان یکون بین کلامین لم یشترط فیه ان لا یکون بین کلامین فتامل حتی یظهر لك فساد ما قیل انه یباین التذییل بناء علی انه لم یشترط فیه ان یکون بین کلام او کلامین متصلین

ترجمه وتشریح: والدعاء فی قوله الخ سے ماتن کہتا ہے کہ یا تو وہ نکتہ دعاء کیلئے ہوتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے ان الثمانین وبلغتھا قد احوجت سمعی الی ترجمان۔ بے شک اسی (۸۰) سال پہنچایا جائے اسی (۸۰) سال کو تحقیق محتاج کیا اسی سال نے میرے کانوں کو ترجمان کی طرف۔ ترجمان کا معنی ہے مفسر یعنی اب میرے لئے کوئی

مفسر کھڑا ہوتا ہے جو مجھے بات سمجھاتا ہے تو بلغتھا اعتراض ہے کیوں کہ یہ ایک کلام کے درمیان واقع ہے اور مراد یہاں پر دعاء ہے کہ تو بھی اسی سال کو پہنچایا جائے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ بلغتھا پر جو واؤ ہے اس قسم کے واؤ کا نام واؤ اعتراضیہ رکھتے ہیں نہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور نہ ہی یہ واؤ حالیہ ہے۔ والتنبيه في قوله تعالى الخ سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی وہ نکتہ تنبیہ کیلئے ہوتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے واعلم فعلم المرء ینفعه ان سوف یاتی کل ما قدر۔ اور جان تو پس آدمی کا علم نفع دیتا ہے آدمی کو اور عنقریب آئے گی ہر وہ چیز جو مقدر میں لکھی گئی ہے۔ تو فعلم المرء ینفعه جملہ معترضہ ہے اعلم اور اس کے مفعول یعنی ان سوف یاتی کل ما قدر کے درمیان اور مخاطب کو تنبیہ کرنی ہے کہ علم پڑھنا اچھا ہے۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ان مخفف من المثقلہ ہے اور ضمیر شان محذوف ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے انہ سوف یاتی کل ما قدر۔ عنقریب یقینی طور پر آئے گی ہر وہ چیز جو مقدر ہوگی اگرچہ اس میں تاخیر واقع ہو جائے۔ تو اعلم فعلم المرء الخ سے کے اندر تسلی ہے اور تسہیل امر کیلئے ہے کہ مخاطب پھر اس وقت تسلی ہو جائے گی کہ جس وقت اس پر کچھ غم آ جائیں تو پھر وہ سمجھے گا چونکہ یہ مقدر میں لکھا گیا ہے اس نے مجھ پر آنا ہی تھا تو اس کو تسلی ہو جائے گی۔

فالاعتراض يباين التتميم الخ سے شارح یہاں سے انکے درمیان فرق ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اعتراض مبائن ہے تتمیم کا کیوں کہ تتمیم فضلہ کے ساتھ ہوتا ہے اور فضلہ کیلئے محل اعراب ہوتا ہے اور اعتراض کیلئے محل اعراب نہیں ہوتا اور اعتراض تتمیم کیلئے مبائن ہے کیوں کہ تکمیل خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرتی ہے اور اعتراض خلاف مقصود کے وہم کو دفع نہیں کرتا اور اعتراض ایغال کے بھی مبائن ہے کیوں کہ ایغال کلام کے آخر میں ہوتا ہے اور اعتراض کلام کے آخر میں نہیں ہوتا اور اعتراض تذییل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور وہ بعض صورتیں یہ ہیں۔ کہ تذییل جملہ کے ساتھ ہو اور اس کیلئے محل اعراب نہ ہو اور وہ جملہ دو جملوں کے درمیان واقع ہو جو دو جملے متصل معنی ہو تو پھر اس وقت اعتراض بھی ہوگا اور تذییل بھی ہوگی۔ کیوں کہ تذییل کے اندر یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے کہ دو کلاموں کے درمیان واقع ہو اور نہ تذییل کے اندر یہ شرط لگائی گئی ہے کہ دو کلاموں کے درمیان میں واقع نہ ہو تو پھر جس وقت اعتراض جملہ کے ساتھ ہو اور اس کیلئے محل اعراب نہ ہو اور وہ جملہ دو جملوں کے درمیان واقع ہو اور ہو متصل معنی تو پھر اس وقت اعتراض بھی ہوگا اور تذییل بھی ہوگی۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے تو اس کے اندر غور و فکر کرے تو پھر آپ کیلئے ایک فساد ظاہر ہو جائے گا وہ یہ کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ اعتراض تذییل کے مبائن ہے کیوں کہ اعتراض کے اندر یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ اعتراض ایک کلام یا دو کلاموں کے درمیان واقع ہو اور تذییل کے اندر یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے درمیان واقع نہ

ہو۔ تو شارح کہتا ہے کہ ان لوگوں کے قول کا فساد ظاہر ہے کیوں کہ جب تذییل کے اندر یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے درمیان واقع ہو تو پھر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تذییل کے اندر یہ شرط لگائی ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے درمیان میں واقع نہ ہو یہ بات اس سے لازم نہیں آتی بلکہ اسمیں تعمیم ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے درمیان میں واقع ہو یا واقع نہ ہو۔

و مما جاء ای ومن الاعتراض الذی وقع بین کلامین وھو اکثر من جملة ایضا ای کما ان الواقع ھو بینه اکثر من جملة قوله تعالی فاتوھن من حیث امرکم الله ان الله یحب التوابین ویحب المتطھرین فھذا اعتراض اکثر من جملة لانه کلام یشتمل علے جملتین وقع بین کلامین اولھما قوله فاتوھن من حیث امرکم الله وثانیھما قوله نساؤکم حرث لکم والکلامان متصلان معنے فان قوله نساؤکم حرث لکم بیان لقوله فاتوھن من حیث امرکم الله وھو مکان الحرث فان الغرض الاصلے من الاتیان طلب النسل لا قضاء الشھوة والنکتة فی ھذا الاعتراض الترغیب فیما امروا به والتنفیر عما نھوا عنه

ترجمہ وتشریح: ماتن یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ اعتراض دو کلاموں کے درمیان میں واقع ہو۔ تو اعتراض دو کلاموں کے درمیان میں ایک جملہ سے زیادہ بھی واقع ہو سکتا ہے کہ جس طرح ایک کلام کے درمیان میں اعتراض ایک جملہ سے زیادہ واقع ہو سکتا ہے تو اسی طرح دو کلاموں کے درمیان میں بھی اعتراض ایک جملہ سے زیادہ واقع ہو سکتا ہے۔

یہاں سے اس کی مثال دیتا ہے کہ اعتراض دو کلاموں کے درمیان واقع ہو اور ایک جملہ سے زیادہ ہو۔ جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے فاتوھن من حیث امرکم اللہ ان اللہ یحب التوابین ویحب المتطھرین نساءکم حرث لکم۔ پس آؤ تم عورتوں کے پاس اس مقام پر کہ جس مقام پر اللہ تعالی نے تمھیں حکم دیا ہے۔ بے شک اللہ تعالی محبت کرتا ہے توابین سے اور محبت کرتا ہے متطھرین سے۔ تمھاری عورتیں تمھارے لئے کھیتیاں ہیں۔ تو ان اللہ یحب التوابین اور یحب المتطھرین۔ اعتراض ہے اور ایک جملہ سے زیادہ ہیں یعنی یہ دو جملے ہیں اور دو کلاموں یعنی فاتوھن من حیث امرکم اللہ اور نساءکم حرث لکم کے درمیان میں واقع ہے اور یہ دونوں کلام معنی متصل ہیں وہ اس طرح کہ نساءکم حرث لکم بیان ہے فاتوھن من حیث امرکم اللہ کیلئے وجہ یہ ہے کہ فاتوھن من حیث امرکم اللہ کے اندر ابہام ہے وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالی نے فرمایا کہ پس آؤ تم

عورتوں کے پاس اس مکان پر جس مکان پر اللہ تعالی نے تمہیں حکم دیا ہے تو پھر یہ پتہ نہیں تھا کہ وہ مکان حرث کا ہے یا نہیں ہے تو نساء کم حرث لکم نے اس کو بیان کیا ہے کہ وہ مکان حرث ہے معلوم ہوا کہ فاتواھن من حیث امرکم اللہ کیلئے نساء کم حرث لکم بیان ہے اور عورتوں کے پاس آنے سے غرض اصل طلب نسل ہے یعنی نسب کو طلب کرنا نہ قضاء شھوت یعنی شھوت پوری کرنا کیوں کہ اگر اس سے شھوت پوری کرنی مقصود ہوتی تو پھر دبر کی طرف بھی جواز کا حکم دیا جاتا کیوں کہ اس سے بھی شھوت پوری ہو جاتی ہے لیکن دبر کی طرف جو جواز کا حکم نہیں دیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ غرض اصل اس سے طلب نسل ہے نہ قضاء شھوت۔ اور اس اعتراض کے اندر نکتہ یہ ہے کہ رغبت کرنی اس چیز کے اندر کہ جس کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے اور نفرت کرنی اس چیز سے کہ جس سے اللہ تعالی نے منع کیا ہے۔

وقال قومه و قد يكون النكتة فيه اى في الاعتراض غير ما ذكر مما سوى دفع الايهام حتى انه قد يكون لدفع ايهام خلاف المقصود ثم القائلون بان النكتة فيه قد تكون دفع الايهام افترقوا فوقتين جوز بعضهم وقوعه اى الاعتراض اخر جملة لا يليها جملة متصلة بها وذلك بان لا تلي الجملة جملة اخرى اصلا فيكون الاعتراض في اخر الكلام او تليها جملة اخرى غير متصلة بها معنى وهذا اصطلاح مذكور في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هولاء ان يوتى في اثناء الكلام او في اخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سواء كانت دفع الايهام وغيره

ترجمه وتشريح: یہاں تک تو اعتراض کے متعلق جمہور کا مذہب آ گیا ہے۔ یہاں سے اعتراض کے متعلق جو بعض حضرات کا مذہب تھا وہ ماتن ذکر کرتے ہوئے تو ماتن کہتا ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ کبھی کبھی نکتہ اعتراض خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرتا ہے۔ اسکے بعد ماتن کہتا ہے کہ جن محققین نے یہ کہا ہے تو ان کے پھر دو گروہ ہو گئے ہیں۔ ایک گروہ نے تو یہ کہا ہے کہ جس طرح اعتراض ایک کلام کے درمیان میں واقع ہو سکتا ہے اسی طرح اعتراض جملے یعنی کلام کے آخر میں بھی واقع ہو سکتا ہے۔ عام ازیں کہ اس اعتراض یعنی جملہ معترضہ کے بعد بالکل کوئی جملہ نہ ہو یا جملہ تو ہو لیکن وہ جملہ پہلے جملے کے ساتھ متصل معنی نہ ہو۔ شارح کہتا ہے کہ یہ اصطلاح کشاف میں کئی جگہوں پر مذکور ہے۔ اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ ان محققین کے مذہب کے مطابق اعتراض کی تفسیر یہ ہوگی کہ لانا ایک کلام کے درمیان

میں یا ایک کلام کے آخر میں یا دو کلاموں کے درمیان میں کہ وہ دو کلام متصل معنی ہو یا متصل معنی نہ ہو لانا ایک جملہ کو یا زیادہ کو ایسا ایک جملہ یا اکثر کہ جن کیلئے محل اعراب نہ ہو۔ اور لانا جو ہے ایک جملے کو یا اکثر کو کسی نکتے کیلئے اور نکتہ عام ازیں کہ خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرنے کیلئے ہو یا دفع ابہام کے غیر کیلئے ہو۔

فیشمل الاعتراض بهذا التفسیر التذییل مطلقا کانه یجب ان یکون بجملة لا محل لها من الاعراب و ان لم یذکره المصنف و بعض صور التکمیل و هو ما یکون بجملة لا محل لها من الاعراب فان التکمیل قد یکون بجملة وقد یکون بغیر ها والجملة التکمیلیة قد تکون ذات اعراب و قدلا تکون لکنها تباین التتمیم لان الفضلة لا بدلها من الاعراب وقیل لانه لا یشترط فی التتمیم ان یکون جملة کما اشترط فی الاعتراض وهو غلط کما یقال ان الانسان یباین الحیوان لا نه لم یشترط فی الحیوان النطق فافهم و بعضهم ای وجوز بعض القائلین بان نکتة الاعتراض قد تکون دفع الایهام کونه ای الاعتراض غیر جملة فالاعتراض عندهم ان یؤتی فی اثناء الکلام او بین کلامین متصلین معنے بجملة او غیر ها لنکتة ما فیشمل الاعتراض بهذا التفسیر بعض صور التتمیم و بعض صور التکمیل وهو ما یکون واقعا فی اثناء الکلام او بین الکلامین المتصلین واما بغیر ذلك عطف علی قوله اما بالایضاح بعد الایهام واما بکذا و کذا کقوله تعالی الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم ویومنون به فانه لو اختصر ای ترك الاطناب فان الاختصار قد یطلق علے ما یعم الایجاز و المساواة کما مر لم یذکر و یومنون به لان ایمانهم لا ینکره ای لا یجهله من یثبتهم فلا حاجة الی الاخبار به لکونه معلوما و حسن ذکره ای ذکر قوله ویؤمنون به اظهار شرف الایمان و ترغیبا فیه و کون هذا الاطناب بغیر ما ذکر من الوجوه السابقة ظاهر بالتامل فیها واعلم

انه قد یوصف الکلام بالا یجاز و الاطناب باعتبار قلة حروفه و کثرتها بالنسبة الی کلام اخر مساوله ای لذلك الکلام فی اصل المعنے فیقال لا کثر حروفا انه مطنب وللاقل انه موجز کقوله شعر یصد ای یعرض عن الدنیا اذا عن ای ظهر سوددای سیادة ولو برزت فی زی عذراء ناهد الزیّ الهیئة والعذراء البکر و النهود ارتفاع الثدی وقوله شعر ولست بنظار الے جانب الغنی اذا کانت العلیاء فی جانب الفقر فقوله لست بالضم علی انه فعل المتکلم بدلیل ما قبله وهو قوله و انی لصبار علے ما ینوبنی وحسبك ان الله اثنے علی الصبر یصفه بالمیل الی المعالی یعنے ان السیادة منع التعب احب الیه من الراحة مع الخمول فهذا البیت اطناب بالنسبة الی المصراع السابق ویقرب منه ای من هذا القبیل قوله تعالے لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون وقول الحماسی شعر وننکر ان شئنا علے الناس قولهم ولا ینکرون القول حین نقول یصف ریاستهم وانفاذ حکمهم ای نحن نغیر ما نرید من قول غیرنا واحد لا یجترئ علی الاعتراض علینا فالایة ایجاز بالنسبة الی البیت وانما قال یقرب لان ما فی الایة یشتمل علی کل فعل و البیت مختص بالقول فالکلامان لا یستاویان فی اصل المعنے بل کلام الله سبحانه و تعالی اجل واعلے و کیف لا والله اعلم

ترجمہ وتشریح: فیشمل الاعتراض بهذا التفسیر الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ان محققین کے مذہب پر تفریع یہ بیٹھ گئی کہ اعتراض اس تفسیر کے ساتھ تذییل کو مطلقا شامل ہوگا کیوں کہ تذییل جملے کے ساتھ ہوتی ہے اور اس جملے کیلئے محل اعراب نہیں ہوتا اگر چہ ماتن نے یہ بات ماقبل میں ذکر نہیں کی۔ لیکن تذییل کے اندر یہ ضروری ہے کہ اس جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو۔ اور اعتراض اس تفسیر کے ساتھ تکمیل کی بعض صورتوں کو شامل ہے۔ اور وہ یہ ہیں کہ تکمیل جملہ کے ساتھ ہو اور اس جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو کیوں کہ تکمیل کبھی جملے کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی جملے کے غیر کے ساتھ ہوتی ہے یعنی مفرد کے ساتھ ہوتی ہے تو جب جملہ تکمیلیہ ہو تو اس جملہ تکمیلیہ کیلئے کبھی محل اعراب

ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا تو جب تکمیل جملے کے ساتھ ہو اور اس جملے کیلئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس وقت اعتراض بھی ہوگا اور تکمیل بھی لیکن اعتراض اس تفسیر کے مطابق تتمیم کے مبائن ہے کیوں کہ تتمیم فضلہ کے ساتھ ہوتی ہے اور فضلہ کیلئے محل اعراب ہوتا ہے اور اعتراض کیلئے محل اعراب نہیں ہوتا۔

وقیل لانه لا الخ سے شارح کہتا ہے کہ اعتراض جو تتمیم کے مبائن ہوتا ہے اس کی ایک وجہ تو ہم نے بیان کی ہے کہ اعتراض تتمیم کے مبائن اس لئے ہے کہ اعتراض کیلئے محل اعراب نہیں ہوتا اور تتمیم کیلئے محل اعراب ہوتا ہے۔ ایک وجہ اس کی اور محققین نے بیان کی ہے۔

اب شارح قیل الخ سے اور محققین کا مذہب ذکر کر کے پھر ان کا رد کریگا۔ ان محققین نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ اعتراض تتمیم کے مبائن اس لئے ہے کہ اعتراض کے اندر یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اعتراض جملے کے ساتھ ہو اور تتمیم کے اندر یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے کہ تتمیم جملے کے ساتھ ہو اس لئے اعتراض تتمیم کے مبائن ہے۔ تو شارح کہتا ہے کہ اس کی یہ وجہ بیان کرنی غلط ہے۔ کیوں کہ جب تتمیم کے اندر یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے کہ تتمیم جملے کے ساتھ ہو تو پھر اس سے تو یہ لازم نہیں آتا کہ تتمیم کیلئے یہ شرط ہے کہ جملے کے ساتھ نہ ہو بلکہ تتمیم کے اندر تعمیم ہے کہ جملے کے ساتھ ہو یا جملے کے ساتھ نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی دعوی کرے کہ انسان حیوان کے مبائن ہے کیوں کہ انسان کے اندر نطق شرط ہے اور حیوان کے اندر نطق شرط نہیں لگائی گئی ہے تو پھر لوگ اس کو بے وقوف کہیں گے کہ جب حیوان کے اندر نطق شرط نہیں لگائی گئی ہے تو پھر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حیوان کے اندر یہ شرط ہے کہ حیوان ناطق نہ ہو بلکہ عام ہے کہ حیوان ناطق ہو یا نہ ہو۔

وبعضهم ای وجوز الخ جن محققین نے یہ کہا تھا کہ کبھی کبھی اعتراض خلاف مقصود کے وہم کو دفع کرتا ہے تو پھر ان کے دو ٹولے بن گئے تھے تو ایک گروہ کا مذہب تو ماتن نے ذکر کیا ہے یہاں سے ماتن دوسرے گروہ کا مذہب ذکر کرتے ہوئے تو ماتن کہتا ہے کہ دوسرے گروہ نے کہا ہے کہ اعتراض کبھی غیر جملہ ہوتا ہے یعنی جملہ نہیں ہوتا تو پھر ان کے مذہب کے مطابق اعتراض کی تعریف یہ ہوگی۔ کہ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ایک کلام کے درمیان میں یا دو کلاموں کے درمیان میں جو متصل معنی ہو جملے کو یا غیر جملے کو کسی نکتے کیلئے اور وہ نکتہ عام ازیں ہے کہ خلاف مقصود کے دفع کرنے کیلئے ہو یا دفع ایہام کے غیر کیلئے ہو۔

فیشمل الاعتراض الخ سے ماتن کہتا ہے کہ ان محققین کے مذہب کے مطابق تفریع یہ بیٹھ گئی کہ اعتراض اس تفسیر کے ساتھ تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو شامل ہو جائے گا۔ کیوں کہ تتمیم یا تکمیل واقع ہو ایک کلام کے درمیان میں یا دو کلاموں کے درمیان میں جو متصل معنی ہو تو پھر اس وقت اعتراض ہوگا اور تتمیم بھی ہوگی اور تکمیل بھی ہوگی۔

واما بغیر ذلک عطف الخ یہاں تک تو ماتن نے اطناب کی آٹھ صورتیں ذکر کر دی تو یہاں سے ماتن کہتا ہے

کہ اطناب ان آٹھ صورتوں کے غیر کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔تو ماتن نے کہا ہے اما بغیر ذلک تو شارح کہتا ہے کہ اما بغیر ذلک کا عطف ہے بالا یضاح بعد الابھام پر۔

اب اس کی مثال کہ اطناب ان آٹھ صورتوں کے غیر کے ساتھ ہو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے الذین یحملون العرش ومن حولہ یسبحون بحمد ربھم ویؤمنون بہ۔یعنی وہ جو اٹھاتے ہیں عرش کو اور وہ جو اس کے اردگرد تسبیح کرتے ہیں اپنے رب کی حمد کے ساتھ اور ایمان رکھتے ہیں اللہ تعالی کے ساتھ تو یؤمنون بہ اطناب ہے کیوں کہ اگر یؤمنون بہ کو ذکر نہ کرتا تو جو یہ مانتے ہیں کہ فرشتوں نے اللہ تعالی کے عرش کو اٹھایا ہے تو وہ لوگ یہ بھی مانتے ہیں کہ فرشتے اللہ تعالی کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں۔تو یؤمنون بہ کے ذکر کی طرف ضرورت نہیں تھی لیکن اس کو ذکر کیا ہے تو یہ اطناب ہے۔اور یؤمنون بہ کو ذکر اس لئے کیا ہے کہ ایمان کی شرافت ظاہر کرنی ہے اور اس کے اندر رغبت دینی ہے کہ ایمان اچھی چیز ہے تو یؤمنون بہ اطناب ہے اور ان آٹھ وجھوں میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ اطناب نہیں ہے اگر اسمیں تامل کیا جائے۔

واعلم انہ قد یوصف الخ ماقبل میں ماتن نے ایجاز اور اطناب کی تعریفیں کی ہیں تو یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی کبھی کلام موصوف کیا جاتا ہے ایجاز اور اطناب کے ساتھ باعتبار کثرۃ حروف کے اور قلت حروف کے۔مطلب یہ ہے کہ مثلا ایک معنی ہے تو اس معنی کو ایک کلام کے ساتھ ادا کیا ہے کہ اس کلام کے حروف زیادہ ہیں تو پھر وہ اطناب ہوگا اور اس معنی کو ایک دوسرے کلام کے ساتھ ادا کیا ہے جس کلام کے حروف قلیل ہیں۔تو پھر اس وقت یہ ایجاز ہوگا مثلا معنی تو یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے کہ مجھے دنیا کے اندر یہ پسند ہے کہ میں سردار ہوں فقیر ہونا مجھے دنیا کے اندر پسند نہیں ہے تو اس معنی کو ایک شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے:یصد عن الدنیا اذا عن سودد۔کہ اعراض کرتا ہے وہ دنیا سے کہ جس وقت ظاہر ہو جائے سرداری یعنی جس وقت وہ سردار ہوا اور ہو وہ فقیر تو پھر وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے یعنی وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ میں ہوں امیر اور ہوں گمنام۔دوسرا مصرع شعر کا یہ ہے ولو برزت فی زی عذراء ناھد۔اگرچہ ظاہر ہو جائے دنیا باکرہ عورت کے کپڑوں میں جس کے پستان اٹھے ہوئے ہوں۔یعنی جس عورت کے پستان اٹھے ہوئے ہوں تو پھر وہ وعورت خوب صورت ہوتی ہے تو اگر دنیا مجھے اس طرح بھی ظاہر ہو جائے تو پھر بھی اس سے اعراض نہیں کروں گا۔

اسکے بعد شارح کہتا ہے کہ زی کا معنی ہے کپڑے اور عذراء کا معنی ہے باکرہ عورت اور نھود کا معنی ہے وہ عورت کہ جس کے پستان اٹھے ہوئے ہوں۔

اس معنی کو ایک اور شاعر نے بیان کیا ہے کہ اس نے کہا ہے ولست بنظار الی جانب الغنی :: اذا کانت العلیاء فی جانب الفقر۔ یعنی میں نہیں ہوں دیکھنے والا طرف غنی کے جب کہ ہو بلندی جانب فقر میں یعنی جب کہ میں ہوں فقیر اور ہو دنیا کے

اندر سردار تو پھر میں دنیا کی طرف دیکھنے والا نہیں ہونگا۔ تو پہلے شاعر نے اس معنی کو صرف ایک مصرع کے اندر ادا کیا ہے تو یہ ایجاز ہوگا اور دوسرے شاعر نے اسی معنی کو پورے شعر میں ادا کیا ہے تو یہ اطناب ہوگا۔ فقولہ لست بالفصم الخ سے شارح کہتا ہے کہ لست فعل متکلم ہے اور اس پر دلیل ماقبل والا شعر ہے اور وہ یہ ہے وانی لصبار علی ماینوبنی:: وحسبک ان اللہ اثنی علی الصبر۔ اور بے شک میں صبر زیادہ کرنے والا ہوں اوپر اس کے جو مجھے عارض ہوتا ہے اور کافی ہے مجھے کہ بے شک اللہ تعالی نے صبر پر تعریف فرمائی ہے۔ تو یہ انی دلیل ہے لست پر کہ یہ صیغہ متکلم کا ہے۔

ویقرب منہ ای من ھذا الخ سے ماتن کہتا ہے کہ اسی کے قریب ہے جو یہ کہا جاتا ہے کبھی کبھی کلام موصوف کیا جاتا ہے ایجاز اور اطناب کے ساتھ باعتبار کثرۃ حروف اور قلت حروف کے) مثلاً معنی تو یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے کہ ہمارے سامنے کوئی بات کرے تو ہم اس کی بات کو رد کر سکتے ہیں لیکن اگر ہم کوئی بات کریں تو پھر کسی کی جرأت نہیں ہے کہ وہ ہماری بات کی تردید کرے۔ تو اس معنی کو ایک تو اللہ تعالی نے اپنے قول کے ساتھ بیان کیا ہے کہ لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون۔ یعنی نہیں سوال کیا جائے گا اس چیز سے جو اللہ تعالی کرے اور ان سے سوال کیا جائے گا۔ یعنی اللہ تعالی جو کام کرے تو اللہ تعالی سے کوئی یہ نہیں پوچھ سکتا کہ یہ کام اس طرح کیوں کیا ہے اور بندے جو کام کریں تو ان سے پوچھا جائے گا کہ یہ کام اس طرح کیوں کیا ہے اور اس معنی کو ایک حماسی شاعر نے ادا کیا ہے اور وہ شعر یہ ہے: وننکر ان شئنا علی الناس قولھم :: ولا ینکرون القول حین نقول۔ اور ہم انکار کرتے ہیں اگر ہم چاہیں اوپر لوگوں کے قول کے۔ یعنی اگر لوگ کوئی بات کرتے ہیں تو ہم رد کر دسکتے ہیں اور نہیں انکار کرتے ہیں لوگ قول کا جس وقت ہم کہیں۔ یعنی ہم کوئی بات کریں تو پھر کسی کو جرأت نہیں ہے کہ وہ ہماری بات رد کرے تو پس یہ ایجاز ہوگا کیوں کہ اس کے حروف تھوڑے ہیں اور بیت اطناب ہوگا کیوں کہ اس کے حرف زیادہ ہیں۔

وانما قال الخ سے شارح کہتا ہے کہ ماتن نے یقرب کیوں کہا ہے کہ قریب ہے اس قبیلے کے کہ اللہ تعالی کا قول الخ تو شارح کہتا ہے کہ ماتن نے اس لئے یقرب کہا ہے کہ یہ آیت اور شعر اصل معنی کے اندر برابر نہیں ہیں کیوں کہ آیت فعل کو بھی شامل ہے اور قول کو بھی شامل ہے۔ اور بیت قول کے ساتھ مختص ہے فعل کو شامل نہیں ہے۔ یعنی اگر کوئی انکے منہ پر تھپڑ مارے تو پھر وہ اس کا جواب نہیں دے سکتے ہیں تو یہ آیت اور شعر اصل معنی میں برابر نہیں ہیں اس لئے یقرب کہا ہے۔ بل سے شارح نے ترقی کی ہے کہ بلکہ اللہ تعالی کا کلام تو اعلی اور اجل ہے تو پھر کس کا کلام اللہ تعالی کے کلام کا مقابلہ کر سکتا ہے حال یہ ہے کہ اللہ تعالی زیادہ جاننے والا ہے۔

الحمد للہ الذی سھل لی ھذا الکتاب ووفق لکتابۃ ھذا الکتاب والصلوۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین۔